



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Crítica de la ideología.

Karl Marx, Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría

TESIS PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTORA EN FILOSOFÍA

PRESENTA
Karla Sánchez Félix

TUTOR
Dr. Stefan Gandler (UAQ)

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
Dr. Horacio Cerutti (CIALC, UNAM)
Dr. Mauricio Pilatowsky (FES-Acatlán, UNAM)

Ciudad de México, mayo 2019.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Este trabajo pudo darse gracias al apoyo de mucha gente que en este periodo de redacción me compartió parte de sus vivencias: a Pedro Juárez, mi compañero de risas, charlas y discusiones; a Olivia, una gran guerrera; a Raúl, el de grandes consejos; a Liz, Carol, Armando, Guille y Helena; a todas mis camaradas de la facultad tanto de filosofía como de letras alemanas...Además creo que este trabajo estará en deuda con la intuición de Stefan Gandler por haber aceptado este proyecto. Mucho le agradezco que me haya dejado andar libremente en esta investigación, más en esta época de control y de disciplina. Reconozco la importancia de sus comentarios finales para mejorar este trabajo y sus simposios sobre Teoría Crítica desde las Américas. Un espacio de debate, donde conocí a Aureliano Ortega, también sinodal de este trabajo y a quien agradezco su lectura crítica. A los miembros de mi comité: Mauricio Pilatowsky y Horacio Cerutti, de quienes aprendí mucho en sus seminarios. A Pedro Enrique García por aceptar por segunda vez formar parte de mi sínodo. A un gran amigo: Néstor López, muchas gracias por tu sincera confianza. A Miguel Vedda y a Néstor Kohan por apoyarme en mi estancia de investigación en la Universidad de Buenos Aires. Igualmente, a Otto Frieder Wolf por su apoyo en mi estadía en la Freie Universität de Berlin. A la calidez y amistad de los compas del seminario de Puebla. Sobre todo, a John Holloway, Sergio Tischler y Fernando Matamoros. Por último, y no por ello el menos importante, a Crescenciano Grave, por ser también parte de mi formación filosófica.

Índice

Introducción.

Desde nuestra actual geografía. ¿Por qué otra vez Marx y la crítica de la ideología? 8

Capítulo I. Crítica de la ideología desde Karl Marx.....18

I. Praxis como producción..... 22

1. La vida como proceso de producción..... 22

 1.1 La praxis productiva..... 25

 1.2 Producción, distribución, cambio y consumo..... 32

2. La circulación simple..... 35

3. La circulación capitalista..... 39

II. Praxis económica y social..... 44

4. El proceso de producción y consumo realmente capitalista..... 44

5. El proceso de mistificación en la producción y consumo capitalista..... 60

 5.1 La realización de la mistificación en la fórmula trinitaria..... 63

6. De la enajenación al fetichismo..... 70

 6.1 El papel de la enajenación en las primeras obras de Marx..... 72

 6.2 Enajenación en el *Capital* y en el libro inédito del *Capital*..... 75

 6.3 El fetichismo de la mercancía y su secreto..... 77

 6.4 La continuidad entre enajenación y fetichismo..... 80

<i>III. Praxis epistemológica, social y política</i>	85
7. Ideología no es creencia falsa-vista sólo desde la gnoseología.....	85
7.1 La ideología en la <i>Ideología alemana</i>	91
7.2 La ideología a partir de las <i>Tesis sobre Feuerbach</i>	94
7.3 La ideología en el <i>Capital</i>	95
7.4 La ideología en el prólogo a la <i>Contribución a la crítica de la Economía Política</i>	97
7.5 Sobre-edificación y estructura.....	98
8. Interiorización de las contradicciones.....	100
9. Crítica de la ideología.....	103

Capítulo II. Crítica de la ideología desde Adolfo Sánchez Vázquez..... 113

1. Adolfo Sánchez Vázquez en la década de los 70's.....	116
---	-----

IV. Filosofía de la praxis..... 120

2. Filosofía de la praxis como nueva práctica política.....	120
3. Diferentes formas de praxis.....	126
4. Praxis y conocimiento.....	132

V. Ideología en sentido amplio..... 137

5. El debate entre Althusser y Sánchez Vázquez.....	137
5.1 Sobre el corte epistemológico.....	141
5.2 Sobre la oposición entre ciencia e ideología	142
5.3 Distinción entre el objeto real y el objeto de conocimiento.....	147
5.4 Autonomía de la práctica teórica. Ideología en <i>Aparatos ideológicos del Estado</i>	151
5.5 Las consecuencias políticas del teorismo althusseriano.....	157
6. Adolfo Sánchez Vázquez en la década de los 90's.....	164
7. El debate entre Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro.....	167
7.1 La aparente dimensión cuádruple de ideología.....	168
7.2 Réplicas de Sánchez Vázquez.....	173
7.3 La crítica de Villoro.....	175
7.4 Consecuencias políticas del sentido estricto de ideología.....	184

<i>VI. Praxis e ideología</i>	188
8. La encrucijada entre filosofía de la praxis e ideología en sentido amplio.....	188
9. Praxis y política.....	194
10. Continuidad y discontinuidad de la crítica de la ideología desde la filosofía de la praxis.....	198
Capítulo III. Crítica de la ideología desde Bolívar Echeverría	204
1. De cara al régimen salinista y al proyecto de modernidad.....	207
1.1 Sobre el conflicto entre modernidad y tradición.....	210
1.2 Modernidad capitalista como proceso ambivalente.....	213
<i>VII. Praxis y signo</i>	219
2. La forma natural social.....	221
2.1 El metabolismo entre hombre y naturaleza.....	224
3. Politicidad vs política.....	227
4. La reproducción social y la dimensión semiótica.....	230
4.1 Semiosis y politicidad.....	241
5. Dimensión cultural.....	244
5.1 La crisis de la cultura y la crisis de la civilización.....	247
6. Teoría materialista de la cultura.....	249
6.1 La ambivalencia del mestizaje cultural: apartheid y codigofagia	250
<i>VIII. Más allá de la ideología: el ethos histórico</i>	254
7. El ethos histórico.....	254
7.1 El cuádruple ethos.....	258
7.2 El ethos barroco.....	259
<i>IX. Praxis negativa</i>	264
8. Fetiche, fetichismo y enajenación.....	264
8.1 El proceso de enajenación.....	266
8.2 La enajenación en el proceso de transnaturalización.....	270
8.3 Las tres necesidades de fetichismo: arcaico, mercantil y erótico.....	272

9. La encrucijada entre enajenación y ethos histórico.....	277
9.1 Ethos histórico y enajenación.....	279
9.2 Transformar desde la enajenación.....	282
10. La modernidad postcapitalista.....	288
10.1 Moderno, pero no capitalista.....	291
10.2 Más allá de la crítica a la ideología.....	293
Capítulo IV. Reflexiones en torno a la crítica de la ideología a partir del marxismo crítico en México.....	298
1. El locus de la ideología.....	300
2. La crítica de la ideología en México: Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría.....	308
<i>X. Crítica de la ideología.....</i>	<i>314</i>
3. Del discurso crítico a la crítica de la ideología.....	314
4. La crítica de la ideología (7 tesis).....	316
Conclusiones.....	327
Bibliografía.....	333

Lo que sería distinto todavía no es.
Adorno

*Articular históricamente el pasado no significa conocerlo "como verdaderamente ha sido".
Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro.
Para el materialismo histórico se trata de fijar la imagen del pasado tal como ésta se presenta de
improviso al sujeto histórico en el momento del peligro.
El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a aquellos que reciben tal patrimonio.
Para ambos es uno y el mismo: el peligro de ser convertidos en instrumento de la clase dominante.
En cada época es preciso esforzarse por arrancar la tradición al conformismo que está a punto de
avasallarla.
El Mesías viene no sólo como Redentor, sino también como vencedor del Anticristo.
Sólo tiene derecho a encender en el pasado la chispa de la esperanza aquel historiador traspasado por
la idea de que ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence.
Y este enemigo no ha dejado de vencer.
Walter Benjamin*

INTRODUCCIÓN

Desde nuestra actual geografía.

¿Por qué otra vez Marx y la crítica de la ideología?

En este año se conmemoran 201 años del natalicio de Karl Marx. Un pensador controvertido del que se han realizado lecturas adversas. Mientras unos subrayan el carácter revolucionario del joven que escribió junto con su amigo en vida, Friedrich Engels, el *Manifiesto del Partido Comunista*. Otros critican su tendencia moderna al progresismo y citan para ello el mismo texto. Incluso, hay quienes continúan reduciendo su pensamiento a un economicismo o lo homologan directamente al socialismo soviético para proclamar el fracaso de cualquier proyecto anticapitalista o para enfatizar la caducidad de sus textos en el continuum de la historia. El intelectual mexicano que sostuvo estas dos últimas tesis con gran convicción fue Octavio Paz en la década de los 90's, para quien el derrumbe del muro de Berlín debía también impulsar la demolición de las ideologías, lo que implicaba categóricamente: dar por concluida la discusión a las principales tesis marxistas y aceptar la corriente del neoliberalismo. Nos encontramos entonces ante una diversidad de opiniones, defensas, ataques e intereses políticos como envueltos también en innumerables productos -tesis, artículos, libros, películas e incluso estampillas- que nos llevan necesariamente a la pregunta: ¿Por qué otra vez Marx?

En un primer momento -siguiendo de cerca la Historia Universal- es interesante observar que antes de 1990, de la caída del muro de Berlín, específicamente entre 1960 y 1980, los intelectuales y la misma sociedad estuvieron preocupados en analizar desde Marx otras formas sociales al capitalismo. Pero la mayoría de esos análisis dieron por supuesto dos tesis contrarias al filósofo alemán: 1) que los hombres pueden cambiar el rumbo de la historia con sólo organizarse, sea desde dentro de la sociedad o a través de instituciones estamentales como los partidos, 2) que el proyecto de transformación se construye fuera de la sociedad para después aplicarlo a la realidad. Son contrarias porque la primera deja fuera

el papel del contexto en la configuración social, y la segunda, sólo da importancia a la teoría. En la actualidad, la tendencia -si es que alcanzamos a verla con claridad a pesar de las dificultades que pueda contener la misma fugacidad del presente o la inmanencia en éste- radica en enfatizar la violencia, el desastre ecológico y la tendencia de la humanidad a la barbarie. Pero ¿hasta qué punto este determinismo o vendaval nihilista resuena en nosotros y se ha vuelto -más que indicio de conciencia- un obstáculo para replantearnos la posibilidad de que los hombres tomen las riendas de su historia o, mejor aún, para evaluar la interrelación dialéctica entre el condicionamiento de la forma de reproducción capitalista en la posición social y el papel de la voluntad social en el proceso de producción?

Entonces, cuando nosotros regresamos a Marx lo hacemos para retomar su explicación dialéctica sobre la tradición histórica de los pueblos y la voluntad de los individuos en la modernidad capitalista, particularmente en *El Capital*. Pues, ahí esboza el entramado de las relaciones económicas y sociales que construyen la forma de producción-consumo capitalista durante el trabajo asalariado, la realización de la plusvalía y la renta de la tierra. Lo que genera una apariencia objetiva, mistificaciones, relaciones sociales cosificadas y, a la par, formas emancipadoras. Con esto, no queremos decir que la importancia de Marx sea el habernos dejado una serie de leyes económicas y sociales sobre el capitalismo, al grado de que la tarea del investigador sea sólo sondear su pensamiento para saber cómo debería ser una sociedad no capitalista -como si en Marx se encontrara la proyección de un único modelo social a seguir para todas las sociedades, lo que supondría la aceptación eurocéntrica de vivir bajo un sólo molde y negaría la movilidad constante de las sociedades en cada época y en cada geografía- sino que leemos a Marx con un doble fin: nosotros, como él, queremos ir a la trabazón interna del fetichismo y, más allá, lo reactualizamos desde nuestra tradición y desde nuestra cultura para saber: ¿hasta qué punto el tema de la ideología y de la crítica de la ideología puede darnos todavía herramientas de reflexión que guíen nuestro comportamiento a una búsqueda social más emancipada?

El camino a la trabazón interna significó para Marx realizar un estudio a la Economía Política junto con una crítica a ésta, es decir, ir a la raíz de la acumulación de la riqueza abstracta, de cómo el trabajador en su actividad más elemental o de desarrollo vital, el

trabajo, se empobrece y genera una doble ganancia al capitalista, incluso, cómo en ese proceso desarrolla simultáneamente relaciones sociales humanas y cosificadas. Esta dinámica que tiende cada vez más a escindirlo de la naturaleza y de su entorno social no se presenta como tal en un primer momento. El capitalista toma la forma de dador de trabajo (*Arbeitgeber*). Figura bondadosa o ejemplo a seguir por los ciudadanos, mientras que el trabajador se reduce al mecanismo de su fuerza de trabajo, instrumento, cosa bruta, dispuesta a ser empleada por cualquier otro capitalista. En esta dicotomía, la búsqueda de la trabazón interna implicó para Marx: 1) develar a través de una crítica de la ideología el verdadero papel del capitalista, quien succiona la vitalidad del trabajador a través de la plusvalía y la importancia del trabajador-explotado en la ganancia del capitalista, 2) atender a las posibilidades materiales de emancipación de la clase explotada, pues ésta es quien da movimiento a las formas sociales cosificadas y permite que sigan subsistiendo. Su emancipación comprende la liberación política de las demás clases.¹ Con esto, subrayamos que Marx, al realizar una crítica a la Economía Política hace también una crítica de la ideología.

Para nosotros, desde nuestra actualidad -momento en que las relaciones sociales han alcanzado un alto grado de fetichización y refuncionalización, a tal punto de que se han hecho más complejas, violentas y represivas, como: la trata de personas, el desplazamiento de pueblos indígenas, el control de mortalidad de los migrantes, los feminicidios y las fosas clandestinas- es importante hacer una crítica de la ideología, analizar las posibilidades de emancipación, desde los planteamientos de Marx y de dos filósofos que radicaron en México, nos referimos al español Adolfo Sánchez Vázquez y al ecuatoriano Bolívar Echeverría. De ahí que las preguntas medulares de este trabajo sean: ¿desde dónde explica cada uno de los autores el proceso fetichista de las relaciones sociales en la modernidad capitalista?, ¿cuál es el lugar de la ideología y el que debe tener la crítica?, si ésta debe entenderse en los tres casos como una crítica de la ideología y si habría algún proyecto explícito de emancipación.

¹ Aquí nos referimos a una de las principales tesis de Marx del *18 Brumario*. Sobre todo, cuando el autor sostiene que un pueblo que oprime a otro no puede ser libre. La libertad sólo puede darse en un ámbito en el que sus integrantes puedan decidir por sí mismos.

Para Marx, el fetichismo y la enajenación son formas sociales generadas por los seres humanos durante la producción-consumo capitalista. El filósofo, al hacer entonces una revisión del desarrollo de reproducción, desgarró la apariencia objetiva y critica la forma en que se dan tales relaciones que no ayudan a la realización de los seres humanos. Sin embargo, una emancipación real sólo es posible, para Marx, si los hombres transforman las formas de producción-consumo capitalista, las cuales generan abundancia para pocos y escasez artificial para muchos. El cambio de organización social supone que los seres humanos trabajen lo suficiente sin necesidad de producir un excedente (que a fin de cuentas no se consumirá, sino que terminará convirtiéndose en basura), cuenten con más tiempo para desarrollar cada una de sus capacidades y puedan gozar de la vida. Sin embargo, sobre esta nueva forma de organización, Marx no dejó trazados los pasos a seguir dentro del marco capitalista: si tal era posible desde dentro o si pensarla que surgiera desde fuera no coqueteaba con cierto idealismo. Estos planteamientos de Marx dieron pauta a una amplia gama de interpretaciones y debates sobre el desarrollo del capitalismo, si éste tenía un alcance total y permanente, en caso negativo cuál debía ser el carácter de la emancipación y el proceso que debían seguir las sociedades para alcanzarla.

El marxismo soviético, por ejemplo, entendió la ideología como conciencia falsa, en vez de conciencia necesariamente falsa (como Marx la entendió en algunos escritos) y con esta reducción terminó en explicarla burdamente como una simple manipulación de clases.² Pero este sentido no nos sirve de nada para entender la complejidad de las relaciones sociales en la modernidad capitalista. Su efecto ha sido más bien el sujetar a los individuos al modo de vida capitalista, crearles una jaula de hierro, hacerles creer que no hay otro camino más que la resignación o que envueltos en ese engaño se debe esperar a un mundo “mejor”, lo que inevitablemente sólo podría explicarse por el influjo progresista de la misma modernidad capitalista. En México, los integrantes que sostuvieron la doctrina del marxismo soviético no tardaron en justificar el determinismo político mediante la tesis de

² Adolfo Sánchez Vázquez fue uno de los primeros pensadores en México que rechazó la concepción de ideología como conciencia falsa. Sobre ello, apunta: “Si se generaliza a toda ideología el concepto de “conciencia falsa” no se alcanza a ver cómo la ideología revolucionaria, proletaria, podría cumplir su función práctica (inseparable de una conciencia verdadera de lo real) y qué sentido tendría entonces la lucha ideológica y la formación ideológica de la clase obrera como elementos necesarios -junto a la lucha económica y política – en el proceso histórico de su emancipación”. Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, p. 145.

que quienes participaron en el movimiento estudiantil del 68 en contra del autoritarismo, no sólo no desistieron con el tiempo, sino que se unieron después a las filas del partido de derecha del PRI o que hoy en día tienen algún puesto de trabajo en el gobierno y se olvidaron de su ideario político. Lo que a nuestros ojos más bien debería de leerse a modo de pregunta: ¿por qué se dio de esa manera?, ¿cuáles fueron las circunstancias o los sujetos que permitieron que esto sucediera?

Lenin, por su lado, concibe la necesidad de una revolución burguesa rusa dirigida por el proletariado. Posteriormente, como líder político de Rusia, piensa en la creación de un nuevo partido integrado por la mejor clase obrera, es decir, por aquella que tenga conciencia de clase y una entrega real en la lucha. La finalidad es tomar el poder del Estado, modificar las formas de producción-consumo capitalistas y organizar así equitativamente los medios y modos de producción. Sin embargo, el proyecto fracasó en parte porque en ese entonces el proletariado era una minoría en comparación con el número de campesinos explotados en Rusia.

Kautsky, después de tomar una postura contraria a sus primeras convicciones, en 1909 sostiene que la transición al socialismo puede llevarse a cabo sin una revolución y sin destruir el viejo Estado, la transformación puede ser gradual y pacífica por medio de elecciones democráticas en las instituciones existentes. En este sentido, es mejor esperar a que el cambio se dé solo, pues, quizá después de las contradicciones entre los medios y modos de producción surgiría una crisis que dará paso al comunismo. Mientras tanto, se debe educar a los hijos con valores y con los principios de justicia. Pero ¿apegados a leyes creadas en la producción y en el consumo capitalista, esto es, al servicio de la propiedad privada?

Lukács es uno de los pocos autores que profundiza en la teoría de clase de Marx con mayor radicalidad y sentido crítico. En *Historia y conciencia de clase* subraya la importancia de la relación dialéctica entre la cosiedad no-humana de las formaciones sociales en su movimiento histórico y la voluntad de los individuos. Además, sostiene que la conciencia no está fuera del desarrollo histórico y no piensa que la filosofía deba quedarse desde arriba a contemplar las luchas del mundo. Lo que le lleva a preguntarse por la relación entre conciencia de clase y posición de clase en el proceso de producción. Creemos que la

importancia de Lukács radica en retomar esta problemática, en exponer las contradicciones no formales sino dialécticamente. Sin embargo, el autor cae en el error de pensar las clases en un sentido puro, como si éstas *estuvieran llamadas* a totalizar la crítica y a organizar la *totalidad* de la sociedad de acuerdo con los intereses generales. Pues, en realidad no fue así. En Alemania, durante la primera posguerra, una parte relevante de la clase proletaria apoyó el fascismo. Entonces, es claro que ésta pueda tener también una conciencia falsa, esto es, que piense, sienta y quiera de acuerdo con determinadas situaciones históricas y en determinadas posiciones de clase, sin que socialmente las confronten.

En la actualidad, reflexionar sobre la emancipación implica conocer las formas de mistificación, estudiar la coyuntura para saber de qué manera el hombre en la modernidad capitalista puede tomar las riendas de su vida como individuo y como ser social, es decir, que pueda decidir cómo vivir con el Otro sin la imposición de reglas que repriman su sentido de comunalidad y lo encierre en una mónada sin ventana. A la par, supone reconocer que el hombre no confecciona por sí mismo el mundo o por simple impulso. Mucho tendría que tomarse en consideración la forma en que la naturaleza o lo Otro ofrece las impresiones al individuo, esto es, las mismas relaciones fetichizadas que reproduce. Pero más aún, que desde la experiencia estética crea. En este sentido, no sólo se debe profundizar en la producción y en la explotación que conlleva el trabajo abstracto, sino también en el proceso de consumo, en la creación cultural y de significaciones o mitos, como le llamó Roland Barthes en su libro *Mitologías*.

Si bien, nosotros llegamos al tema de la ideología al seguir por dos caminos que hoy podemos precisar con mayor claridad. Por un lado, cuando nos detuvimos en la lectura del idealismo y del romanticismo alemán. Sobre todo, en las reflexiones de Friedrich Schelling en torno al tema de la libertad. Nos llamó la atención que éste aceptara la escisión natural del filósofo con respecto a su cuerpo al momento de filosofar. Para el idealista alemán, la filosofía es una actividad que el sujeto realiza una vez que se ha escindido de sí mismo, ésta adquiere aquí el rol de externa, como si tuviera cierta cualidad “objetiva” en la que el individuo pone entre paréntesis su entorno, como el contexto y las situaciones sociales. El idealismo omite con esto que la filosofía está relacionada con las situaciones económicas, sociales y culturales de la época, o más aún, que es motivada por intereses políticos en la

toma de decisiones o en la construcción de su propio método. En ese punto empezó a cobrar importancia para nosotros el atender al vínculo entre filosofía e ideología.

Por otro lado, desde nuestra realidad social y como sujetos políticos vivimos las contradicciones que genera la forma de vida capitalista y cómo participamos en ella, más aún, el peligro cada vez más avanzado de las formas de crueldad a la que una sociedad en un país que ha servido a la riqueza del imperialismo puede llegar a: feminicidios, aparición de fosas, entrenamiento militar para matar inmigrantes, creación del concepto “crimen organizado.” Ante estas figuras de violencia nos preguntamos: ¿por qué, a pesar de que la forma de producción y consumo capitalista tienda a la destrucción de la sociedad y de uno mismo, seguimos repitiéndola con nuestro comportamiento cotidiano?, ¿qué hemos hecho como filósofos para frenar las relaciones cosificadas? Más aún -desde nuestra historia- ¿por qué, a pesar de la existencia de múltiples movimientos sociales anticapitalistas -como los neozapatistas o las autodefensas en México- éstos no han sido suficientes para transformar la forma de organización capitalista? En dado caso, ¿por qué habríamos de tomarlos por “insuficientes”? o ¿por qué habríamos de dejarles nuestra responsabilidad política?

Pensamos entonces que -de acuerdo con nuestra tradición académica- debíamos sumergirnos nuevamente en las obras de Marx y rastrear la concepción de ideología y crítica de la ideología. Pues sospechamos que, a pesar de la existencia de una amplia cantidad de artículos en torno al tema, muchas interpretaciones siguen de cerca la lectura del marxismo soviético, como aquella que reduce ideología a inversión o apuntan al fin de las ideologías. Creemos entonces que para hacerle justicia al pensamiento de Marx no debemos leerlo como algo acabado, doctrinario, que sólo debe ser desmenuzado analíticamente. Queremos, como él, que la filosofía no sea mera interpretación sino una herramienta para la práctica. Por ello, después de revisar con cierta minuciosidad sus reflexiones en torno a la ideología y a la crítica de la ideología, ensayamos un par de ideas desde la tradición crítica en México, problematizando el tema de la ideología desde dos filósofos mexicanos.

Adolfo Sánchez Vázquez parte de las relaciones sociales enajenadas que se desarrollan en el proceso de producción-consumo capitalista. Sin embargo, esta escisión o praxis negativa hace surgir su antípoda: el deseo de transformación o emancipación que, si

lo leemos desde su proyecto de filosofía de la praxis e ideología en sentido amplio, contiene la necesidad de plantear un proyecto teórico paralelo al desarrollo social y a una crítica de la ideología, la cual, implica examinar por qué los seres humanos -no sólo en la actividad de producción del trabajo sino también en el comportamiento cotidiano y en las expresiones artísticas- siguen reproduciendo el capitalismo, poniendo en peligro la existencia humana, a la vez, que reconoce la necesidad de un posicionamiento de clase.

Bolívar Echeverría, más que pensar en un proyecto de transformación, intenta poner el freno a la historia, se pregunta por las posibilidades de politicidad de los sujetos en la modernidad capitalista desde dentro de la enajenación, esto es, ¿por qué los sujetos tienen que recurrir a una entidad metafísica en la creación de un mundo ficticio en la modernidad capitalista?, ¿es necesaria la creación de dichas ilusiones para hacer vivible lo invivible? Echeverría cree que, si realmente se quiere ser crítico y ejercer la politicidad aquí y ahora se debe no sólo partir del proceso de enajenación, sino también atender a la manera en que ésta ha sido y sigue siendo refuncionalizada. En otras palabras, a su significación cultural.

En este trabajo desarrollamos con mayor profundidad cada una de estas tres posturas. Para ello, lo distribuimos en dos direcciones. La primera, da continuidad a cuatro capítulos. La segunda, a diez puntos. Digamos que la columna vertebral está marcada por diez trazos que refieren a la trayectoria de la praxis: I) Praxis como producción [capítulo I, 1-2]. II) Praxis económica y social [capítulo I, 3-6]. III) Praxis epistemológica, social y política [capítulo I, 7-9]. IV) Filosofía de la praxis [capítulo 2, 2-4]. V) Ideología en sentido amplio [capítulo II, 5-7]. VI) Praxis e ideología [capítulo II, 8-10]. VII) Praxis y signo [capítulo III, 2-6]. VIII) El ethos histórico [capítulo III, 7]. IX) Praxis negativa [capítulo III, 8-10]. X) Crítica de la ideología [capítulo IV, 3-4]. Su apariencia objetiva son los cuatro capítulos, el primero dedicado a Marx, el segundo a Sánchez Vázquez, el tercero a Bolívar Echeverría y el último son un par de reflexiones finales.

En el primer capítulo nos acercamos a la concepción de ideología y crítica de la ideología en Marx tomando en consideración su extensa obra que va desde los escritos

juveniles a los de madurez. Para ello consultamos los textos originales de la MEGA³ y las traducciones al español que consideramos pertinentes. Esto lo hicimos con el fin de: 1) Glosar su concepción de ideología, que muchos marxistas dogmáticos equiparan con conciencia falsa en el campo de la gnoseología -lo cual desmentimos. 2) Atender a la configuración de ideología, ligada al proceso de producción y consumo capitalista, especialmente a la concepción de mistificación, de ahí que iniciemos el recorrido con la praxis como producción. 3) Trazar el vínculo entre ideología, mistificación, fetichismo y enajenación. 4) Criticar las lecturas que tienden a fragmentar el pensamiento de Marx. 5) Ver la tarea de la crítica de la ideología, la cual consiste en desmontar dialécticamente las contradicciones. Así, el problema de la ideología en el filósofo de Tréveris sigue el recorrido de tres ámbitos: económico, epistemológico y social. Sin embargo, es importante subrayar que tomamos a Marx sólo como punto de partida para comprender la trabazón interna de la modernidad capitalista. Pero no para agotar la exposición de cómo se presenta ésta en América. Si buscáramos en Marx la explicación total de esta modernidad capitalista, Marx se volvería insuficiente.

En el segundo capítulo desglosamos la concepción de ideología y crítica de la ideología de Sánchez Vázquez a partir de la encrucijada entre filosofía de la praxis e ideología en sentido amplio. Para ello, tomamos como referencia gran parte de su obra hasta ahora publicada. Pero, con mayor énfasis textos como: *Filosofía de la praxis*, *Ensayos marxistas sobre ideología y filosofía*, *Ciencia y revolución*. *El marxismo de Althusser* y los dos debates que realizó en vida, indirectamente con Althusser, a través de su alumno Balibar, con quien intercambió un par de cartas y, directamente con Luis Villoro después de la ponencia que presentó en el Coloquio Nacional de Filosofía en Morelia en 1975, titulado: “La ideología de la neutralidad ideológica de las Ciencias Sociales”. A partir de lo cual podríamos decir que el tema de la ideología comprende el aspecto económico, epistemológico y político.

En el tercer capítulo recorreremos algunas temáticas del pensamiento filosófico de Bolívar Echeverría con la finalidad de encontrar su lectura a la ideología y a la crítica de la ideología. Sobre todo, porque el autor nunca habló directamente de este tema. Entonces

³ <http://mega.bbaw.de/>

creímos conveniente iniciar este apartado teniendo en consideración su lectura a las tesis sobre Feuerbach y cómo el tema de la forma natural lo llevó al campo de la cultura. En particular, a la teoría materialista de la cultura, desde la que vislumbramos su aporte del ethos histórico en oposición a la crítica de la ideología. Aquí, nos detenemos en desmenuzar cómo Echeverría subraya el papel de la enajenación y del fetichismo desde la esfera de lo económico, de lo sagrado y de lo erótico. Posteriormente trazamos la encrucijada entre ethos histórico y enajenación para abrir el debate sobre la crítica de la ideología. Echeverría logra saltar con ello el ámbito de la ideología como conciencia falsa, manipulación de masas, propaganda política, sistema o *status quo* y subraya la importancia de la concepción de mestizaje cultural, desde donde nosotros pretendemos plantear un par de reflexiones sobre el mito.

En el cuarto capítulo subrayamos la importancia de la tradición marxista en México y esbozamos la necesidad de: 1) entender la ideología desde un sentido dialéctico, uno tal que contenga la tradición económica, social y política (proyecciones, sueños, formas de consumo) y, a la vez, la voluntad de los individuos en sociedad que esté dispuesta a ponerle el freno a la historia, 2) continuar con una crítica de la ideología, la cual, habría de distanciarse de una crítica a la ideología y pasar la franja de la ideología a la del mito, entendido este último como el signo que denota y connota, esto es, ver las cosas no sólo como mercancías en su doble sentido (Marx), sino también como significaciones artificiales, que de acuerdo con el contexto, con las asociaciones emocionales y valoraciones cubren lo social de natural. Para ello, agrupamos estas reflexiones en siete tesis: 1) El punto de partida es la realidad de la modernidad capitalista desde las relaciones enajenadas. 2) Sobre el vínculo entre crítica de la ideología y emancipación. 3) Lo que la ideología ha dejado de ser. 4) El papel de la crítica de la ideología como desmitificación. 5) La Crítica de la ideología y la crítica a la ideología. 6) De la ideología al mito. 7) La necesidad de una lectura a contrapelo de los mitos a partir de la enajenación.

Esperamos que con el presente estudio hayamos aportado algunos elementos centrales al debate sobre la ideología y la crítica de la ideología en México.

Capítulo I

Crítica de la ideología desde Karl Marx

La ley es como el cuchillo,
no hiere a quien lo maneja.
Martin Fierro

Las primeras reflexiones de Karl Marx sobre la situación política de su tiempo tienen el formato de panfleto, noticia y artículo de periódico. Pues de 1842 a 1843 el filósofo trabajó como redactor en *La gaceta Renana*. Entre los artículos ahí publicados cabe destacar: “Sobre la ley en contra del robo de leña,” en el cual Marx retoma el debate suscitado entre el parlamento y el monarca Friedrich Wilhelm IV⁴ sobre la ley de castigar a quien robe leña, sin importar el motivo o las condiciones por las que se cometa dicho acto. Sin embargo, esta ley moral que fortalece la educación de: “no quitarle al otro lo que no es tuyo” tiene un segundo fin, que es admitir la propiedad privada, el respeto a ella y solidificar el Estado como institución u organización civil.⁵ En el artículo mencionado, Marx indaga: 1) la procedencia de la propiedad privada, 2) las condiciones sociales que llevan a alguien a tomar “lo ajeno,” 3) la manera en que se realiza este acto: si se ha arrebatado a otro o si se ha tomado leña seca y tirada del piso, si esta última forma en que se toma “lo ajeno” debe llevar a la condena, 4) el vínculo estrecho entre ley y civilización: si realmente las leyes han funcionado para restablecer la organización social o, más bien, sólo para los intereses de los propietarios; si no se está equiparando la organización civil con el respeto a quienes cuentan con una propiedad y si la finalidad del monarca es proteger la riqueza. Marx denuncia que el objetivo de la ley sea delimitar la parcelación de la tierra para fortalecer la

⁴ Friedrich Wilhelm IV perteneció a los Hohenzollern, dinastía que ejerció gran poder político durante muchos años en Alemania (ca. 1841-1947) y se caracterizó por su autoritarismo. Uno de los escritores que ha ejemplificado con claridad el periodo de represión, censura y absolutismo en la gran Alemania es Heinrich Heine. Sobre todo, en *Alemania. Un cuento de invierno*. Se trata de un poema, dividido en 27 capítulos en los que el autor narra la historia, las leyendas y -con un tono satírico- la decadencia política de Alemania, una vez que el poeta se ausentó por un largo periodo de su patria. Cfr. Heinrich Heine, *Deutschland. Ein Wintermärchen*.

⁵ Mehring señala que el problema planteado por aquella ley se trataba de una cruel guerra de expropiación contra las masas populares: “de la persecución de la era capitalista en ciernes contra los últimos vestigios de la propiedad comunal sobre el suelo, de una cruel guerra de expropiación contra las masas populares; basta decir que de los 207.478 procesos criminales seguidos por el Estado prusiano en 1836, unos 160.000, o sea, cerca de las tres cuartas partes, se referían a robos de leña y a transgresiones contra la propiedad forestal, cotos de caza y guardería [...] Marx tomaba partido por los desposeídos, pero no a partir de razones económicas sino con argumentos jurídicos”. Cfr. Franz Mehring, *Karl Marx. Historia de su vida*, p. 64.

propiedad privada en pocas manos, favorecer a los propietarios de leña y frenar cualquier revuelta campesina.

Estas observaciones de Marx nos dan pauta para plantearnos cuatro asuntos de importancia actual: 1) la manera en que se va tejiendo la interrelación entre norma jurídica, intereses económicos y relaciones sociales; 2) cómo en tal proceso se pierde de vista cada esfera, de tal manera que el ciudadano sólo perciba la ley como “necesidad” civil; 3) la finalidad de las leyes que consiste en proteger la propiedad privada del capitalista y fundar un orden social basado en normas que organicen la distribución de la riqueza. Esas leyes aparecen en primer momento como bien común pero realmente refieren a un bien particular; 4) la posibilidad de una revuelta por quienes no “alcanzaron” la adquisición de algo y la necesidad del Estado de frenarla.

Entre estos puntos pensamos en la importancia de detenernos en: 1) el proceso en que se difumina la interrelación entre interés particular, económico y norma jurídica, que es la mistificación: *algo parece ser lo que no es*. Lo cual, no se debe a una manipulación voluntaria o consciente del propietario ni a una debilidad del entendimiento para acceder a lo real. ¿A qué responde entonces este proceso?, 2) ¿por qué las leyes o las instituciones que regulan las sociedades están alejadas de los intereses de los individuos, de tal manera que no responden a sus necesidades de vida? Tenemos así la interconexión de diversas esferas: económica, política, social, histórica, antropológica y cultural que paulatinamente se pierden por un lado; las formas políticas que sostienen el modo de producción capitalista y que no son percibidas a primera vista como tales por otro lado. Direcciones que están relacionadas con el campo semántico de la ideología.

Marx evidencia, desde sus primeros escritos, las contradicciones sociales generadas en la organización social capitalista y cómo éstas dan pauta a las falsas concepciones idealistas, economicistas y socialistas de la época. Posteriormente, siguiendo de cerca estos planteamientos y sin oponerse a ellos, expone en el *Capital* el proceso de mistificación en la producción y en el consumo capitalista, desde dónde lleva a cabo la crítica a la Economía Política, sin quedar anclado en el discurso economicista, en el sentido de que parafrasee el vocabulario o ciertas fórmulas económicas para comprender la realidad sin cuestionarla. A Marx no le interesa afirmar el mundo como aparece o identificarse con él, sino que plantea

la crítica en un doble sentido, externa e interna⁶ y desmitifica la forma de producción capitalista.

Al plantear la crítica, Marx corre el camino de la negación de la forma de producción capitalista, esto es, de la des-mistificación, de la no-identidad. Trayecto presente con mayor nitidez en el *Capital*. Con esto, no pretendemos escindir el pensamiento de Marx, pero sí queremos enfatizar que el tema de la mistificación fue abordado con matices distintos a lo largo de su vida. Aquello que en sus primeros escritos aparecía esbozado a modo de intuición, como lo aludimos en su artículo “Sobre la ley del robo de leña”, fue volviéndose más nítido en sus escritos posteriores a los *Grundrisse*. Una vez que Marx leyó a los economistas ingleses, sus concepciones adquirieron una base concreta en el mundo social. Digamos que Marx fue explorando y profundizando con amplitud su materialismo.

En este apartado atendemos al problema de la interconexión entre proceso de producción y circulación capitalista⁷ que corre en paralelo con el ideológico, la relación de la estructura-superestructura y cómo en ese mismo proceso se da la mistificación, la cual no puede ser reducida a un asunto epistemológico. Por lo mismo, no homologamos ideología con conciencia falsa (vista sólo desde la veta del conocimiento). Existe una relación entre mistificación, enajenación, fetichismo e ideología, a partir de la cual puede rastrearse el sentido de la crítica de la ideología, la cual refiere en Marx a la desmitificación de la Economía Política. Con esto, no tratamos de encontrar la verdad oculta detrás de la

⁶ *La Sagrada Familia* es una obra escrita por Engels y por Marx, que en principio titularon: *Crítica de la crítica crítica* como respuesta a los escritos de los hegelianos de izquierda. Marx concibe dialécticamente el papel de la crítica, la cual, para ser tal debe ser externa e interna. Esta reflexión la deducimos a partir de dos comentarios inscritos en el texto mencionado. Marx objeta que el ensayo de Proudhon: *¿Qué es la propiedad?* sea crítica de “la economía nacional desde el punto de vista de la economía nacional”. Cfr. Karl Marx, *La sagrada familia*, p. 48. Con esto, Marx rechaza que la crítica sólo deba ser interna, es decir, que critique algo sin salirse del marco de trabajo o que emplee el mismo vocabulario sin ponerlo bajo cuestión. Más adelante, en esa misma obra, Marx objeta que el papel de la crítica crítica sea buscar “las condiciones de existencia de ese todo por fuera de ese todo. La especulación crítica permanente fuera del objeto que pretende tratar”. *Ibidem*, pp. 52, 53. Esto es, Marx va en contra de una crítica especulativa, inclinada a cierto idealismo. La crítica para Marx –esbozada ya en este texto temprano- tiene que ser externa e interna, lo que en el *Capital. Crítica de la economía política* concebirá como dialéctica. Sobre esto, se recomienda atender a las reflexiones del capítulo cuarto de este trabajo.

⁷ Uno de los autores que también ve con gran minuciosidad la relación entre el proceso de producción y de circulación es Alfred Schmidt, quien comenta que estos se interrelacionan, compenentran y falsifican constantemente. Alfred Schmidt, “Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie,” p. 41.

apariencia sino *la trabazón interna*,⁸ la manera en que confluye: el proceso de producción-circulación capitalista con las relaciones sociales cosificadas, la política y cultura fetichista. Para comprenderlo, pensamos que lo mejor es exponer brevemente -tomando en consideración los puntos importantes de Marx de la forma de producción capitalista- cómo se genera el proceso de producción y consumo en una circulación simple -con el fin de aclarar que el proceso de producción capitalista no existió desde siempre en la historia de la humanidad, a pesar de que estén presentes formas antediluvianas desde la época homérica,- estudiar el proceso de producción y circulación realmente capitalista y sus formas mistificantes: ¿cómo se transforma el valor de fuerza de trabajo en precio?, ¿la plusvalía en ganancia?, ¿el tiempo de trabajo invertido en salario?, ¿el capital en interés? y ¿la tierra en renta de suelo?; ¿cómo entonces la ideología en tanto *proceso*⁹ de mistificación no puede reducirse a falsa conciencia o a entenderla sólo en la esfera de la epistemología? Además, damos un paso más al atender a las preguntas: ¿cómo hemos interiorizado las contradicciones del capitalismo?, ¿cómo éstas influyen incluso en nuestra percepción y en nuestro comportamiento, llevando al hombre a tomar lo aparente por real? No es solamente cómo se da el proceso de producción y circulación capitalista y las contradicciones que genera su ciclo (lo que nos colocaría en el nivel de la Economía Política) ni la lectura crítica a ello (lo que Marx hizo en un primer momento con la crítica de la Economía Política y que nos conduciría a realizar un resumen de su pensamiento), sino las relaciones sociales que se

⁸ Tomamos este término a partir de la carta que Marx le escribe a Engels el 27 de junio de 1867 en la que expone la finalidad de su proyecto al escribir el *Capital*: “[se trata de] saber *cómo se transforma el valor* de la mercancía en su *precio de producción*, para cuyos efectos 1) *todo el trabajo aparece como retribuido* bajo la forma de salario; 2) en cambio, el trabajo excedente o la plusvalía reviste la forma de un *recargo de precio*, bajo el nombre de interés, ganancia, etc., *sobre el precio de costo* [...] La solución del problema presupone: I. el haber estudiado *cómo se transforma el valor de un día*, por ejemplo, de *fuerza de trabajo en el salario o precio del trabajo de un día* [...] II. [...] *Cómo se transforma la plusvalía en ganancia, la ganancia en ganancia media*, etc. [...] Entonces se demostrará de dónde nace la *creencia* profesada por el buen burgués y el economista vulgar, a saber: del hecho de que en sus cerebros no se refleja nunca más que la *forma* directa de *expresión* de la realidad y no la *trabazón interna* de ésta. Por lo demás, si no ocurriera sí, ¿cuál iba a ser el papel de la *ciencia*?” Cfr. Karl Marx, *Capital*, tomo 1, p. 686.

⁹ La ideología refiere a la forma aparente (*Erscheinungsform*) de las cosas, a la manera fija (*Festigkeit*) en que concebimos las relaciones sociales, relacionado con los modos de producción (*Produktionsweise*) capitalista en una determinada sociedad. La ideología no es un producto subjetivo sino social (*soziales Produkt*). No obstante, creemos necesario estudiarla como proceso (con el fin de hacer énfasis que no es un tema cristalizado o hacer de la ideología una concepción ideológica, en sentido peyorativo). El proceso implica devenir, movimiento dialéctico, conflicto, discontinuidad, cambio y diferencia.

forman. Relaciones sociales que implican cómo los sujetos interiorizan las contradicciones y se muestran en su comportamiento, incluso cotidiano.

En lo siguiente, retomamos el planteamiento de Marx en torno a la ideología y a la crítica de la ideología. Al final, dejamos algunas aristas a debatir sobre ello que serán retomadas por dos filósofos mexicanos importantes: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría.

I. Praxis como producción

1. La vida como proceso de producción

Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, dass der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefasst wird; nicht aber als sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis; nicht subjektiv.¹⁰
Marx

La mayoría de las investigaciones en torno al pensamiento de Karl Marx suelen separar los Escritos de juventud de los de madurez. Esto responde a cierta intención pedagógica de acercarse al pensamiento del filósofo con mayor claridad y entender la relación entre momento histórico y desarrollo conceptual.¹¹ Aunque aquí habría de preguntar si en estos investigadores no ha permeado el prejuicio del positivismo, en tanto creen que la segmentación fortalece el conocimiento “original”. También puede suceder que esta división siga un sentido político. Sobre todo, cuando se dice que el primer Marx fue más filosófico que el segundo o que este último tendió más al aspecto económico,¹² que no existe

¹⁰ “La deficiencia principal de todo materialismo anterior (incluido el de Feuerbach) es que el objeto [*Gegenstand*], la realidad, la sensibilidad [*Sinnlichkeit*] sólo se comprende bajo la forma de Objeto [*Objekt*] o de percepción [*Anschauung*]; pero no como actividad sensorialmente humana, como praxis; ni subjetivamente”. [La traducción es nuestra]

¹¹ Por ejemplo, Enrique Dussel divide el pensamiento de Marx en cuatro grandes etapas para comprender el desarrollo de su obra. Él mismo comenta que lo hace con fines meramente pedagógicos. Cfr. Enrique Dussel, “Sobre la juventud de Marx (1835-1844). A propósito de una traducción reciente” en *Dialéctica*, p. 163.

¹² El marxismo soviético leyó las obras de Marx sólo desde la veta de la economía para subrayar que el filósofo “propuso” una sociedad igualitaria basada en leyes económicas y científicas de producción. Sin embargo, uno de los errores de dicho marxismo fue -cayendo en el mismo que los economistas políticos- centrarse sólo en la *empíria*, en la economía, dejando de lado el asunto de la política, antropología, filosofía. En suma, sin atender a las diversas esferas que atraviesan y que construyen al ser humano. Aún más, Marx no propuso un modelo de sociedad a seguir. Su proyecto se inscribe en la crítica -lo que algunos autores han llamado también: la negación- que refiere a la búsqueda de formas sociales para una vida más emancipada, y en tanto busca, cuestiona las formas anteriores.

un puente entre uno y otro y que el Marx más importante es el de madurez, en tanto deja de lado temas filosóficos como el de la enajenación o el del fetichismo.¹³ Cuando en realidad lo que apuntan estos autores es a quitar un ingrediente teórico y radical al planteamiento de la praxis revolucionaria del joven Marx. Para nosotros es importante leer el proyecto de Marx en su conjunto por un lado¹⁴ y subrayar las tesis sobre la ideología y la crítica de la ideología, esbozadas en los Escritos de juventud que poco a poco o conforme a la vivencia de Marx y su dedicación a la Economía Política se volvieron más materialistas en los Escritos de madurez por otro lado. Con esto, subrayamos que Marx en los textos posteriores a los *Grundrisse* -que no se oponen a los primeros, sino que los complementan- explica las concepciones invertidas con base en el mundo social concreto. Así, al tratar el tema de la crítica de la ideología, más que enfocarnos al problema epistemológico de ¿por qué las cosas no coinciden con las representaciones?, estudiamos ¿cómo el mundo social concreto (capitalista) genera tales “ilusiones”?

El materialismo de Marx habría que deslindarlo del: 1) materialismo *mecanicista*, el cual, toma los fenómenos sociales y políticos en su forma empírica, dada o cristalizada, los explica de manera sucesiva. Sostiene indirectamente una historia progresista y cierto determinismo natural, social y político; 2) materialismo *empírico*, que asume lo otro como objeto, dispuesto a ser comprendido o explicado necesariamente por la razón. Deja de lado las otras realidades que configuran al sujeto, como las emociones o las sensaciones. Esta postura la toman los economistas al momento de hablar sobre las contradicciones sociales capitalistas, pues tratan a éstas acríticamente. Por ejemplo, no se preguntan por el origen de la propiedad privada, la aceptan y a partir de ella construyen sus reglas o fórmulas, como

¹³ Por ejemplo, Althusser dividió el trabajo de Marx en dos fases. En la primera tomó las obras tempranas y la llamó: de juventud, caracterizada por su sentido filosófico e idealista. En la segunda se quedó con las de madurez, especialmente con el *Capital* donde, a su juicio, se podía percibir un Marx más científico. El filósofo francés en “Advertencia a los lectores del libro 1 de El capital” (1969) aconsejaba iniciar la lectura del *Capital* en la Sección II después del capítulo del “fetichismo de la mercancía y su secreto”. Con ello, pretendía romper cualquier puente entre los escritos tempranos (que también consideró como hegelianos) y los de madurez, entre el tema de la enajenación y el del fetichismo. Cfr. Althusser, *Escritos*.

¹⁴ Es importante subrayar aquí la lectura que tienen Alfred Schmidt y Adolfo Sánchez Vázquez de Marx, sobre todo del *Capital*. Los autores ven cómo en este texto queda unida la ciencia o el aspecto teórico y el cambio revolucionario o la praxis. No es casual incluso que Sánchez Vázquez titule una de sus obras más importantes como “Ciencia y revolución”, la unión entre dos esferas que para ojos de un positivista como Althusser eran inconciliables. Dicho sea de paso, el filósofo español contraargumentó en este texto las principales tesis de Althusser que apuntaban a un teoricismo. Para seguir esta última discusión se puede ver el segundo capítulo de este trabajo.

podría ser la manera en que se tendría que distribuir la tierra en ciertas sociedades y quiénes tendrían el derecho de poseerla. La Economía Política sólo se interesa en los problemas técnicos que se desprenden de la producción y reproducción cuantitativa del sistema capitalista. Para ella, el ingreso neto de una nación es la riqueza del capitalista y en ningún caso refiere a la ganancia del trabajador; 3) materialismo de *Feuerbach*,¹⁵ pues a ojos de Marx, Feuerbach comprende la realidad sólo en la forma de Objeto (*Objekt*), deja de lado la historia y las significaciones culturales de las sociedades. Pues, cuando Feuerbach explica el motivo de la creencia religiosa, lleva la aclaración a un antropomorfismo (que el hombre otorga sus cualidades a un fetiche, con el tiempo éste cobra vida y somete a los individuos) y, con ello descuida los matices o códigos sociales que llevarían a formular la pregunta: ¿por qué ciertas sociedades en lugar de dar utilidad a un manto y cubrir a gente, lo protegen del polvo en un templo para adorarlo?; 4) materialismo dialéctico del marxismo *soviético* o DIAMAT, el cual sostiene un vínculo entre el desarrollo de la naturaleza y el de la historia, como tal, el hombre debe someterse al proceso lógico impuesto, confiando que la dirección natural de la sociedad avance a un estadio mejor. Sólo es cuestión de que las fuerzas productivas se desarrollen por sí mismas. A partir de esta tesis la sociedad soviética defendió la industrialización sobre la base de producción nacionalizada y la propiedad estatal.¹⁶

En cambio, Marx parte de lo material en su constante devenir, en el cual, se interrelaciona el sujeto y el objeto, lo ideal y material, lo teórico y lo práctico. Desde el texto “Crítica a la dialéctica de Hegel y a su filosofía en general”,¹⁷ Marx propone leer la relación entre materialismo e idealismo en términos de unidad diferenciada, esto es, ambos no

¹⁵ Aunque aquí valdría la pena recuperar la lectura de Alfred Schmidt sobre la influencia que Feuerbach tuvo en el materialismo de Marx, y cómo el filósofo de Frankfurt, a contracorriente de muchas interpretaciones sobre la relación entre la filosofía de Feuerbach y de Marx, comenta la importancia que tuvo el primero en la conformación del materialismo dialéctico del segundo. Cfr. Alfred Schmidt, *Feuerbach o la sensualidad emancipada*.

¹⁶ Herbert Marcuse realizó un estudio profundo al marxismo soviético. Sobre todo, cómo las tesis filosóficas de este último tuvieron repercusión en la regulación política del socialismo real. El ensayo de Marcuse nos hace comprender que el marxismo soviético no estuvo muy alejado de los presupuestos del capitalismo y de una fe en el progreso. Cfr. Herbert Marcuse, *El marxismo soviético*.

¹⁷ A pesar de que Marx se aleja del idealismo conforme profundiza en el estudio de la Economía Política, conservará el sentido revolucionario del método dialéctico de Hegel. Para ver desde dónde se entiende la dialéctica en Marx -su relación con la hegeliana- y en autores cercanos a esta perspectiva, como Alfred Schmidt. Cfr. Karla Sánchez Félix, “El materialismo dialéctico de Alfred Schmidt” en Stefan Gandler (coord.), *Teoría crítica. Imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, pp. 205-220.

pueden asimilarse por separado.¹⁸ Años más tarde, Marx deja esta nomenclatura idealista. Sin embargo, para él lo ideal y real, teórico y práctico se dan a la par, a pesar de que en ella predomine lo concreto -como lo alude en su primera tesis a Feuerbach- que la realidad como actividad o praxis humana es la acción vital del hombre, lo que implica: producir o crear en toda su pluridimensionalidad. La praxis como creación, actividad humana, apunta en Marx a dos sentidos. Primero, a la necesidad del ser humano de reproducir, crear bienes para consumirlos. El hombre se produce y autoproduce en ese proceso. Segundo, a la capacidad que tiene el hombre de transformar u organizar el mundo dentro de su *polis*. En otras palabras, a organizarlo políticamente. Ambos sentidos no están escindidos, pues la producción como creación y posibilidad de realización implica también una forma de organización social y política. Sin embargo, con fines meramente expositivos, partimos del primer sentido, la praxis como producción material para continuar con el segundo: la praxis política.

1.1 La praxis productiva

En 1844 Marx rompe con los jóvenes hegelianos de izquierda, deja su trabajo como redactor de la Gaceta Renana y es exiliado a París por las presiones políticas del gobierno alemán. En París se relaciona con los miembros de la Liga de los Justos, lee el *Esbozo de una Crítica de la Economía Política* de Engels y, tras el encuentro con éste, empieza un estudio más profundo de las teorías económicas de los ingleses. En ese año escribe los *Manuscritos Económicos Filosóficos*, conocidos como los “Manuscritos del 44”, donde asienta la importancia de la producción en la vida del hombre, a la cual coloca incluso como diferencia específica frente al animal. Aunque existan seres vivos que engendren productos, como la gallina que produce huevos o el árbol, manzanas, el proceso de producción en estos casos no es tan complejo, no media entre ellos una herramienta ni ellos hacen una proyección o fines antes de su ejecución, como acontece con el ser humano. El animal desde su

¹⁸ Otro autor que ve con gran atino dicha interrelación es Jorge Juanes, quien afirma que: “El *Capital*, por ende, no es el simple compendio de la transcripción inmediata de los resultados de la investigación; lo concreto real apprehendido en estado bruto no da lo concreto pensado, ni tampoco el efecto de la aplicación sobre dichos resultados de un método acabado. Lo concreto pensado no es algo formal que se sostiene sobre sus propios fundamentos al margen de lo concreto real, base y condición material de su posibilidad. El *Capital* es el resultado de la unidad compleja e interior de ambos, determinado en última instancia por lo concreto real”. Cfr. Jorge Juanes, *Marx o la crítica de la economía política como fundamento*, p. 64.

corporalidad crea algo, responde a su instinto de hambre y come lo que encuentra en su entorno para saciarse, vive y se reproduce satisfaciendo de una forma inmediata su necesidad.

En cambio, el hombre no sólo come los productos que se le aparecen, como las frutas o verduras que puede tomar de un árbol, sino que, con su fuerza de trabajo,¹⁹ ayudándose de las herramientas o instrumentos, transforma las materias primas en productos para consumirlos y satisfacer de diferentes maneras sus necesidades. Produce con base en un fin que dirige su actuar. Pero este fin “se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su vida material. El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir”.²⁰ La comida para el hombre, antes de ser consumida, pasa por un proceso de producción que se va haciendo cada vez más complejo o diverso de acuerdo con el grupo de individuos que se integre a su alrededor al momento de crearlo. El hombre, paralelo a su socialidad e instrumentos creados, inventa sus necesidades y la manera de consumirlas. En la medida en que lo haga se producirá a sí mismo y a su grupo social.²¹ Producir quiere decir integrar la naturaleza en el mundo del hombre, hacer que la naturaleza pierda su *en sí* y se transforme en un *para sí*. En ese proceso el hombre humaniza la naturaleza o, en otras palabras, configura su cultura. Aquí, es interesante mencionar una de las críticas que se le ha hecho a Marx, la cual consiste en señalar que el filósofo alemán, inmerso en la herencia moderna en que el sujeto se concibe a sí mismo como ser autoconsciente, capaz de hacer lo que quiera con sus creaciones, no atendió a las consecuencias de: “una naturaleza humanizada”, la cual, apela indirectamente a suponer que la tierra le pertenece al hombre, como tal, puede utilizarla a su antojo.²²

¹⁹ Ciertamente es que el término de fuerza de trabajo y la distinción entre trabajo abstracto y concreto la hace Marx hasta el *Capital*, pero no pensamos que erremos al introducir este concepto desde sus reflexiones de juventud, pues lo hacemos con el fin de aclarar este asunto.

²⁰ Karl Marx, *La ideología alemana*, pp. 12.

²¹ “Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción”. Cfr. *Ibidem*, pp. 12, 13.

²² Las posturas que sostienen este argumento se basan en que: 1) Marx desatendió la contribución de la naturaleza externa cuando asignó el origen de todo valor y toda riqueza al trabajo. El proceso de producción y reproducción, referido a lo natural quedó en segundo plano. Con ello, favoreció la destrucción de la naturaleza

No obstante, Alfred Schmidt²³ puntualiza ante esto que en Marx existe una visión dialéctica de la naturaleza, inmersa en su concepto de intercambio orgánico y que posiblemente dicha concepción tiene su antecedente en F. Schelling: 1) La que acabamos de mencionar, la naturaleza social, como momento de la praxis humana. La naturaleza está mediada por el hombre por su fuerza de trabajo y por el empleo de una herramienta. La ha transformado en una segunda naturaleza. “Lo que distingue a las épocas económicas unas de otras no es lo que se hace sino el cómo se hace, con qué instrumento de trabajo se hace”.²⁴ 2) Existe a la vez, o Marx está consciente de la naturaleza externa o presocial, la cual no está medida por la fuerza de trabajo, como el agua o el aire. Cada elemento tiene un valor de uso en potencia. Existe independientemente de la conciencia y voluntad de hombre.

practicada -y poco- criticada en el socialismo real y en los diversos marxismos. 2) Marx hizo del desarrollo de las fuerzas productivas el vector principal del progreso. Para justificarlo, citan el epígrafe de la Introducción a *la Contribución de la Crítica de la Economía Política*: “En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes [...] con las relaciones de propiedad 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 [...] una formación social jamás perece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente [...]” Cfr. Karl Marx, *Introducción general a la Crítica de la Economía Política*, p. 67. Pero ya veremos que estos argumentos sólo ven de manera parcial el problema.

²³ Contra la idea de que Marx favoreció la destrucción de la naturaleza, Alfred Schmidt comenta la importancia que para el primero tuvo el concepto de intercambio orgánico (*Stoffwechsel*). Pues, no sólo el hombre humaniza la naturaleza, sino que también la naturaleza naturaliza al hombre en el proceso de producción y consumo. Se trata de una ida y vuelta que debe tenerse en cuenta, si no se quiere seguir justificando el despojo o la explotación. De ahí también, el desarrollo de Schmidt de un materialismo ecológico, el cual: “[...] capta que la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción está envuelta y sustentada por una dialéctica elemental de tierra y ser humano [...] Mucho se ganaría si la humanidad, renunciando a un crecimiento ilimitado, pudiera prepararse para vivir venideramente en mejor armonía con el sistema de la naturaleza”. Cfr. Alfred Schmidt, “Prólogo” en Stefan Gandler (coord.), *Teoría Crítica. Imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, p. 191. La dialéctica entre tierra y ser humano la interpretamos desde tres aristas: 1) la necesidad de que la sociedad busque otras formas de producción o una técnica no capitalista frente al desastre natural que está causando la técnica fosilizada y se organice de acuerdo con una producción y consumo de bienes en los que predomine el intercambio del valor de uso, 2) como reconciliación entre hombre y naturaleza, una concepción desarrollada no por el romanticismo alemán, sino por Horkheimer en *Crítica a la razón instrumental*, que responde a la necesidad que el hombre se emancipe de la opresión que genera el proyecto de civilización. 3) Reconocer la reciprocidad que se da entre la naturaleza y la sociedad en la realización de la producción y del consumo, dejando de lado los valores pragmáticos y liberales. Aunque aquí, si no queremos ser tan ingenuos, tendríamos que volver a preguntarnos por el tipo de relación que podemos entablar con la naturaleza en la modernidad capitalista, esto es, ¿es posible que el hombre deje de cometer *hybris* en su relación dialéctica con la naturaleza y en la construcción de su cultura?

²⁴ Karl Marx, *Capital*, tomo I, p. 132.

En la *Crítica al Programa de Gotha* Marx comenta que la fuente de toda la riqueza concreta es la naturaleza como fuente de valores de uso. La naturaleza externa participa en la formación de verdadera riqueza que no son los valores de cambio sino los valores de uso. “El trabajo *no es la fuente* de toda la riqueza. La *naturaleza* es tanto la fuente de los valores de uso (¡y sin embargo de tales valores está hecha, en efecto, la riqueza objetiva!) como el trabajo, que es por sí mismo la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo humana”.²⁵ Marx reconoce la importancia de la naturaleza externa,²⁶ sabe que ésta tiene un límite y es necesario que el hombre la cuide de los estragos provocados por el capital. Pues, la producción capitalista destruye la salud física de los obreros urbanos (sea por el estrés que el trabajo ocasiona a sus cuerpos o la contaminación a su salud), la vida espiritual de los trabajadores rurales, el intercambio natural (*Stoffwechsel*) entre hombre y tierra, esto es, la fertilidad duradera del suelo, haciendo cada vez más difícil la restitución del suelo de los ingredientes que se le arrebatan y que se usan bajo la forma de alimentos, vestido y minerales. Sin embargo, la producción capitalista -al transformar las condiciones en las que se produce este intercambio- obliga a la naturaleza a restablecerse bajo la forma del desarrollo del hombre.

En primera instancia *parece* que el objetivo de Marx es evidenciar la lógica destructiva de la acumulación ilimitada del capital, criticar el desarrollo progresista de las fuerzas productivas capitalistas, el aparato técnico productivo capitalista, apelar por la reducción de la jornada de trabajo y el crecimiento del tiempo libre.²⁷ En segundo momento, y cada vez más, la praxis como producción refiere al momento en que el hombre

²⁵ Karl Marx, *Crítica al Programa de Gotha*, p. 35.

²⁶ “Al crecer de un modo incesante el predominio de la población urbana, aglutinada por ella en grandes centros, la producción capitalista acumula, de una parte, la fuerza histórica motriz de la sociedad, mientras que de otra parte perturba el metabolismo entre el hombre y la tierra; es decir, el retorno a la tierra de los elementos de ésta consumidos por el hombre en forma de alimento y de vestido, que constituye la condición natural eterna sobre que descansa la fecundidad permanente del suelo. Al mismo tiempo, destruye la salud física de los obreros”. Karl Marx, “Maquinaria y gran industria” en *Capital*, tomo 1, pp. 422 y 423.

²⁷ Hay autores que a partir de esta crítica al progreso o a la civilización han desarrollado la necesidad de construir un socialismo que integre la importancia de la naturaleza externa. Michael Löwy habla incluso de ecosocialismo. En su libro que lleva dicho título, comenta Löwy que: “el desafío está en reorientar el progreso para volverlo compatible con la preservación del equilibrio ecológico del planeta [...] Lo que no sólo implica el reemplazo de formas de energía destructivas por fuentes de energía renovables y no contaminantes, como la energía solar, sino también una transformación profunda del sistema productivo heredado del capitalismo, así como del sistema de transportes y del sistema del habitar urbano... el proyecto socialista apunta no sólo a una nueva sociedad y a un nuevo modo de producción sino también a un nuevo paradigma de civilización”. Cfr. Michael Löwy, *Ecosocialismo: la alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*, p. 74.

humaniza la naturaleza. Al configurarla para sí, la altera, comete *hybris* y al mismo tiempo construye su cultura. Se trata de una compleja relación entre hombre y naturaleza que necesariamente habría de verse desde su sesgo dialéctico como puntualmente lo sentenció Walter Benjamin: *todo documento de cultura es un documento de barbarie*.²⁸

Marx se enfoca en el primer y segundo sentido de naturaleza²⁹ en el *Capital*. Incluso, subraya que entre ésta (en su amplitud) y el hombre se da un constante intercambio orgánico, una interrelación necesaria en la producción y en el consumo. El hombre, sólo con la posibilidad que le da la naturaleza, construye su vida, se organiza social, cultural y políticamente. La producción no sólo es diferencia específica del ser humano, sino que también es un proceso con un desarrollo histórico, social y cultural. No se puede pensar en la producción individual, necesariamente existe un grupo que se organiza para solventar las necesidades, consumirlas y producirlas. Cada época va caracterizándose por los productos que se producen y consumen,³⁰ los instrumentos que intervienen en dicho proceso,³¹ la forma en que los emplean. Incluso, el tipo de producción está ligado al desarrollo de las instituciones jurídicas, una forma de gobierno, un tipo de organización social, basada en la agricultura, ganadería, manufactura.

Los economistas políticos, como Smith, Proudhon y Ricardo, también parten del tema de la producción, sólo que la explican como proceso natural del hombre, que en su desarrollo lleva a formas de organización más complejas. Para explicarlo parten de la

²⁸ Sobre este asunto ver también el análisis que se hace de ello en el tercer capítulo de este trabajo.

²⁹ Incluso, Altvater sostiene que el concepto marxista de relación naturaleza-hombre es mucho más apropiado que otros conceptos para comprender las contradicciones y la dinámica de la relación social entre hombre y naturaleza, esto es, la relación entre economía, sociedad y medio ambiente. “La principal razón consiste en que dicho concepto permite concebir al ser humano trabajador como alguien que transforma la naturaleza y, por lo tanto, está incluido en un metabolismo de naturaleza-hombre que, por un lado, obedece a leyes de la naturaleza cuasi-eternas y, por el otro, está regulado por la dinámica de la formación social capitalista”. Cfr. Altvater, “¿Existe un marxismo ecológico?”, p. 360, 361.

³⁰ Desde esta observación de Marx, es interesante seguir la lectura de Braudel, quien clasifica las distintas formas de civilización de acuerdo con los tipos de productos que cada sociedad consume. Por ejemplo: maíz, trigo, arroz, cebada. Cfr. Fernand Braudel. *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV-XVIII, tomo I. Las estructuras de lo cotidiano: lo posible y lo imposible*, pp. 75-147.

³¹ Sobre ello, comenta Marx: “Ninguna producción es posible sin un instrumento de producción, aunque este instrumento sea sólo la mano; ninguna, sin trabajo pasado, acumulado, aunque este trabajo sea sólo la destreza que el ejercicio repetido ha desarrollado y concentrado en la mano del salvaje. El capital, entre otras cosas, es también un instrumento de producción, es también trabajo pasado, objetivado [...] el capital es una relación natural, universal y eterna; pero no lo es si se deja de lado lo específico, lo que hace un ‘instrumento de producción’, del ‘trabajo acumulado’, un capital”. Cfr. Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, pp. 5, 6.

historia de Robinson Crusoe, a quien le bastó de su ingenio y de su condición humana para sobrevivir en una isla deshabitada y producir creativamente, como una balsa, comida, vestido, en suma, confeccionar todo lo que necesitaba. Este punto de partida le parece a Marx demasiado ingenuo, pues un hombre por sí solo no puede producir, aún más, la producción no puede ser vista como una actividad abstracta o natural al individuo, es necesario tomar en consideración su aspecto histórico social. La producción económica es también producción social y política. En ella confluyen los fines e intereses de cada sociedad. Por eso, Marx subraya que el hombre es un ser social y político³² que sólo puede individualizarse en la sociedad. La historia muestra que en épocas pasadas el individuo siempre fue productor dependiente de una familia, luego de una tribu, de una comunidad. La principal tesis de Marx en los *Grundrisse* es que se debe atender a la forma de producción de los individuos *en una sociedad determinada*. Los individuos son productos de la historia. Esto significa que en cada época se dan ciertas relaciones sociales y económicas entre comunidades y entre otros países. Cada época está caracterizada por tradiciones culturales, políticas, religiosas, educativas. Pero que no son perceptibles a primera vista. Unas tijeras, un libro, un café se consumen en su valor de uso sin percibir el proceso de producción ligado a las relaciones sociales. Al tomar un sorbo de café uno no piensa que existieron personas que dieron su fuerza de trabajo, su tiempo y emplearon ciertos instrumentos para su realización; o que la manera de consumirlo ha sido distinta en diversas culturas. Por ejemplo, el maíz, el pulque o la hoja de coca tienen un significado muy distinto de consumo en México y en Perú. Los productos, la forma en que los individuos los producen en una sociedad determinada y la manera en que los consumen, suponen cierta organización social. Esto es, la formación cultural involucra ciertas relaciones sociales de producción.

Marx parte de la concepción de hombre como aquel que produce socialmente: “Las relaciones sociales están íntimamente vinculadas a las fuerzas productivas. Al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian de modo de producción, y al cambiar el modo de producción, la manera de ganarse la vida, cambian todas las relaciones sociales”.³³ Las fuerzas productivas materiales (*materielle Produktivkräfte*) refieren al aparato

³² “El hombre es, por naturaleza, si no un animal político, como entiende Aristóteles, por lo menos un animal social”. Karl Marx, *Capital*, tomo 1, p. 263.

³³ Karl Marx, *Miseria de la filosofía*, p. 68.

tecnológico de la infraestructura: a las máquinas; al modo de producción: cómo éstas son empleadas durante el trabajo, lo que configurará el tipo de relaciones que se den entre seres humanos. Esta fórmula se repitió con cierta sencillez dentro del marxismo soviético sin comprender la dificultad que trae dicha interrelación, pues no siempre se trató de un camino de ida y vuelta o progresista entre sus elementos. Dicho de otra manera. La técnica evidencia el tipo de comportamiento activo del hombre respecto de la naturaleza y el proceso de producción de la vida, ciertas relaciones sociales y representaciones espirituales, toda una dimensión cultural que se configura durante la producción de vida material, social y política. Así, cuando se produce un artículo de consumo se crea también la necesidad y el estilo de consumo.³⁴ Más aún. El desarrollo de las ciencias está impulsado por el de la producción, mas no por el entusiasmo de los individuos al conocimiento.

Por eso decíamos que la praxis como forma de producción social y económica no está separada de la praxis como forma de organización política. No es tampoco que la primera determine a la segunda. Se trata de una interrelación, ambas se suceden y configuran a la par. Hay que ver los dos lados. Es lo que pretendemos hacer en lo siguiente. Marx ve los objetos (*Gegenstände*) no en su forma fetichista, cristalizada u objetiva (*objektiv*); sabe que cada uno contiene una historia de relaciones sociales, políticas y económicas que a primera vista son imperceptibles, pero están ahí. Una forma de atender a esas relaciones y a la cosa como proceso es a través de la dialéctica,³⁵ o de ver la ambivalencia de cada concepto. De ahí que Marx emplee el término *Gegen-stand* para los objetos que contienen dos momentos simultáneos: lo puesto, de pie (*Stand*) y su opuesto (*Gegen*). Ejemplo de ello es la producción, la cual, no puede ser pensada sin su antípoda: el consumo -y a la inversa. Desde aquí, podemos entender por qué para Marx es necesario en

³⁴ No es casual la sentencia de Marx: “El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne guisada, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta del que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes”. Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, p. 12. Con “hambre muy distinta” Marx alude a las tradiciones sociales, con ello, a las diferentes maneras de vivir, de concebir el mundo y relacionarse entre sí. Sin después de esto, enaltecer el más o menos civilizado, sino que se trata de entender las diferentes formas en que se manifiesta una cultura, que trae consigo el consumo de ciertos bienes y la manera de consumirlos.

³⁵ Alfred Schmidt en su ensayo “Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie” también subraya la importancia de la dialéctica materialista, un tipo de ciencia sistemática y teórica. En oposición a concebir algo de manera en sí, neutral, como si existiese un destino natural histórico, económico y psicológico del hombre. La dialéctica no es tomada por Marx en su sentido ontológico.

los *Grundrisse* partir de la constante relación entre producción, distribución, cambio y consumo.³⁶

1.2 Producción, distribución, cambio y consumo

El tema de la producción es abordado por Marx desde dos sentidos distintos, pero complementarios: uno general y otro particular. En los *Grundrisse*³⁷ explora su sentido general, es decir, la interrelación entre producción, distribución, cambio y consumo, lo que le permite rastrear en ese mismo texto el proceso de producción no capitalista y la circulación simple en la historia de la humanidad. En cambio, en el *Capital*, Marx atiende al tema de la producción en su sentido particular, esto es, el proceso de producción del capital, o bien, el proceso de producción en la era del capital, enfocado en la generación de ganancia a partir de la explotación de la fuerza de trabajo. Aquí, Marx da por supuesto la dinámica económico social de producción, distribución, cambio y consumo expuesta en los *Grundrisse* -y por cuestiones sociales e históricas- una sociedad inserta en el capitalismo, reproduciéndolo. Con esto, Marx desglosa la función de la mercancía, la cual, tomada como resultado del movimiento de la producción capitalista contiene un doble sentido: la forma natural y la forma valor. La producción, vista entonces en su sentido general: ¿cómo se interrelaciona con la distribución, el cambio y el consumo?

³⁶ Incluso, desde la importancia que Marx da a la interrelación dialéctica entre producción, distribución, cambio y consumo puede entenderse el esquema de su magna obra: el *Capital*. Recordemos que la estructura del *Capital* atiende en el primer tomo al proceso de producción del capital, a las condiciones en las que se genera la plusvalía, la cosificación de relaciones sociales. El segundo tomo -publicado por Engels en 1885 a dos años de la muerte de Marx- alude al proceso de circulación, se analiza su ciclo, el cual incluye la rotación del capital. El tercer tomo refiere al proceso de producción capitalista en su conjunto, esto es, la producción y la circulación a la vez.

³⁷ Estos manuscritos fueron escritos entre agosto de 1857 y marzo de 1858, publicados hasta 1939-41 por el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú. La primera parte sobre el dinero fue publicada en junio de 1859 como *Contribución a la crítica de la economía política*. Los manuscritos tienen cierto nivel de complejidad por el estilo abstracto de Marx. Engels escribió una carta a Marx el 9 de abril de 1858: “El estudio de tu resumen... me ha llevado mucho tiempo; es, en verdad, un resumen muy abstracto... muchas veces me veo obligado a tomarme mucho tiempo para buscar las transiciones dialécticas, porque he perdido totalmente el hábito del razonamiento abstracto”. En 1859 Marx evaluó su carrera intelectual. Condenó sus obras al olvido a excepción de cuatro textos: *Miseria de la filosofía* (1847), *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) *Discurso sobre el libre cambio* (1848), *Trabajo asalariado y capital* (1849).

Algunos marxistas han interpretado los *Grundrisse* como un parteaguas o el eslabón perdido entre el Marx joven y el Marx maduro del *Capital*. De modo que los *Grundrisse* sean un texto en el que Marx deja de lado algunos conceptos o reflexiones que profundizará o cambiará de referencia. Después de 1850, realiza una crítica más profunda y pretende responder: ¿cómo y por qué la organización social actual (el orden social capitalista) debe derrumbarse? Marx analiza la anatomía de la producción.

Producir -visto desde su sentido general- es la actividad que desempeña el hombre al elaborar o crear una cosa. Es tanto 1) gaste de energía como 2) puesta en marcha de la fuerza de trabajo, a partir de la cual y con ayuda de alguna herramienta, crea un producto a partir de las materias primas para satisfacer las necesidades de una comunidad específica. El primer punto tiene que ver con la producción y la distribución, el segundo con la producción y el consumo. En la producción-distribución el hombre desarrolla sus capacidades humanas, en cuanto produce en ese momento, organiza sus demás actividades, los intereses y deseos grupales, lo que lleva a formas de organización cada vez más complejas, pues se involucran a más personas, se dividen las actividades y se crean organismos o instituciones.³⁸ La *distribución* refiere entonces a la manera en que se organiza la producción: determina la proporción en que el individuo participa en la creación de los productos durante el trabajo, el tipo de actividades a desempeñar, la manera en que se usará la maquinaria o las herramientas³⁹ -dependiendo del instrumento con que se cuente, del clima, de la habilidad-.

En la producción-consumo, se atiende a qué se consume en una comunidad específica, a los objetos de disfrute y de apropiación individual. La producción crea bienes, pero lo hace atendiendo a la necesidad de la comunidad, ya que el producto sólo será tal en tanto sea consumido. La producción crea un objeto para el sujeto y, a la vez, un sujeto para el objeto. En otras palabras, la producción hace al consumo: 1) da el material, 2) provoca la necesidad de productos en el consumidor e incita la necesidad de consumir ciertos productos, 3) determina el modo e impulso de consumo. Producción y consumo aparecen en cada caso como momentos de un proceso en el que la producción es el punto de partida. El individuo produce un objeto, y consumiéndolo retorna a sí mismo, pero como individuo productivo que se reproduce a sí mismo. El consumo hace a la producción de dos maneras: 1) el producto adquiere una función específica en el consumo, esto es, el vestido se hace tal sólo cuando es llevado puesto, 2) el consumo crea la necesidad de una nueva producción. El

³⁸ "Toda forma de producción engendra sus propias instituciones jurídicas, su propia forma de gobierno". Cfr. Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, p. 8.

³⁹ "El uso de la maquinaria, por ejemplo, ha modificado tanto la distribución de los instrumentos de producción como la de los productos. La gran propiedad moderna de la tierra es el resultado al mismo tiempo del comercio y de la industria moderna, y de la aplicación de esta última a la agricultura". *Ibidem*, p. 17.

consumo no sólo es el acto de adquirir algo, sino que refiere a la manera de consumirlo, aquello que está relacionado con la tradición cultural y una organización social.

Marx señala que si en una sociedad se omite la producción(-consumo) o lo que ella conlleva, por ejemplo, ¿qué bienes se producen en un grupo específico?, ¿en qué condiciones?, ¿con qué materiales?, ¿cómo en esa actividad se desarrollan ciertas relaciones sociales? y ¿de qué manera se consumen?, no se entenderá ¿por qué en una sociedad determinada se ha dado cierto modo de producción: esos productos (maíz, pulque, hoja de coca), ese modo de vivir (entre la nobleza o la pobreza), clase social de trabajo (esclavos u hombres libres), de disfrute? La Economía Política toma por dado este mundo capitalista, lo afirma y a partir de él busca la manera de repartir los medios de producción y los productos. Luego, los miembros de la sociedad separan las ramas de producción y las relaciones de producción. Con ello, la Economía Política: 1) da por natural la apropiación de la naturaleza por parte del hombre, 2) la división de trabajo: que unos sigan trabajando bajo el yugo de las reglas de otros, o que unos trabajen por más tiempo que otros. La Economía Política, al seguir la forma de producción capitalista, por mucho que modifique la distribución de la riqueza, haga una lista de los sectores merecedores de préstamos o seguros o de ayudas alimentarias, volverá al poco tiempo a las relaciones sociales de explotación, habrá un nuevo desequilibrio en la distribución. De ahí que, para Marx, la Economía Política no atiende al problema de raíz de la desigualdad. En las primeras hojas de los *Grundrisse*, el filósofo alemán, desarrolla el ciclo de la producción capitalista en su conjunto:⁴⁰ cómo se interrelacionan estas esferas con el fin de mostrar el error que se comete al partir del principio de identidad o de afirmación de este mundo o de tomarlo desde su forma aparente.

En Marx, la producción no está regida por leyes eternas de la naturaleza, independientes de su historia, de la sociedad o de individuos ni tampoco formula leyes

⁴⁰ Jorge Juanes también es de la idea que en los *Grundrisse* (1857) Marx da solución al problema de la explotación planteando en el interior de la teoría del valor-tiempo de trabajo, logra la superación crítica de la teoría del valor y, junto con ello, entre otras cosas (descubrimiento del concepto de fuerza de trabajo, descubrimiento de la diferencia cualitativa entre el cambio de mercancía, en general, y el cambio entre el capital y la fuerza de trabajo; descubrimos de la diferencia entre el valor de cambio de la fuerza de trabajo y su consumo por el capitalista en la producción, situar con precisión la relación entre el proceso de producción y el proceso de circulación) la teoría de la plusvalía". Cfr. Jorge Juanes, *Marx o la crítica de la economía política como fundamento*, p. 113.

universales -como lo hace la Economía Política que presenta a la producción independiente de la historia y separa la producción de la distribución. La producción la entienden los economistas como actividad de apropiación. Por eso, protegen tanto la propiedad privada-. El filósofo alemán muestra que la forma primigenia en las relaciones sociales es la propiedad común, la cual desempeña durante largo tiempo un papel importante.

El *cambio* consiste en la repartición de los productos de acuerdo con las necesidades individuales. La extensión del cambio estará determinada por el desarrollo y la organización de producción. En el *consumo*, los productos se convierten en objetos de disfrute, de apropiación individual, con lo cual se inaugura un nuevo proceso. A partir de esta interrelación dialéctica entre producción, distribución, cambio y consumo Marx formula un par de preguntas importantes:

¿es posible revolucionar las relaciones de producción existentes y las relaciones de distribución a ellas correspondientes mediante una transformación del instrumento de circulación, es decir, transformando la organización de la circulación? [...] ¿es posible emprender una transformación tal de la circulación sin afectar las actuales relaciones de producción y las relaciones sociales que reposan sobre ellas?⁴¹

Pero ¿cómo llevar esto a cabo, siendo que existe una conexión interna entre las relaciones de producción, distribución y circulación? De otra forma: ¿desde dónde entender el papel de la circulación? y si es posible seguir una circulación no capitalista paralela a una capitalista, sin pensar en la necesidad de una causalidad.

2. La circulación simple

Marx ensaya en los *Grundrisse* un par de reflexiones en torno al desarrollo y a las formas de organización precapitalistas con el fin de conocer el nexo real entre éstas y la circulación capitalista o si existe una relación causal entre ellas. Para él, las primeras sociedades estuvieron organizadas de acuerdo con la circulación simple, la cual refiere al proceso de producción y consumo de bienes según su cualidad, las otras se desarrollan a partir del proceso capitalista. En la circulación simple se realiza el intercambio de mercancías entre dos sujetos: el trabajador-vendedor y el comprador-trabajador. El primero crea mediante

⁴¹ Cfr. Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, p. 45.

su trabajo útil o concreto un producto que contiene un valor de uso específico, supone que otro consumirá ese bien de acuerdo con las características cualitativas. En este proceso, tanto para el trabajador-vendedor como para el comprador-potencialmente vendedor, la mercancía es un fin en sí mismo y el dinero es medio para obtenerlas. Se vende para comprar. En la circulación simple el proceso termina cuando llega a manos de su destinatario, una vez que es consumido como valor de uso. Los trabajadores agregan un valor al bien durante el proceso de producción. No necesitan el capital para iniciar el siguiente proceso.

El trabajador entrega su producto para que el comprador lo consuma. El trabajador-vendedor asume una doble función: vende y compra a otro. Así también el comprador-trabajador: compra y vende. De tal suerte que la mercancía es vista como fin en sí mismo, es tomada por su valor de uso, se la compra para utilizarla. Incluso, puede ingresar aquí el dinero como mediador de cambio, como otra mercancía y persistir en tanto valor de uso. Pues, es empleado y gastado completamente. En este tipo de circulación no se produce acumulación de riqueza. Termina cuando el valor de uso es consumido, es decir, cuando llega a manos de su destinatario como tal. La circulación simple de mercancías inicia con la venta de productos y acaba con la compra. De ahí que Marx en el *Capital*⁴² ejemplifique dicha circulación simple con la fórmula: M-D-D-M.⁴³ El cambio de mercancías es un cambio de equivalentes.

En la circulación simple, a pesar de que se ha cambiado la mercancía e invertido dinero para ello, el valor de uso persiste en las manos del poseedor de mercancías. En la circulación se da un cambio de forma de mercancía. “La misma cantidad de trabajo social materializado primero en forma de su propia mercancía, luego bajo la forma de dinero en que ésta se convierte, y por último bajo la forma de la mercancía en que ese dinero vuelve a

⁴² Esta idea se encuentra desde la *Contribución a la Crítica de la Economía política*. Libro escrito entre agosto de 1861 y julio de 1863. Marx continuó la redacción de este texto y el resultado fueron unos apuntes de veintitrés libretas conocidas como: *Teorías sobre la plusvalía*, redactadas entre enero de 1862 y junio de 1863. Hoy se conoce como el *Capital, Libro I, Capítulo VI (inédito)*, editado en 1963 por el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú. Marx mantiene por esos años la idea de escribir los seis libros programados y no acaba de dar con la forma definitiva que al final tendrá el *Capital*. Rosdolsky, *Génesis y estructura del capital de Marx (Estudios sobre los Grundrisse)*, pp. 43-45.

⁴³ “La repetición o renovación del acto de vender para comprar tiene su pauta y su meta, como el propio proceso, en un fin último exterior a él: en el consumo, en la satisfacción de determinadas necesidades”. Karl Marx, *Capital*, tomo 1, p. 107.

invertirse. Pero este cambio de forma no envuelve cambio alguno, en lo que a la magnitud de valor se refiere”.⁴⁴ Este proceso de circulación simple contiene una forma específica de trabajo o de actividad productiva, distinta -como se verá más adelante- al proceso de circulación capitalista. No obstante, es necesario detenerse en este punto en la forma que adquiere el trabajo en la circulación simple, en ésta, el trabajador crea productos con valores de uso distintos. La actividad se determina por un fin o por el modo de operar. Se trata del *trabajo útil* porque su producto es un valor de uso y el hombre se realiza al ejecutar tal actividad. En este proceso pueden ejecutarse trabajos cualitativamente distintos: sea entre el tejedor y el sastre. Pero aquí el trabajo es condición de vida para el hombre, condición independiente de todas las formas de sociedad, una “necesidad perenne y natural sin la que no se concebiría el intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza”.⁴⁵

En la circulación simple se repiten las condiciones cualitativas de la reproducción de una riqueza producida y consumida en términos mercantiles. Pero ¿cómo se da el paso de una circulación simple a otra capitalista? Para Marx, dicho paso se da en el desarrollo de las sociedades a lo largo de su historia, lo que un autor como Hobsbawm interpreta de cierto carácter progresista en Marx, como si lo precapitalista, una vez que se haya disuelto podría dar paso a la forma de organización capitalista.⁴⁶ En este punto nos parece importante subrayar las contradicciones internas del pensamiento de Marx. Por un lado, el autor -heredero de una tradición ilustrada, moderna y hegeliana- coquetea con la concepción de una historia ascendente o progresista omitiendo los quiebres que el mismo despliegue de la forma capitalista puede ocasionar en la sociedad. Con ello, pareciera que lo premoderno ha quedado sepultado en el pasado mientras que el capitalismo se desarrolla de manera pura. Por otro lado, cuando Vera Zasúlich, activista rusa, escribe una carta a Marx para preguntarle si el despliegue de las formas de producción capitalista llevaría a su colapso, tal cual había sido visto para el desarrollo de Europa y si las comunidades rusas deberían de seguir tal proceso con el fin de obtener el mismo resultado. La respuesta de Marx, después de una larga espera y casi al final de su vida, fue que cada pueblo sigue un proceso

⁴⁴ *Ibidem*, p. 113.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 10.

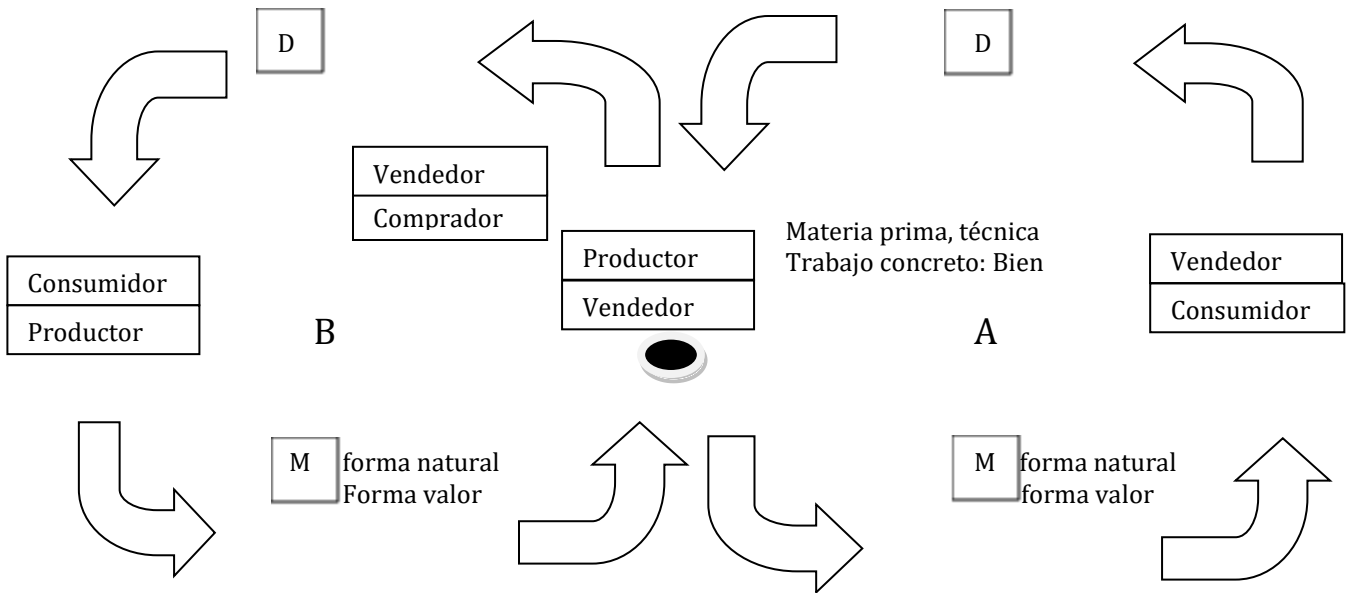
⁴⁶ Cfr. Eric Hobsbawm, Introducción en Karl Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, pp. 32-79.

distinto.⁴⁷ Aquí, está presente la duda del filósofo de Tréveris, si es posible concebir un proceso histórico lineal, como el que iría del desarrollo del capitalismo a su derrumbe o si habría otra posibilidad. Desde este lado, nos parece importante recuperar la lectura de Bolívar Echeverría, sobre todo cuando observa que el desarrollo de la civilización occidental puede entenderse como la interrelación constante entre una circulación simple y una capitalista. Pues en ella se dan elementos premodernos y modernos⁴⁸ no hay un paso lineal causal o ascendente de uno a otro, constantemente van reconfigurando los lazos sociales, la forma de organización económica y política. En este sentido, no es que la circulación capitalista sea la continuación de la circulación simple, más bien, esta última no ha cedido a las exigencias de la primera. En otras palabras, en la circulación capitalista aún operan modos de la circulación simple.

⁴⁷ *Carta de Marx a Vera Zasúlich*. Londres 8 de marzo de 1881 en Karl Marx, Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rusa, pp.60-62.

⁴⁸ Este es uno de los puntos del que Bolívar Echeverría se despega de Marx y da una lectura propia, refiere a la manera de concebir el intercambio orgánico entre hombre y naturaleza, matiza: interrelación *simultánea* y *sucesiva*. Aparentemente es una inserción de términos, pero no es así, se trata de una forma de eludir el sentido progresista, esto es, de una circulación simple a otra capitalista, de un antes incivilizado o premoderno a un después civilizado o moderno. Se trata más bien de dos movimientos que se dan en el interior del proceso de producción capitalista: “El proceso de reproducción social es, pues, siempre y en todo caso, la unidad de una acción del sujeto sobre la naturaleza y una reacción de ésta sobre él mediadas siempre, las dos, por otros elementos, los instrumentos y los objetos, los medios de la producción y del consumo. En ambas fases, tanto en la acción del sujeto como en la reacción de la naturaleza, el encuentro del sujeto con la naturaleza tiene lugar en dos niveles, que parecen corresponder a dos momentos de ese encuentro que en un cierto sentido serían sucesivos pero en otro simultáneos; primero, en el nivel propio de un momento “anterior” pero siempre presente y continuado en que el sujeto conforma o convierte a la naturaleza tanto en instrumento como en materia prima, y en segundo, en el nivel propio del momento actual y pasajero en que la usa, conformada o convertida ya en instrumento y materia prima, y la transforma efectivamente”. Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 50. Sobre este punto se puede atender al capítulo tercero de este trabajo.

Esquema. La circulación simple



3. La circulación capitalista

En la *circulación capitalista* los productos que se ponen a la venta están valorados de acuerdo no con la cualidad que pueden ofrecer a una sociedad sino con la cantidad (no importa si es útil al consumidor ni en qué medida lo podría ser). El intercambio se da en tanto la mercancía es vista en su forma de valor y en la capacidad que tiene para ser intercambiada por otra. En este sentido, interviene un comprador frente a otro en el que domina el lema: *comprar para vender (más caro)*. El comprador desembolsa dinero para volver a rembolsarlo como vendedor. La finalidad es el valor de cambio. Incluso, Marx invierte el esquema de la circulación simple (M-D-D-M) a: D-M-M-D. En este proceso se borran las relaciones personales que se dan durante el intercambio de los productos. En tanto se presupone el valor de cambio en la vida humana hay una disolución entre las relaciones humanas y aquello que produce.⁴⁹ Este proceso puede incluso reducirse a un

⁴⁹ Sobre las relaciones que se dan en esta forma de intercambio, Adolfo Sánchez Vázquez señala que: “en una actividad humana o una relación social necesaria, puesto que los productos humanos tienen que intercambiarse, deja de presentarse con su carácter humano, social, para convertirse en atributo de una cosa. El mediador no es ya el hombre sino la cosa misma que se vuelve así un mediador ajeno entre las propias cosas, entre el hombre y ellas, y entre los hombres mismos [...] todo el poder y la voluntad del hombre se concentra en esta cosa material y exterior a él, pero sin que los hombres se reconozcan en esta cosa material – el dinero- que es su mediador y su espejo... El dinero no vale porque representa a las cosas, sino que éstas sólo

intercambio de dinero por dinero. La diferencia entre el D1 y el D2 es cuantitativa. El dinero (D2) aparece bajo la forma de capital,⁵⁰ es decir, la circulación del dinero en función de capital comienza con la compra y acaba con la venta.⁵¹ El poseedor de ese dinero se convierte en capitalista. Su punto de partida y de retorno es el dinero que se halla en su persona. Sin embargo, más adelante se verá que el capital como tal no brota del proceso de circulación o atesoramiento individual, sino de la plusvalía.⁵²

El poseedor de dinero en este segundo momento de circulación se convierte en capitalista. “El contenido objetivo de este proceso de circulación –la valorización del valor– es su fin subjetivo, y sólo actúa como capitalista, como capital personificado, dotado de conciencia y de voluntad, en la medida en que sus operaciones no tienen más motivo propulsor que la apropiación progresiva de riqueza abstracta”.⁵³ Es capitalista no sólo porque su fin sea el apetito insaciable de ganar, sino porque toma el excedente de las mercancías, se apropia del trabajo contenido en ellas, con otras palabras, valoriza el valor y obtiene una ganancia de más.⁵⁴ Digamos que el capitalista compra la mercancía por un cierto tiempo y la pone a la venta, con lo que asegura el reembolso de la inversión del capital fijo, pero en su venta obtiene un tanto más. ¿De dónde sale ese sobrante? De la actividad del trabajo, la cual crea valores.⁵⁵

El trabajador produce una mercancía que contiene un doble valor. Por un lado, ésta tiene la finalidad de satisfacer alguna necesidad y por otro lado tiene la potencia de ser intercambiada por otra mercancía, contiene tanto valor de uso como valor de cambio. El

tienen valor en la medida en que el dinero las representa”. Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, “Economía y humanismo”, pp. 72-73.

⁵⁰ “El dinero que gira con arreglo a esta forma de circulación es el que se transforma en capital, llega a ser capital”. Karl Marx, *Capital*, tomo 1, p. 103.

⁵¹ “El proceso comienza y acaba por el mismo factor, por el dinero o valor de cambio, y ya esto hace que el proceso sea interminable”. *Ibidem*, p. 107.

⁵² “El capital no puede brotar de la circulación, ni puede brotar tampoco fuera de ella. Tiene que brotar necesariamente en ella y fuera de ella al mismo tiempo”. *Ibidem*, p. 120.

⁵³ *Ibidem*, p. 109.

⁵⁴ En este punto no desarrollaremos las otras formas de generar plusvalía, como el capital y la renta de suelo. Será hasta el apartado sobre la fórmula trinitaria y mistificación que hablemos de esto. Sólo mencionaremos aquí que, en la dinámica del capital, este mismo se vuelve mercancía y generador de plusvalía, ya que el capitalista financiero, a través de los préstamos e intereses puede incrementarlo. Por otra parte, el capitalista terrateniente obtiene un excedente o plusvalía a través de arrendar la tierra. Cfr. Karl Marx, *Capital*, tomo III.

⁵⁵ Sobre esta tesis, Mandel es más preciso, pues comenta: “Una diferencia básica entre los modos de producción precapitalistas y capitalistas consiste en que bajo el capitalismo el capital no sólo se apropia del plusvalor, lo produce”. Cfr. Ernst Mandel, *El Capital. Cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx*, p. 31.

trabajador como productor de esa mercancía realiza un trabajo que puede verse desde dos ángulos: como trabajo concreto en el que él mismo se realiza y produce un bien, un trabajo abstracto en el que él se enajena o se escinde de sí mismo en tanto aquello que produce es una cosa que en nada le ayuda a desarrollar sus capacidades, antes bien, lo desgasta, lo cristaliza en tanto lleva a cabo una actividad mecánica o automática. En ese trabajo abstracto, el hombre produce mercancías y en tanto acrecienta su producción, pareciera que las mercancías cobran vida, lo someten, hasta que toman el control de la distribución, del cambio, del consumo y de la producción. El trabajador no realiza su actividad con el objetivo de desarrollarse a sí mismo sino con el fin -ya determinado por la mercancía en el mercado- de producir más. Las mercancías en este punto van más allá de satisfacer una necesidad, van para intercambiarse unas por otras, en ellas se realiza el valor de cambio o se subraya un aspecto cuantitativo, más que un valor de uso. El trabajo por un lado es “la *miseria absoluta como objeto*, y por otro es la *posibilidad universal* de la riqueza como sujeto y como actividad; o más bien, que ambos lados de esta tesis absolutamente contradictoria se condicionan recíprocamente y derivan de la naturaleza del trabajo, que éste, como antítesis, como existencia contradictoria del capital, está presupuesto por el capital, y por otra parte, presupone a su vez al capital”.⁵⁶

El trabajo en la forma de producción y consumo no capitalista existe como valor de uso para el trabajador y como medio o actividad de su propio enriquecimiento. Como tal, se trata del trabajo concreto que en la actividad se consume y posibilita el desarrollo de las capacidades del trabajador. En cambio, en la producción capitalista, el trabajo toma el valor de cambio, se vuelve un medio y entre más se active, más creará valor, producirá una diversidad de mercancías, que entre más sean, más distantes estarán de su cuerpo e intereses. La actividad no sólo queda separada del ejecutor, sino que termina por oponérsele. Se podría decir entonces que en la forma de organización social capitalista subyacen varias contradicciones, una de ellas: entre más posibilidades tenga el sujeto de elegir entre una gama amplia de mercancías para satisfacer su deseo, más deseos tendrá, y a la vez, deberá sacrificarse más para saciar por lo menos uno de tantos. Desde otro ángulo. Si en algún momento se distribuyeron determinadas actividades laborales en una sociedad

⁵⁶ Karl Marx, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse)*, p. 236.

para sostener la producción-consumo común y su goce, hubo otro periodo en que no importó el placer de consumirlos sino el sacrificio de la acumulación, con ello, la promesa de la ganancia. Unos se quedaron con la fuerza de trabajo como mercancía para intercambiarla por otra más milagrosa, el dinero. Otros tomaron el dinero para perpetuar la compra de la fuerza de trabajo. El trabajo en cuanto valoriza las mercancías en el proceso de producción capitalista se conoce como trabajo abstracto,⁵⁷ destinado a incrementar la producción. En éste incluso se evapora la actividad del trabajador, se vuelve otra mercancía y sólo interesa en tanto da vida a otras, pero no en lo que se hace ni en cómo se lleva a cabo.

El tomo II del *Capital* -a pesar de haber sido un texto que Engels redactó, en el sentido de que organizó y dio forma a los apuntes de Marx- es un escrito sumamente importante si nos centramos en el tema de la circulación capitalista, ya que se desarrolla con mayor amplitud la metamorfosis del capital y su ciclo: capital-dinero, capital productivo y capital mercancía. El proceso cíclico del capital se desarrolla en tres fases: 1) el capitalista aparece en el mercado de mercancías y en el de trabajo como comprador. Su dinero se invierte en mercancía (fuerza de trabajo y medio de producción). El valor o precio de la fuerza de trabajo la paga a su poseedor en forma de salario. El capital desembolsado funciona como capital-dinero y se invierte en mercancía de valor de uso específico. 2) El capitalista consume o compra la mercancía y su capital recorre el proceso de producción. La etapa de producción es la interrupción de las dos fases de la circulación: D-M y M'-D'. El fin último de la producción es el enriquecimiento como tal. El resultado es una mercancía de valor superior al de los elementos que le dieron origen. 3) Las mercancías del capitalista vuelven a recorrer el acto de circulación.

Marx subraya que el carácter ilusorio de la circulación capitalista⁵⁸ consiste en que sus integrantes la perciban en un solo acto (D-M-P-D) y dejen de lado la rotación del capital (tiempo durante el cual un capitalista tiene que adelantar capital hasta recuperarlo

⁵⁷ “El valor es el trabajo abstracto y socialmente necesario de los productores, cristalizado en las mercancías y realizado tras una relación entre cosas en el mercado y tiene por portador material al valor de uso”. Jorge Juanes, *Marx o la crítica de la economía política como fundamento*, p. 157.

⁵⁸ “El carácter ilusorio de D-M...P...M'-D' y la interpretación ilusoria correspondiente aparecen tan pronto como esta forma se plasma como un solo acto y no como un acto que fluye y se renueva constantemente [...] todo este ciclo presupone el carácter capitalista del propio proceso de producción y como base, por tanto, este proceso de producción y el régimen social específico condicionado por él”. Cfr. Karl Marx, *Capital*, tomo II, p. 56.

valorizado)⁵⁹ y la unidad de sus tres ciclos: 1) D-M...P...M'-D'2) P...Pc...P 3) Pc...P (M'). Con ello, el sujeto olvida el motivo propulsor de la valorización del valor: acumular y hacer dinero a través de la plusvalía, que como se verá más adelante, no sólo se obtendrá de la mercancía fuerza de trabajo sino también de la mercancía capital a través del interés y de la renta del suelo.⁶⁰

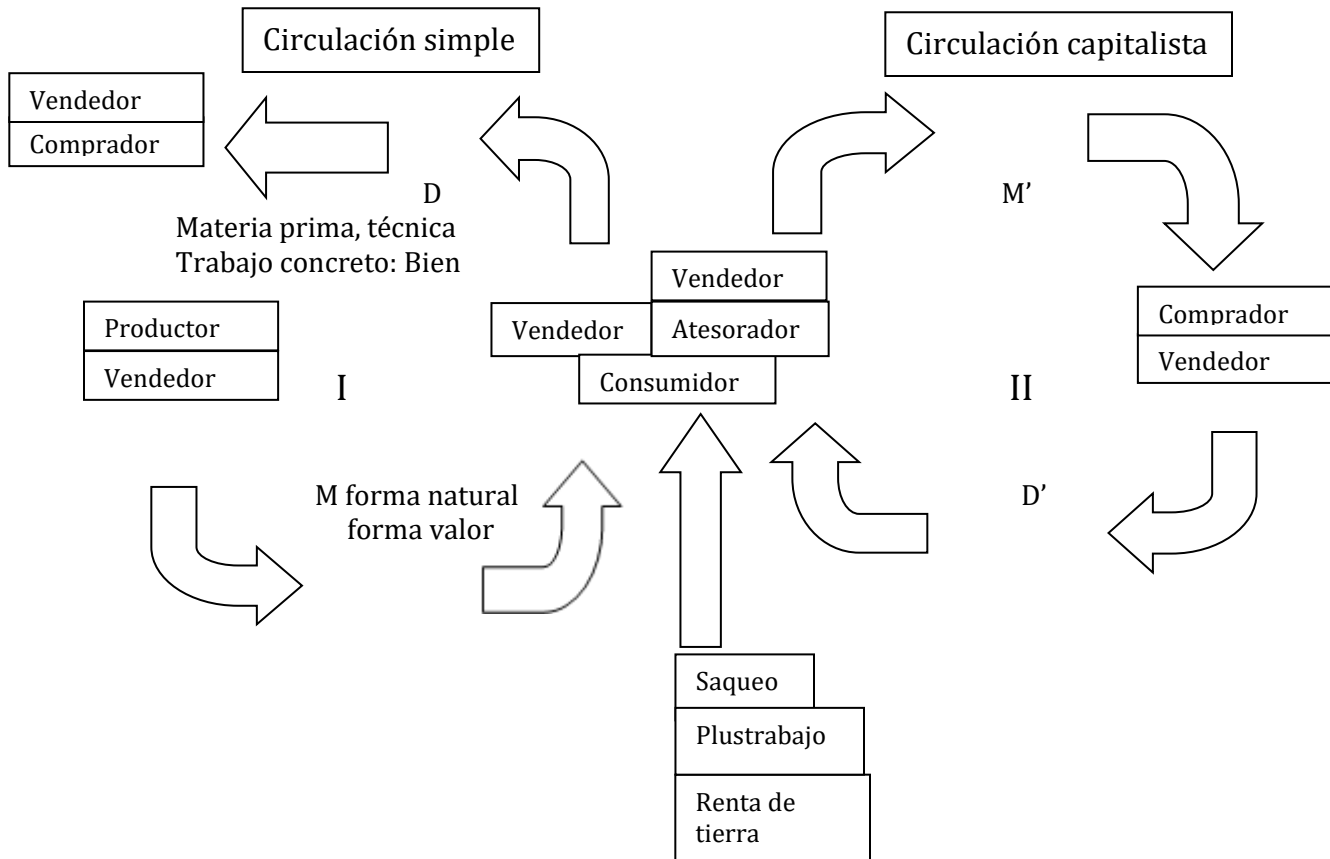
Los economistas políticos, a diferencia de Marx, no se detienen a desglosar las vetas de la circulación capitalista ni cómo el dinero se vuelve capital y cómo éste aumenta en el periodo de rotación,⁶¹ sino que parten de él y lo asumen como un hecho dado. A partir de este punto se vuelve necesario recorrer con un poco más de detenimiento el proceso de producción y consumo realmente capitalista con la finalidad de ver cómo desde esa lógica se genera el proceso de mistificación y enajenación, temas que están relacionados con el de la ideología.

⁵⁹ Aquí es muy importante la observación que hace Fischbach, de que el tiempo de circulación es un obstáculo natural del incremento del tiempo de trabajo necesario, por eso siempre hay una tendencia a reducir el tiempo de circulación, lo que a su vez lleva a la configuración del espacio de trabajo: “si el tiempo de producción es un tiempo que produce valor, el tiempo de circulación, en cambio, aparece como un ‘tiempo de desvalorización’: el tiempo durante el que el capital circula en forma de mercancías es un tiempo que, a diferencia del tiempo de producción, no produce un valor nuevo: es un tiempo perdido para el capital y su lógica de la valorización”. Fischbach, “De cómo el capital captura el tiempo” en *Marx. Releer el Capital*, p. 89.

⁶⁰ Esto le permite entender a Bolívar Echeverría que la contradicción entre el valor de uso y valor tiene su figura en el enfrentamiento del valor de la riqueza fuerza de trabajo y la riqueza capital. Cfr. Bolívar Echeverría, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre lo Esquemas de Karl Marx*.

⁶¹ Sobre esto, apunta Marx: “al desarrollarse la producción capitalista, aumenta la duración del periodo circulatorio y también, por lo tanto, el periodo de rotación en los mismos casos que el periodo de trabajo, sin relación regular entre ambos periodos”. Karl Marx, *Capital*, tomo II, p. 250.

Esquema. La circulación capitalista



II. Praxis económica y social

4. El proceso de producción y consumo realmente capitalista

En el primer párrafo del *Capital* Marx dio a conocer su punto de partida, sentido y finalidad de la obra: la riqueza.⁶² Tema que aborda desde un enfoque filosófico: “La riqueza (*Reichtum*) de las sociedades -en las que domina la forma de producción capitalista- aparece como una monstruosa colección de mercancías y la mercancía como su forma

⁶² Esta tesis también la sostiene Mandel, quien señala: “Al final del libro primero regresamos al punto de partida: la riqueza capitalista. Pero ya no la entendemos simplemente como la suma de ‘formas elementales’, un cúmulo de mercancías (aunque también es este cúmulo). La vemos ahora como el resultado de un proceso gigantesco de *producción* de valor, de *extracción* de plusvalor, a partir del trabajo vivo; como un movimiento gigantesco que constantemente revoluciona los medios de producción, la organización de la producción, el proceso de trabajo y los propios productores. La fórmula ‘capital-valor en busca de valor adicional’ se entiende ahora como el capital que organiza un proceso de autovalorización, un proceso constante que busca aumentar su propio valor a través de la unidad del proceso de trabajo y el proceso de valor incrementado”. Ernst Mandel, *El Capital. Cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx*, p. 34.

elemental. Nuestra investigación inicia, por eso, con el análisis de la mercancía”.⁶³ Si a Marx le interesa hablar de la riqueza de las sociedades capitalistas,⁶⁴ será importante saber ¿qué entiende por ella? En la producción capitalista, ésta: *aparece como una monstruosa colección de mercancías*. En un primer momento, se trata de una riqueza cuantitativa que alude a la posesión (*Besitz*), a un mayor número posible de productos creados por el hombre y del resultado de su valorización del valor -aunque quedaría abierta la pregunta si Marx en este aspecto realmente deja de lado la riqueza social natural, como disfrute de momentos o calidad de productos-.

El término riqueza (*Reichtum*) implica no sólo acumulación, sino más que eso, apropiación de algo, sea de territorio, de creencias. No por nada su filología nos remite también a reino o imperio (*Reich*), expansión y su semántica está emparentada con noble (*edel*),⁶⁵ poder (*Macht*), dominio (*Herrschaft*) y bienestar (*wohlhabend*). Cuando Marx habla de la riqueza de las sociedades en la producción capitalista, no lo hace con un fin económico. De hacerlo así, sólo atendería al estudio de la distribución de las mercancías para buscar la “igualdad” o establecer estadísticas de medición con el fin de encontrar qué sectores ganan más o son más vulnerables y cómo se podría ayudar a los más pobres. En cambio, su finalidad es filosófica y política. Para él, es importante desmenuzar que cuando hablamos de riqueza tenemos que saber: ¿para quién es tal? Evidentemente que para quienes la poseen. Pero entonces, ¿de dónde surge la riqueza?, ¿cómo se genera? O ¿gracias a quiénes se consigue esa *monstruosa acumulación de mercancías*?⁶⁶ Y ¿cuáles son las

⁶³ “Der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine „ungeheure Warensammlung“, die einzelne Ware als seine Elementarform. Unsere Untersuchung beginnt daher mit der Analyse der Ware”. (La traducción es nuestra) Cfr. Karl Marx, *Das Kapital*, p. 49.

⁶⁴ En los escritos de juventud, particularmente en *La sagrada Familia*, Marx muestra ya una inquietud por el tema de la riqueza y un interés por estudiarla de manera distinta a los economistas, quienes daban por supuesto la propiedad privada. Atisba cómo el movimiento del capital produce la pobreza, aunque sea hasta el *Capital*, cuando Marx pueda mostrar con claridad cómo se da dicho proceso. Cfr. Karl Marx, *La sagrada familia*, cap. IV.

⁶⁵ Otro autor que se dio a la tarea de rastrear la genealogía filológica de los conceptos fue Nietzsche, quien en *Genealogía de la Moral* siguió las huellas del término “bueno” y descubrió que éste se encuentra ligado a lo noble, puro, aristocracia, blanco. Significado que cambió con el judaísmo.

⁶⁶ *Monstruosa colección de mercancías*. Aquí, hago una traducción literal a *ungeheuerere Warensammlung*, porque pienso en *ungeheuer* en su doble sentido: enorme, por un lado, misterioso y terrorífico (emparentado aquí incluso con el término: *unheimlich*) por el otro.

consecuencias en el desarrollo de la sociedad de dicha forma de riqueza capitalista?⁶⁷ En este punto, el filósofo alemán profundiza en el tipo de relaciones sociales que se forman alrededor de las mercancías, la manera en que se organiza el trabajo, el consumo, el modo de consumo y atiende a las mercancías en su carácter misterioso o ambivalente, en tanto ellas pueden desde sí mismas generar más valor o autovalorizarse.

Marx subraya el papel de la mercancía como forma elemental porque: 1) ésta muestra un carácter dialécticamente ambivalente a menor escala, paralelo a la producción-consumo capitalista a gran escala. Esto es, de un lado: la producción no se entiende sin el consumo ni el consumo sin la producción. De otro lado: la mercancía es resultado de un proceso de producción y a la vez es un bien que se consumirá. 2) La mercancía se compone de su forma natural y forma valor. La forma natural refiere al cuidado con que fueron tomados los materiales para construir el producto y el proceso en que fue sometido. La mercancía contiene en cierto sentido este carácter cualitativo y de trabajo concreto. Incluso el consumo de esta mercancía puede ser el tomar su aspecto cualitativo. Pero a la vez, y cada vez más, la mercancía tiene la marca de ser creada a partir de un trabajo abstracto. La gran producción tiende a subsumir la calidad por el material desechable, barato, fabricado por un trabajo abstracto o cada vez más mecanizado. La mercancía se ha vuelto la protagonista de la forma de producción que ha subsumido las relaciones sociales a su dinámica mercantil, las ha cosificado. Más aún, se consume también con fines de intercambio. 3) En ella se da un proceso de mistificación semejante al del proceso de producción capitalista por un lado y al proceso de consumo capitalista por el otro. En otras palabras. La mercancía aparece como un objeto dispuesto a consumirse en su aspecto cualitativo o en su forma natural y en este consumo oculta las relaciones sociales que está detrás de su configuración. Pero también es cierto que, avanzada la forma de producción capitalista, la mercancía se consume en su aspecto cuantitativo. El consumo de una mercancía ya no responde a la satisfacción de la necesidad inmediata de una sociedad determinada, sino a tomarla para cambiarla por otra. Se hace de ella un instrumento

⁶⁷ Bolívar Echeverría comenta las consecuencias de la reproducción de la riqueza en su modo capitalista: es genocida y suicida al mismo tiempo. “Consiste en el: 1) perfeccionamiento de la explotación del hombre como fuerza de trabajo, implica condena de poblaciones enteras a la marginalidad, 2) perfeccionamiento de la explotación irracional de la naturaleza actual, que destruye su equilibrio”. Cfr. Bolívar Echeverría, “Apuntes sobre la ‘forma natural’ de la vida humana” (Texto inédito) en *Enciclopedia electrónica de la filosofía mexicana*.

desechable (cosa).⁶⁸ En el libro *Razón y Revolución*, Marcuse también señala el sentido filosófico que perdura en el *Capital*. Sobre todo, cuando Marx analiza el tema del doble carácter del trabajo y del valor. Es ahí cuando Marx abandona el plano de la Economía Política. Pues el trabajo para él no es sólo una actividad económica, necesaria para mantener la vida sino también una actividad existencial y medio para desarrollar la naturaleza universal.⁶⁹

4) La mercancía no se extingue en su consumo, sino que se toma como medio para intercambiarla por otra cosa. Ella misma adquiere una forma mística, metafísica, como si la mesa -parafraseando a Marx- *se incorporara sobre sus patas encima del suelo, se pusiera de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su cabeza salieran antojos extraños, como si rompiera a bailar por propio impulso*. La mesa adquiere un mayor poder sobre los hombres y conduce toda la dinámica social:⁷⁰ configura al sujeto que la consume, al modo en que la consume y la relación que establece con el sujeto, la cual, se caracteriza por estar: cristalizada. Podemos decir que, en nuestro mundo, nos relacionamos con los demás y con nosotros mismos. Percibimos todo de manera inmediata. Consumimos la mercancía, la tomamos sin reconocer que ella nos toma o nos configura, sin atisbar su poderosa fuerza de movimiento. Por ello, lo importante para Marx no es permanecer en las apariencias (*Erscheinungen*: lo primero que brilla y se nos presenta a la vista), ni en el rol del intercambio de mercancías, propio del materialismo empírico, sino en ver su *trabazón interna*, lo que implica comprender ese inmenso arsenal de mercancías en su modo dialéctico: ¿cómo aparecen? - lo que ocultan - la forma en que lo ocultan, la interrelación entre lo aparente y lo oculto, la nueva significación cultural y social que se da en la interrelación de la forma natural y forma valor. A partir de la serie de contradicciones que se generan en la modernidad capitalista ¿cuál es la importancia que tiene la mercancía en el proceso de

⁶⁸ Esta dualidad de la mercancía la interpreta Echeverría como la posibilidad de distinguir dos estratos de la riqueza social: la riqueza social natural y la riqueza del valor que se valoriza. Cfr. Bolívar Echeverría, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre lo Esquemas de Karl Marx*, p. 386.

⁶⁹ Herbert Marcuse, *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, pp. 273-287.

⁷⁰ El desarrollo del carácter misterioso de la mercancía es central en las reflexiones de Marx, presentes con gran nitidez en el libro I y III del *Capital*. El autor critica el sentido paradójico de las ciencias modernas, como el de la Economía Política, que por un lado cae en un cierto misticismo o irracionalismo cuando enaltece la mercancía y permite que ésta dirija la dinámica social; mientras que por otro lado, las ciencias modernas se jactan de continuar un proyecto racional, un método científico, capaz de dejar atrás lo religioso. Este tipo de observación crítica la subrayarán con mayor nitidez posteriormente los miembros de la Teoría crítica.

producción y consumo capitalista, más aún, en la configuración de la riqueza?, ¿cómo se da la producción y circulación realmente capitalista?

La ambivalencia de la mercancía bien puede ser vista desde su engranaje cultural que desarrollará con especial amplitud la Teoría Crítica y Bolívar Echeverría, así que de esto hablaremos en el capítulo tres. Aquí, desde Marx, atenderemos a la perspectiva de la crítica a la Economía Política. En el primer tomo del *Capital*, el filósofo alemán se pregunta por el origen de la ganancia, por el suceso histórico que marcó la distinción entre propietarios y trabajadores, entre quienes pueden invertir y comprar tierra, fuerza de trabajo, medios de producción.⁷¹ Pues, no ha sido el trabajo individual ni el esfuerzo del capitalista ni su supuesta inteligencia el que lo ha hecho rico, sino el excedente que ha robado del trabajador en forma de plusvalía. En el primer tomo del *Capital*, Marx escribe un apartado sobre la ganancia que se ha obtenido no sólo de la apropiación de la fuerza de los trabajadores, sino también de la conquista de las colonias, del atesoramiento y de aquello que Marx llamó: acumulación originaria,⁷² ésta refiere a la ganancia obtenida de los países colonizados, de haber saqueado con anterioridad otras tierras, haber tomado materias primas, salarios, instrumentos de trabajo, minerales, etc. Se trata del punto de arranque de la producción capitalista, necesaria para acelerar la escala de producción, plusvalía, capital variable y capital constante.

La acumulación es distinta al atesoramiento. La primera refiere al proceso de apartar un poco de ganancia e invertirla en capital constante (tierras, maquinaria, herramientas) y en capital variable (fuerza de trabajo) con el fin de que lo invertido pueda triplicarse con la plusvalía, generar paulatinamente más riqueza. Esta última se obtiene entonces a través de la apropiación de la fuerza de trabajo, de que ésta ponga en movimiento los instrumentos de producción e incremente los productos, en suma, la explotación. En cambio, el

⁷¹ En los *Grundrisse* y en el primer tomo del *Capital*, Marx sostiene que una característica principal del capitalista es que posee los medios de producción y dinero, con ello se apropia de la fuerza de trabajo. Sin embargo, en el escrito inédito de 1858, Marx agrega que no sólo porque el capitalista tenga medios de producción es que se apropia del trabajo y del trabajador. La exposición de su texto parte de la pregunta: ¿De qué manera el capitalista se apropia de la fuerza de trabajo, con ello, del trabajador (de su vida)?

⁷² Este tema tendrá un gran alcance para explicar el imperialismo y el colonialismo. Rosa Luxemburgo fue una de las autoras que lo señaló con ojos críticos y que debió oponerse a las posturas revisionistas de la socialdemocracia, las cuales, callaron ante la expansión imperialista de ese momento. Creemos que se debería profundizar nuevamente en el pensamiento crítico de Luxemburgo para quitarle esa referencia peyorativa de luxemburgista o espontaneista, como incluso lo hace Bolívar Echeverría en su prólogo a la *Obra completa* de Rosa Luxemburgo. Cfr. Rosa Luxemburgo, *La acumulación originaria*.

atesoramiento refiere al momento de retener y almacenar el dinero en forma de tesoro, éste permanece inmóvil, es saldo acreedor que se encuentra en capital potencial y se actualizará en manos del capitalista financiero, una vez que recupere hasta el doble por los intereses del préstamo. La plusvalía existente en forma de dinero representa una fase preparatoria para la transformación de plusvalía en capital operante. Fase determinada que se desarrolla al margen del ciclo del capital.

El capitalista, ya con dinero vuelto capital⁷³ -dinero sobrante- lo invierte en instalaciones o en renta de la tierra, materia prima, instrumentos o medio de producción (capital constante). Compra así la fuerza de trabajo (capital variable), esto es, la energía (el cuerpo) del trabajador para ponerlo andar, produzca y genere ganancia al comprador. Para que esto suceda es necesario que el trabajador se constituya como hombre libre y esclavizado a la par. Libre, jurídicamente, porque él mismo, a voluntad, firma el contrato de “mutuo acuerdo” con el capitalista. Esclavizado, porque al no poseer los medios de producción ni otra mercancía más que su cuerpo, se ve obligado a ponerlo a disposición de otro para recibir algo a cambio y, ese “a cambio” o mercancía, poderla intercambiar por otra cosa que satisfaga sus necesidades. Se firma un contrato, en el cual, el trabajador dispone de ciertas horas de trabajo, recibe un salario que aparentemente equivale a las horas trabajadas. Se habla aquí de acuerdos y no de explotación porque el vendedor cree recibir un equivalente justo a cambio de prestar su fuerza de trabajo y tomar en préstamo los instrumentos de producción⁷⁴ del capitalista, quien con su dinero compra el valor de la fuerza de trabajo y el derecho de hacerla trabajar durante una jornada. El capitalista paga el valor de un día de fuerza de trabajo y se vuelve dueño de utilizar como quiera al trabajador,

⁷³ El término de capital puede ser entendido como relaciones sociales de producción, pero también -como lo hacemos en este caso- como dinero sobrante: “El capital sólo surge allí donde el poseedor de medios de producción y de vida encuentra en el mercado al obrero libre como vendedor de su fuerza de trabajo, y esta condición histórica envuelve toda una historia universal. Por eso el capital marca, desde su aparición, una época en el proceso de la producción social. Lo que caracteriza, por tanto, la época capitalista es que la fuerza de trabajo asume, para el propio obrero, la forma de una mercancía que le pertenece, y su trabajo, por consiguiente, la forma de trabajo asalariado”. Cfr. Karl Marx, *Capital*, tomo I, p. 123.

⁷⁴ “El supuesto elemental de la sociedad burguesa es que el trabajo produce inmediatamente el valor de cambio, en consecuencia, dinero, y que, del mismo modo, el dinero también compra inmediatamente el trabajo, y por consiguiente al obrero, sólo si él mismo, en el cambio, enajena su actividad. *Trabajo asalariado*, por un lado, *capital* por el otro, son por ello únicamente formas diversas del valor de cambio desarrollado y del dinero como su encarnación. Por lo tanto, el dinero es inmediatamente la *comunidad*, en cuanto es la sustancia universal de la existencia para todos, y al mismo tiempo el producto social de todos”. Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica a la economía política. (Grundrisse)*, pp. 160, 161.

a su actividad y a su producto. Sin embargo, el trabajador no recibe el precio justo, ya que en su jornada laboral no sólo entrega al capitalista el tiempo de trabajo necesario para pagar los instrumentos prestados sino también el tiempo de trabajo excedente. El trabajador crea más valor y éste se lo apropia el capitalista. Esta dinámica de valorización del valor condena al sujeto a reproducirse sólo como sujeto valor.

Marx lee con mayor detenimiento la relación entre el vendedor y comprador, trabajador y capitalista. El primero tiene un horario fijo de trabajo, en ese bloque, ciertas horas son tiempo de trabajo socialmente necesario, tiempo en el que el trabajador pone en marcha los instrumentos de trabajo, saca mercancías que se venderán. Pero en ese tiempo específico, el trabajador consigue pagar al capitalista la renta de los instrumentos de trabajo y las materias primas. Sin embargo, sin que se vea, el trabajador rinde un tiempo de trabajo excedente, del cual, el capitalista obtiene una ganancia mayor o una cuota de plusvalía que remite a la marcha de la fuerza de trabajo, a la ganancia. Puede ser entonces, que el capitalista extienda la jornada de trabajo para conseguir mayor absorción de ganancia, a esto se le conoce como plusvalía absoluta. Bien, puede suceder que el capitalista deje igual el tiempo de la jornada de trabajo, pero invierta en el perfeccionamiento de la técnica o de los instrumentos de producción, entonces en menor tiempo el trabajador sacará el tiempo de trabajo necesario y el capitalista se apropiará de más ganancia, a esto le llama Marx, plusvalía relativa.

Así, el sueldo recibido por el trabajador representa sólo la mitad de su fuerza de trabajo. La otra parte la ha regalado al capitalista, quien gana más de lo que ha invertido sin hacer nada. Por eso, para Marx, la producción de plusvalía es la base general sobre la que descansa el sistema capitalista y el punto de arranque para la producción de plusvalía relativa⁷⁵. En otras palabras. La plusvalía es la ganancia del capitalista, apropiada de la actividad [en el proceso de producción] del trabajador.⁷⁶ El capitalista como poseedor de

⁷⁵ “La producción de plusvalía o extracción de trabajo excedente constituye el contenido específico y el fin concreto de la producción capitalista”. Karl Marx, *Capital*, tomo I, p. 237.

⁷⁶ “la creación de la plusvalía y, por tanto, la transformación del dinero en capital, no puede, como se ve, tener su explicación en el hecho de que el vendedor venda las mercancías por más de lo que valen o el comprador las adquiera por menos de su valor”. *Ibidem*, p. 116. “La plusvalía no puede brotar de la circulación, que, por tanto, al crearse, tiene necesariamente que operar a sus espaldas como algo invisible en sí misma”. *Ibidem*, p. 119. La plusvalía la saca el capitalista en el proceso de producción. De ahí, que también sea importante para el

medios de trabajo y materias auxiliares establece un contrato con el trabajador, a través del cual, compra su fuerza de trabajo para que ponga en movimiento los instrumentos y herramientas de producción. Se generen mercancías que después se pondrán a la venta. A cambio, el trabajador obtiene un salario que, aparentemente equivale al valor de su fuerza de trabajo.

Marx ve con claridad que, si la jornada de trabajo dura 8 horas, con 5 que se trabajaran serían suficientes para que el capitalista recupere la inversión. Se trata del tiempo que requiere el trabajador para producir los valores de uso de su sociedad. Las otras 3 es trabajo sobrante del que el capitalista saca un tanto más. Pero esta ganancia bien puede incrementarse si el capitalista alarga el tiempo de trabajo. En lugar de 8, 10 horas, de las cuales, no sólo 3 sino ya 5 representarán el trabajo sobrante o plusvalía absoluta. Sin embargo, puede suceder que el capitalista haya invertido en el refinamiento de la técnica, de la industria química o de la ingeniería y, a pesar de que la jornada de trabajo sea de 8 horas, el trabajo socialmente necesario se saque sólo en 4 horas. De tal modo que el capitalista obtendrá 4 horas de excedente. Esto se logra con la plusvalía relativa, siempre y cuando el capitalista pueda explotar más recursos naturales, invierta en el perfeccionamiento de instrumentos de producción. Incluso, podría ser que el capitalista mejore el método de trabajo, esto es, fomente la disciplina, la eficacia y la aptitud del trabajador, quien a pesar de que siga aplicando la misma fuerza de trabajo en el tiempo establecido, en menos tiempo recupere la inversión porque contará con medios de producción cada vez más precisos. Con ello, el capitalista estará comprimiendo el tiempo de trabajo necesario y alargando el tiempo de trabajo excedente, la plusvalía ganada para el capitalista.

En el primer tomo del *Capital*, Marx se vale de ciertas fórmulas para medir la masa de plusvalía o explotación y ofrecer estudios más “científicos” o “empíricos”. La medida está determinada por la cuota de plusvalía (la cual depende de la jornada de trabajo necesaria más un excedente) y el número de obreros simultáneamente empleados. La tasa de plusvalía es la relación entre el tiempo de trabajo excedente y el tiempo de trabajo necesario. La plusvalía se divide en varias partes, reviste diferentes formas, por ejemplo:

filósofo alemán que en la reestructuración de la forma capitalista se atiende no sólo a la distribución (como lo pensaba el economista político) sino a la producción en su conjunto (finalidad del tomo 3 del *capital*).

ganancia, beneficio comercial, renta de suelo e interés.⁷⁷ Esta última refiere al dinero que se produce a sí mismo.

El trabajador en la modernidad capitalista se limita a producir el valor de su fuerza de trabajo de acuerdo con la división social de trabajo impuesto, es decir, no puede por sí mismo crear sus medios de subsistencia sino sólo bajo la forma de una mercancía especial, controlada por el capitalista, a quien le pertenece su trabajo, su tiempo, su vida. El trabajador necesita producir una mercancía (cuyo valor cobre y rebase la suma de valores de las mercancías invertidas en su producción) y recibir dinero⁷⁸ para intercambiarlo por otras mercancías de su necesidad. Este proceso de trabajo abstracto presenta tres fenómenos: a) el productor trabaja bajo el control del capitalista, quien vigila que el trabajo se ejecute como es debido, que los medios de producción se empleen convenientemente sin desperdiciar materias primas, sin que los instrumentos de trabajo se maltraten, b) el producto es propiedad del capitalista y no del productor directo. C) El capitalista paga el valor de un día de la fuerza de trabajo, como tal, es dueño de utilizar como quiera esa fuerza de trabajo de un día. Así, el capitalista representa el trabajo muerto que absorbe el trabajo vivo del trabajador, vive más cuanto más trabajo aspira. Sin embargo, el capitalista se topa con un obstáculo: la limitación física del hombre, quien debe descansar, dormir, reproducirse, alimentarse, lavarse, vestirse. Además, se enfrenta con barreras de orden moral, como la necesidad espiritual del trabajador de orar; o de carácter social, de festejar. Por eso, el capitalista intenta derribar las barreras morales, sociales y naturales. Se apoya en la construcción de otros valores como la honradez, la puntualidad, la disciplina, eficiencia y rendimiento, los cuales fortalecerán -mas no desviarán- el desempeño del trabajador en su jornada de trabajo.⁷⁹ Aunque aquí sería preciso aclarar que no es la

⁷⁷ Karl Marx, *Capital*, tomo III, Sección primera, cuarta y sexta.

⁷⁸ El *dinero* no es un objeto sino una relación social en la forma de producción capitalista que corresponde a un modo de producción determinado: el intercambio individual. Posteriormente, esto se borra y el dinero es concebido sólo como mercancía. Incluso, aquí el dinero no sólo funciona como equivalente de mercancías o medio para que se dé el intercambio, sino que adquiere un valor. De modo que cuando el dinero se transforma en capital de acuerdo con el tiempo de trabajo, es cuando éste deja de ser valor de uso y adquiere la forma de valor que luego genera plusvalor. En el dinero, como *capital*, está implícito que: 1) el dinero está supuesto y es resultado de la circulación, 2) su autonomía es en relación negativa pero siempre en relación con la circulación, 3) el dinero es puesto como instrumento de producción, en el proceso, 4) es puesto en relación consigo mismo mediante la circulación. Cfr. Karl Marx, *Miseria de la filosofía*, pp. 41-50.

⁷⁹ Aquí es importante observar cómo los movimientos sociales que han seguido una línea abiertamente capitalista siempre han tendido a la exaltación de la actividad laboral, acompañada de la idea de que el trabajo

voluntad del capitalista la que establece un buen día los nuevos valores, normas o que esto se realice con un proyecto específico. Se trata más bien de la dinámica de las mercancías que lleva al capitalista a validar socialmente, por ejemplo, la virtud de la obediencia. En este sentido, el capitalista tampoco es libre de hacer lo que quiera. Su acción como la del trabajador está sujeta al capital o a la sutileza metafísica de la mercancía.

El papel directivo del capitalista no sólo es una función que se desprenda de la naturaleza del proceso social de trabajo como algo inherente a él, sino que es también una función de explotación en el proceso social de trabajo. La dirección capitalista es una dirección despótica y tiene dos fines: el proceso social de trabajo para la creación de un producto y el proceso de valorización del capital.⁸⁰ El capitalista es tal, no sólo porque compre algo y lo venda más caro, lo que estaría en la esfera de la circulación, sino porque se apropia de la fuerza de trabajo,⁸¹ mercancía que le proporcionará más riqueza. A partir de aquí, produce en su actividad un valor mayor, una valorización del valor que consigue gracias a la plusvalía, a la cooperación, a la división social de trabajo y a la subsunción. La cooperación⁸² es la forma de trabajo en la que participan muchos trabajadores. Pero, a diferencia de cualquier otra, estos se encuentran reunidos en un lugar común, siguen la dirección o coordinación del capitalista y desempeñan una operación de manera

ayudará a desarrollar las potencialidades del ser humano. En este caso tenemos presente el lema: "Arbeit macht frei" (el trabajo te hará libre) que utilizó como eslogan el gobierno de la República de Weimar, posteriormente el partido nacionalsocialista, hasta que lo dejaron como inscripción en los campos de exterminio, como el de Auschwitz. Teniendo este antecedente, lo raro sería que una izquierda, como grupo de personas con una postura crítica y anticapitalista, exalte también el trabajo, sin reconocer que en la forma capitalista, éste es abstracto, como tal, imposibilita el desarrollo de las capacidades humanas.

⁸⁰ "El motivo propulsor y la finalidad determinante del proceso de producción capitalista son, ante todo, obtener la mayor *valorización posible del capital*, es decir, hacer que rinda la mayor plusvalía posible y que, por tanto, el capitalista pueda explotar con mayor intensidad la fuerza de trabajo". Karl Marx, *Capital*, tomo I, p. 267.

⁸¹ Aquí es interesante revisar las observaciones de John Holloway por un lado, para quien sigue siendo importante centrarse en el tema del trabajo abstracto (e indirectamente puede leerse, de la producción), frente a las otras interpretaciones de Jean Baudrillard por otro lado, quien rompe con el modelo de capitalismo productivista. Para este último, las sociedades actuales están inmersas en la producción y consumo de signos. Creemos que más adelante sería interesante discutir cada una de estas tesis, sobre todo atender a las consecuencias políticas que cada una implica. Cfr. Jean Baudrillard, *Crítica a la economía política del signo*.

⁸² La cooperación adquiere históricamente dos características: 1) como cooperación simple, refiere a la reunión de diversos trabajadores en un sólo taller, cada uno realiza diferentes oficios independientes y, por cada mano debe de pasar el producto hasta su conclusión. 2) La cooperación capitalista es un sistema de división de la producción de un producto en diversas operaciones especiales que la integran (se trabaja al mismo tiempo en el mismo sitio para producir la misma clase de mercancías y bajo el mando de un mismo capitalista). Las actividades son ejecutadas en conjunto por la colectividad de obreros parciales.

simultánea. El empleo sincrónico de un número relativamente grande de obreros modifica las condiciones objetivas del proceso de trabajo, esto es, en éste se emplean los mismos edificios que congregan a trabajadores con sus respectivos instrumentos de trabajo. El capitalista paga por el tiempo de su uso una cantidad determinada. Pero si las máquinas llegan a usarse simultáneamente, en ese periodo de tiempo el capitalista se ahorra la renta que habría de pagar por otro lugar u otros instrumentos que se ocuparían en otro momento, obtiene así una ganancia mayor. La cooperación no sólo tiende a potenciar la fuerza productiva individual, sino a crear una fuerza productiva con la característica de fuerza de masa. De otro modo. El capitalista paga 100 fuerzas de trabajo independientes, pero no la fuerza de trabajo combinada de los 100 obreros. La cooperación está basada en la división de trabajo, potencia así la fuerza productiva del trabajo. Se produce más en menos tiempo. Se gasta menos fuerza, hay más rapidez, se crea una seguridad del obrero en el manejo de su herramienta, pues éste repite y ejecuta la misma operación. Todo su organismo se vuelve órgano automático y limitado a esa tarea. La cooperación abona así más plusvalía que el trabajo individual porque puede aumentar el número de mercancías terminadas en el mismo lapso.

La cooperación da pauta a que se dé una nueva forma de organización laboral. De la simultaneidad de una actividad se pasa a la división social de trabajo; de las manufacturas a las fábricas, éstas en la época de Marx cumplieron una función social semejante a la de los templos religiosos: ser edificios de gran respeto que conglomeraban a una cantidad amplia de personas. Las fábricas, por diversas que fueran difundían el mismo sentido de obediencia y de temor al castigo. Incluso, entre las diferentes actividades a desempeñar por los obreros -no es difícil imaginar- que entre ellos se haya generado el sentido de empatía y, a la vez, el de la competencia. La división de actividades del trabajador, de acuerdo con la lógica de la producción de la ganancia, se fue haciendo más nítida. De ser un sastre y tejedor al mismo tiempo, pronto la actividad del trabajador quedó restringida a una o a la tarea de supervisar alguna máquina. El capitalista al dividir las actividades laborales no sólo tenía por objetivo la eficacia del trabajo, sino también la justificación de ofrecer un pago menor. Aún más, la repartición de las actividades trajo consigo la segmentación en los campos de

conocimiento, la escisión del hombre (alma y cuerpo). En suma, la diferencia entre la teoría y la práctica.⁸³

Ante esto, hay que mencionar la importancia de la teoría de la *subsunción*⁸⁴ en Marx, la cual, muestra la articulación de dos procesos contradictorios en uno solo. Se trata del proceso social-natural de producción-consumo y del proceso social-capitalista de valorización del valor, o como lo desarrollamos en apartados anteriores, entre la circulación simple y la circulación capitalista. Ambos se encuentran contradictoriamente en el proceso de trabajo. Difícilmente puede verse donde inicia uno y termina el otro o que uno niegue al otro por completo. Pues, durante el proceso de trabajo, el trabajador se encarga de producir valores de uso a través de su actividad o trabajo concreto, pero al mismo tiempo que los sujetos desarrollan relaciones sociales concretas y cosificadas, el trabajador crea valores de cambio mediante el trabajo abstracto. Ante el avance de esta interrelación se vuelve más difícil entender cada una. Sin embargo, Marx desarrolla la teoría de la subsunción formal y real con el fin de aclarar este carácter ambivalente.

La subsunción formal refiere al momento en que el proceso de trabajo y el trabajador quedan bajo el control del capital, esto se da cuando la capacidad de trabajo viva y las condiciones objetivas de su realización (material de trabajo, medios de trabajo, fuerza de trabajo) se intercambian por dinero. Dinero que se transforma en capital. El capitalista alarga la jornada de trabajo y obtiene una plusvalía absoluta mayor. Subsumir formalmente quiere decir que el proceso de trabajo pasa a manos o está bajo control del capitalista. Es el capital el que manda sobre el trabajo y el capitalista quien cuida que el trabajador no libere más energía de la necesaria. Los trabajadores son subsumidos bajo formas aisladas. No son ellos quienes se reparten el trabajo, sino que es éste el que hace que surjan determinadas actividades para cada uno. Lo importante a destacar aquí es que el trabajo subsume al trabajador bajo la producción capitalista, quedando entregado al capital. Pero aún más,

⁸³ Esta tesis es punto de partida de las reflexiones de Sohn Rethel en su libro: *Trabajo abstracto y trabajo concreto*.

⁸⁴ El concepto de subsunción formal y real aparece en el libro 1 del *Capital* en el capítulo XIV cuando Marx establece la diferencia entre la plusvalía absoluta y relativa. Además, es desarrollado con mayor amplitud en los manuscritos de 1861-1863. Este término tiene importancia en la teoría de la contradicción entre proceso social natural de producción-consumo y el proceso social capitalista de valorización del valor. En "Lineamientos" (1857) Marx ve aún el proceso de trabajo incorporado en la forma capital. En los *Manuscritos* de 1861-1863 verá el proceso de trabajo como una sustancia afectada esencialmente por la forma capitalista que se encuentra posibilitando su existencia, sea desde fuera de él o desde su interior.

transforma las condiciones sociales tecnológicas. El capital pone bajo su control (subsume) el proceso de trabajo en general.

Cuando Marx desarrolla el tema de la subsunción se da cuenta de que la propia capacidad de trabajo, el tipo y modo de trabajo hacen que el trabajador se encuentre subsumido al capital. Por eso, para acabar con la forma de producción capitalista no es suficiente con la destrucción de las maquinarias por parte de los trabajadores, como de alguna manera lo habían pensado los tejedores de Silesia en 1844, tampoco la toma de control de las fábricas o instituciones ni la repartición de la renta de la tierra podían resolverlo. Bolívar Echeverría en su ensayo: “Las quince tesis de la modernidad” comenta la importancia de la teoría de la subsunción formal como aquella que nos permite ver cómo el modo capitalista, interiorizado por la sociedad, sólo cambia las condiciones de propiedad del proceso de producción-consumo y afecta los equilibrios cualitativos tradicionales entre el sistema de necesidades de consumo y el sistema de capacidades de producción; mientras que la subsunción real “al penetrar hasta la estructura técnica del proceso de producción/consumo, desquicia desde su interior –sin aportar una propuesta cualitativa alterna- a la propia dialéctica entre necesidades y capacidades”.⁸⁵

La subsunción real es explicada por Marx a partir de la plusvalía relativa, la cual procura la especialización y perfección de la técnica para que el trabajador produzca más en el mismo tiempo de trabajo y el capitalista obtenga un excedente mayor.⁸⁶ Pero este excedente trae consigo un nuevo sistema de necesidades que pareciera responder a las decisiones de los individuos sociales cuando en realidad obedece a las exigencias del capital. Cuanto más crece el capital productivo, más se eleva la división del trabajo y la aplicación de la maquinaria. Cuanto más se extiende la división del trabajo y la aplicación de la maquinaria, más se acentúa la competencia entre los obreros y se reduce su salario. El

⁸⁵ Bolívar Echeverría, *Ilusiones de la modernidad*, p. 145.

⁸⁶ El valor de las mercancías está en razón inversa a la fuerza productiva del trabajo, y otro tanto acontece con el valor de la fuerza de trabajo, ya que éste se halla determinado por los valores de las mercancías. En cambio, la plusvalía relativa está en razón directa a la fuerza productiva del trabajo, aumentando cuando ésta aumenta y disminuyendo cuando ella disminuye [...] El hecho de que la plusvalía relativa aumente en razón directa al desarrollo de la fuerza productiva del trabajo, mientras que el valor de las mercancías disminuye en razón inversa a este desarrollo, siendo, por tanto, el mismo proceso que abarata las mercancías el que hace aumentar la plusvalía contenida en ellas, nos aclara el misterio de que el capitalista, a quien sólo interesa la producción de valor de cambio, tienda constantemente a reducir el valor de cambio de sus mercancías. Karl Marx, *Capital*, tomo I, pp. 256, 257.

capital hace que el trabajo vivo sirva al trabajo acumulado como medio para conservar y aumentar su valor de cambio. El capital no es una magnitud fija, es una parte elástica de la riqueza social, fluctúa por la división de la plusvalía en renta y nuevo capital. Las potencias elásticas del capital son: la fuerza de trabajo, el interés y la tierra. El capital se encuentra en expansión, contradicción y acumulación. Marx señala que la Economía Política concibe el capital como una magnitud fija, con un grado de acción concreto.

Los economistas clásicos intentan dar la imagen de un mundo capitalista racional y no contradictorio. Pero en realidad, existe un azar entre los costos de producción (valor abstracto o absoluto) y los precios. Esta dinámica se explica en el hecho de que el capitalista al vender sus mercancías por menos de su valor social obliga a sus competidores, por la fuerza de la concurrencia, a plantar los nuevos métodos de producción. Si un capitalista puede vender barato para producir mucho con poco trabajo, el otro capitalista tendrá que ver cómo vender tan barato como él. Todo este proceso afecta a la cuota de plusvalía y a las relaciones sociales.

El segundo aspecto de la subsunción consiste en explicar el desarrollo de una técnica moderna, la cual contiene dos sentidos opuestos. Por un lado, potencia la productividad del trabajo a través de la especialización de los medios y modos de producción. Pero con ello, destruye también al sujeto o a la naturaleza. Este problema sugiere reflexionar sobre la posibilidad de una técnica postcapitalista, sobre todo, ¿cómo podría configurarse ésta desde la realidad moderna capitalista que cumpla con la posibilidad de perfeccionar los medios y modos de producción al mismo tiempo que respete el desarrollo del hombre y de la naturaleza?, ¿es posible que este tipo de técnica postcapitalista -desarrollada en el terreno de la modernidad capitalista- pueda frenar la barbarie que trae consigo la técnica progresista desarrollada en el capitalismo?

En la traducción al español del libro *Tecnología del capital*, Bolívar Echeverría comenta en la presentación que el concepto de subsunción puede ser también: demasiado útil para las reflexiones de la actual izquierda o de los movimientos que vayan en contra de la forma de producción capitalista, pues dicho término nos deja ver con claridad que el desarrollo de la tecnología moderna no se debe a su condición natural progresista ni debido a que las ciencias hayan llegado a un cierto desarrollo por el deseo de saber científico, más

bien, la subsunción explica que este desarrollo se desata de una necesidad social regresiva: la de perfeccionar la explotación de la fuerza de trabajo.⁸⁷ La tecnología moderna junto con su sentido progresista no surge de la nada, es resultado de la imposición de una forma peculiar de cooperación productiva, de medios de producción. Pues múltiples sujetos trabajan a un solo capital.

Además, para Echeverría, la subsunción, en tanto concibe el modo de ser capitalista como aquel que cuenta con dos versiones o figuras básicas: el modo formal y real de la subsunción en el proceso de la acumulación capitalista, podría ayudarnos a entender la interrelación contradictoria de la producción capitalista y los conflictos sociales que de ésta devienen. Aquí, la lectura de Echeverría enriquece a la de Marx, pues ve cómo los modos de producción se encuentran combinados articulándose de manera simultánea: “la forma capitalista con una realidad técnica precapitalista, la articulación de la forma capitalista con la realidad técnica puesta en pie por ella misma y la articulación de formas nuevas, postcapitalistas, de sociedad y tecnología con la totalidad social-técnica construida por el capitalismo”.⁸⁸

Esta tesis permitirá comprender no sólo las contradicciones económicas y sociales de la modernidad capitalista, sino también la existencia de diversas modernidades en ella, formas diferentes de vivir, sin valorar si una es mejor a la otra. Además, rompe con el sentido progresista de la historia, de una supuesta sucesión de técnica precapitalista a capitalista y luego poscapitalista. En realidad, esta idea no es tan lejana a Marx, quien mostró dos posturas ambivalentes, mismas que desarrollamos en el primer apartado. Pero también, cuando el filósofo de Tréveris reflexionó en torno al proceso de producción, subrayó la existencia de dos momentos: valorización y desvalorización. En el primero existe una relación entre capital y trabajo asalariado. La valorización depende de qué tanto se haya objetivado el trabajo vivo. Se trata de la producción de valores nuevos y cada vez

⁸⁷ Esta tesis explica en parte cómo el sentido capitalista de acumulación dio pauta a que el partido del nacionalsocialismo tomara a los prisioneros de guerra (judíos y gitanos) como esclavos para el trabajo. Incluso -cómo las empresas alemanas, Siemens, Bayer, Krupp, Adidas, entre otras- después de la crisis económica apoyaron el proyecto del nacionalsocialismo recibiendo a cambio beneficios económicos. Sin embargo, como lo observaron los miembros de la Teoría crítica, el sentido de producción y consumo capitalista no alcanza a explicar el exterminio, sobre todo, cómo fue posible idear para ello un plan o una forma de organización- coordinación precisa para ello y hacer uso de la especialización de la técnica.

⁸⁸ Bolívar Echeverría, *La tecnología del capital*, p. 12.

mayores. Ocurre pues en el intercambio de los capitalistas entre sí. El proceso de valorización es el paso del dinero a capital. El proceso de desvalorización se da en el momento en que el dinero cambia de la forma de valor al valor de uso. El trabajo se intercambia entonces como valor por valor de uso. Aquí, el capital disminuye el tiempo de trabajo mediante el incremento de las fuerzas productivas. Ambos sentidos están continuamente en existencia y configurando las relaciones sociales.

Entonces, desde el recorrido del proceso de producción y consumo realmente capitalista -que contiene y genera constantemente la contradicción entre la forma natural y la forma valor, entre el trabajo concreto y el trabajo abstracto-, cada vez más va tomando importancia el hecho de que: 1) las mercancías configuren la dinámica social y política. En esta configuración pasa algo “misterioso”: el trabajo aparece ante el sentido común como la actividad en la que se desarrolla el hombre a sí mismo, siendo más bien que el trabajo promueve la mecanización, un ambiente hostil y conductas automatizadas; 2) el contrato como acuerdo firmado a voluntad por las dos partes: capitalista y trabajador en la que ambos saldrán beneficiados, cuando más bien se deja de lado el permiso del trabajador al capitalista de cederle gran parte de la ganancia obtenida; 3) el salario como pago correspondiente al tiempo de trabajo socialmente necesario. Pero en realidad, el capitalista ha obtenido más dinero a través de la plusvalía absoluta y relativa sin retribuir el verdadero equivalente al trabajador. El salario es la forma de mistificación u ocultamiento de la explotación del trabajo a cambio del enriquecimiento del capitalista. Con el salario: a) no se distingue la diferencia entre trabajo y mercancía de fuerza de trabajo, b) se toma por equivalente lo pagado por la adquisición de la fuerza de trabajo. “La forma del salario borra toda huella de la división de la jornada de trabajo en trabajo necesario y trabajo excedente, en trabajo pagado y trabajo no retribuido. Aquí, todo el trabajo aparece como si fuese trabajo retribuido”.⁸⁹

Desde esta inversión -tomando en consideración las contradicciones internas económico-sociales esbozadas- podemos preguntar si existe un vínculo entre ellas y en qué consistiría el proceso de mistificación o fetichismo y si la atención a dicha interrogativa nos acercaría al problema de la ideología.

⁸⁹ Karl Marx, *Capital*, tomo I p. 452.

5. El proceso de mistificación en la producción y consumo capitalista

No lo saben, pero lo hacen
Marx

En el primer tomo del *Capital* -especialmente en el apartado dedicado al salario- Marx subraya que la mistificación se da en el proceso de producción y consumo capitalista⁹⁰ durante el trabajo. Cuando el trabajador transforma la naturaleza a través de los medios de producción y de su fuerza de trabajo obtiene una mercancía. El trabajo y la forma social de éste (división de trabajo, cooperación) quedan subsumidos al capital. La productividad se eleva a tal punto que los productos y los medios de producción también se incrementan y son ellos quienes condicionan las demás actividades sociales. Aquí, se da un proceso de mistificación o tergiversación porque en lugar de que sean los hombres, quienes libremente organicen las actividades, las mercancías son las que adoptan las funciones de los hombres y ponen a funcionar toda la dinámica social.

La actividad del trabajador, junto con su relación con lo otro queda alterada o deformada. Pero este suceso es invisible a primera vista. Ante él aparecen objetos dados (mercancías) de manera autónoma con los que se relaciona y convive. A partir de ellos, le es dada una concepción de mundo, proyectos religiosos, jurídicos, políticos⁹¹ que nada tiene que ver con el desarrollo de las capacidades de los seres humanos sino con los fines de la lógica del mercado. Toda actividad de trabajo está encaminada a la ganancia y no a la realización de cada individualidad, a pesar de que aparente desarrollar cierto talento del

⁹⁰ Además, habría de tomar en consideración la exposición de Marx a las contradicciones presentes en el mismo proceso de producción capitalista, a saber, 1) la prolongación de la jornada de trabajo que eleva la intensidad de trabajo y producción, lo que revoluciona los métodos de trabajo. Pero la especialización de la técnica echa a los obreros de su trabajo, incrementa la población obrera sobrante que no tiene de otra más que someterse de nueva cuenta a las exigencias del capital. 2) La aplicación de maquinaria más especializada para la producción de plusvalía adolece de una contradicción inmanente, puesto que de los factores de la plusvalía que supone un capital de magnitud dada, uno de ellos, la cuota de la plusvalía sólo aumenta a fuerza de disminuir otro: el número de obreros. Al generalizarse el empleo de la maquinaria en una rama industrial, el valor de las mercancías producidas mecánicamente se convierte en valor social regulador de todas las mercancías del mismo género; y esta contradicción es la que empuja, a su vez, al capital, sin que él mismo lo sepa, a prolongar violentamente la jornada de trabajo, para compensar la disminución del número proporcional de obreros explotados con el aumento no sólo el trabajo excedente relativo, sino también del trabajo excedente absoluto. *Ibidem*, p.335.

⁹¹ “En esta forma exterior de manifestarse, que oculta y hace invisible la realidad, invirtiéndola, se basan todas las ideas jurídicas del obrero y del capitalista, todas las mistificaciones del régimen capitalista de producción, todas sus ilusiones librecambistas, todas las fases apologeticas de la economía vulgar”. *Ibidem*, p. 452.

individuo. En eso consiste el proceso de mistificación, dentro de él o como momento suyo está la enajenación o alienación. Bolívar Echeverría, quien sigue de cerca a Marx en este punto, aclara: “[...] en términos normales, los sujetos sociales privados nunca perciben esta contradicción, porque están hechos de acuerdo a la forma mercantil de los objetos; son seres humanos peculiares que han sido contruidos, domesticados en el sentido de la mercancía; que están perfectamente acoplados al mando mercantil y que pueden pasar fácilmente de la forma natural a la forma de valor de su propiedad privada; pueden sin mayor problema, dejar que las cualidades de un objeto se desvanezcan para ver cómo ese objeto adquiere la forma del dinero”.⁹²

La explicación de cómo la producción y el consumo capitalista suscitan la mistificación podríamos darla al resumir lo que hemos esbozado en los apartados anteriores: El hombre produce un bien a través de su fuerza de trabajo, de transformar la materia prima a través de un instrumento y una maquinaria. Crea un valor de uso, pero éste, en tanto se pone a la venta capitalista, su forma natural queda subsumida por su forma valor. Sin embargo, en tanto el capitalista pretende enriquecerse, adquiere no sólo la mercancía que podría vender a un costo mucho mayor y sacar un excedente, sino que le interesa apropiarse de la tierra y de los instrumentos de trabajo para poder rentarla y a él acudan otros trabajadores, otras fuerzas de trabajo, pues éstas cual motores pondrán en marcha a las demás mercancías, generando plusvalía. Cuando este tipo de relaciones laborales empiezan a darse dentro de esta dinámica hay una modificación en las relaciones sociales, culturales y políticas. Incluso éstas vuelven a reconfigurar a las económicas. Y aquí, volvemos a tener presente la pregunta: ¿cómo este proceso da origen a la mistificación? Lo que podríamos aclarar a partir del siguiente ejemplo: Si antes nos poníamos de acuerdo para que juntos horneáramos un pastel, nos sentáramos a disfrutarlo, estar ahí platicando o riéndonos. Con el incremento de la producción de pasteles y con la apropiación del capitalista de una panadería, de los hornos, de la materia auxiliar, ahora la producción de éstos hace que nos conglomeremos en un espacio que nos determina a levantarnos a cierta hora, asistir en un horario específico, hacer la misma actividad semanal: lavar, hornear, untar, cobrar y recibir un pago por nuestra actividad cada quince días. Aquí, ha sido el

⁹² Bolívar Echeverría, *Contradicción del valor y del valor de uso*, p. 24.

poder misterioso de la mercancía que nos ha modificado la vida, organizando nuestra rutina, asignándonos ciertos gustos, sueños o proyectos de vida, a la par que nos reprime de otros.⁹³ Insertos en esta dinámica cuando nos percibimos como sujetos e intentamos dar una explicación de quiénes somos, puede suceder que nos veamos como aquel que se levanta a las 5 de la mañana, se dirige a la panadería, hornea, regresa y hace otras actividades. En este punto sólo nos vemos en el lado aparente (*Erscheinungsform*) y omitimos el poder que ha ejercido esta forma de producción sobre nuestras vidas (deseos, gustos, sueños, descanso, etc.), pues no vemos la dimensión esencial ni representativa. Se dio ahí un proceso de mistificación y, como veremos más adelante, de fetichismo y enajenación.

Es posible que en la actualidad este ejemplo sea un tanto risible en tanto devela cierta ingenuidad al centrarse en el tema del trabajo para exponer el proceso de mistificación que viene desde el proceso de producción y consumo capitalista.⁹⁴ Sobre todo, cuando nos interesa dar cuenta no sólo de la explotación de los trabajadores sino de la violencia o tortura con la que suele matarse a indígenas, mujeres, defensores del medio ambiente, migrantes, normalistas. Sin embargo, creemos importante detenernos en este proceso de mistificación, seguir de cerca las reflexiones de Marx que llevan al tema de la enajenación, del fetichismo y de la ideología con la finalidad de comprender las diversas perspectivas de la modernidad capitalista. Por el momento, es importante atender a cómo se va desarrollando el hombre, sus relaciones sociales, su dimensión cultural a través de la forma de producción y consumo capitalista, lo que implica gustos, deseos, aspiraciones, sueños, proyectos de vida, todo aquello que bien puede expresarlo cuando respira, habla, ve, asiente. Dentro de esta conducta que cada vez se vuelve más automatizada, represora, ver -si realmente apuntamos a un discurso y una práctica de emancipación, en la que los individuos se desarrollen como seres humanos- si es posible una transformación y desde dónde. Pues, dicha transformación no se ubica en la esfera de la distribución o de la

⁹³ En este momento aún no haremos reflexiones en torno a las frustraciones o falsas proyecciones que una determinada actividad social podría ocasionar en cada sujeto porque será un tema que tocaremos en el capítulo cuatro de esta tesis.

⁹⁴ Sobre esto, son interesantes las tesis de Postone, quien rechaza continuar con la explicación de la modernidad capitalista a partir del binomio valor de uso y valor de cambio. Cfr. Moishe Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*.

repartición, como lo veían los economistas políticos, tampoco en la aparente negación del desarrollo de los instrumentos de producción.⁹⁵

El proceso de mistificación desde Marx tiene una raigambre en el proceso de producción y muchas veces orbita sólo en el trabajo,⁹⁶ de ahí que no sea casual, como lo hemos dicho con anterioridad, que muchos investigadores marxistas se hayan centrado en este tópico.⁹⁷ Se trata de una inversión que no es realizada por la voluntad o manipulación de los capitalistas, sino que se da en las relaciones de producción, en la conexión entre capital-interés, tierra-renta de suelo y trabajo-salario; los cuales Marx ubicó dentro de la fórmula trinitaria que expuso en el tomo tres del *Capital*. Para cada una de estas tres formas, el filósofo agrupa diferentes tipos de capitalistas: financiero, terrateniente, industrial.⁹⁸

5.1 La realización de la mistificación en la fórmula trinitaria

En el tercer tomo del *Capital* Marx expone la fórmula trinitaria que muestra los secretos del proceso social de producción. En esta fórmula el autor sintetiza en tres núdulos el motor del capital o el proceso de la valorización del valor. Es así, que yendo más lejos de sus primeras

⁹⁵ Existe una amplia cantidad de autores que hablan de la posibilidad de ver las contradicciones en un periodo de crisis: Bolívar en el *Discurso crítico de Marx* comenta que en la primera parte del *Capital*, Marx presenta: “las determinaciones o rasgos de un tipo de realidad que no por el hecho de estar aceptada cotidianamente como “natural” e incuestionable deja de ser captada en ocasiones de crisis –ocasiones que introducen desconfianzas y abren perspectivas críticas- como algo sumamente intrincado y problemático e incluso extraño y antinatural”. Bolívar Echeverría, *Discurso crítico de Marx*, p. 74.

⁹⁶ Jorge Juanes es otro autor que subraya la importancia del tema del trabajo no sólo en el *Capital* sino en toda la obra de Marx y asume que hay cuatro ideas que Marx nunca abandona: “1) el trabajo es la fuente de la riqueza y, en el mundo capitalista, sólo se presenta bajo la forma de una actividad lucrativa, 2) para la economía política igual a expresión del mundo burgués el obrero sólo existe en cuanto bestia de trabajo, en cuanto objeto de explotación, 3) el beneficio y la renta no pueden provenir sino de la explotación del trabajo del obrero. 4) La propiedad privada sobre el proceso de trabajo, apuntalada por una relación de poder, encierra la clave de la explotación capitalista”. Cfr. Jorge Juanes, *Marx o la crítica de la economía política como fundamento*, p. 113.

⁹⁷ Por ejemplo, como ya lo habíamos mencionado con anterioridad, John Holloway.

⁹⁸ Mandel lo explica con un poco más de precisión, sobre todo cuando comenta el plan del libro tercero del *Capital*: “Lo que quiere aclarar aquí [Marx] es cómo sectores específicos de la clase dominante participan en la distribución de la masa total de plusvalor producida por los asalariados productivos, y cómo se regulan esas categorías económicas específicas. Su indagación se refiere fundamentalmente a cuatro de esos grupos de clase dominante: capitalistas industriales; capitalistas comerciales; banqueros; terratenientes capitalistas. Por lo tanto, en el libro tercero aparecen cinco categorías de ingreso: salarios, ganancias industriales, ganancias comerciales (y bancarias), intereses, renta de la tierra. Marx reagrupa estas cinco en tres categorías básicas: salarios, ganancias y renta de la tierra”. Cfr. Ernst Mandel, *El Capital. Cien años de controversias en torno a la obra de Marx*, p. 166.

reflexiones (el excedente que obtiene el capitalista a partir de poner en marcha la fuerza de trabajo, de rentar los instrumentos o medios de producción y de la plusvalía como resultado de la relación entre trabajo y salario), Marx analiza el papel de la tierra como renta de suelo y el capital como interés.⁹⁹

El capitalista en su función de terrateniente se apropia de la tierra, la renta para obtener una ganancia o plusvalía. En cambio, el capitalista financiero obtiene su ganancia del préstamo. Pues pone a disposición de otros un crédito a cambio de que en un futuro no lejano le sea retribuido con un excedente. Se trata de un D-D' sin necesidad de que en ese recorrido pase por el trabajo, esto es, el capital no se obtiene del trabajo directamente sino de que el capital se haya hecho mercancía. Es el punto más alto del capital y de la especulación. En la fórmula tripartita de capital interés, tierra renta de suelo y trabajo salario se consuma la mistificación del régimen de producción capitalista:

[...] la materialización de las relaciones sociales, el entrelazamiento directo de las relaciones materiales de producción con sus condiciones históricas: el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza en que *Monsieur e Capital y Madame la Terre* aparecen como personaje sociales, a la par que llevan a cabo sus brujerías directamente, como simples cosas materiales [...] esta personificación de las cosas y esta materialización de las relaciones de producción, esta religión de la vida diaria, reduciendo el interés a una parte de la ganancia y la renta del suelo al remanente sobre la ganancia media, con lo cual ambos venían a confluír en la plusvalía; exponiendo el proceso de circulación como simple metamorfosis de las formas, y finalmente, reduciendo, en el proceso directo de producción, el valor y la plusvalía de las mercancías al trabajo.¹⁰⁰

La mistificación es la tergiversación de las relaciones sociales. En ella, el hombre aparece como quien erige su historia, toma decisiones en la vida cotidiana y en la edificación de instituciones sociales, mismas que le asegurarán su desarrollo. Las mercancías toman la forma de objetos creados por los individuos, puestos ahí para satisfacer sus necesidades. Cuando en realidad, el sujeto no direcciona sus gustos, deseos e intereses por sí mismo, sino que lo hace de acuerdo con el movimiento de las mercancías. Esta forma aparente no se debe a un error en el proceso de conocimiento, incapacidad nuestra ni responde a un plan consciente del capitalista; más bien se trata, para Marx, de una dinámica propia del proceso de producción y consumo capitalista. Esta tergiversación

⁹⁹ “Capital-ganancia (beneficio del empresario más interés); tierra-renta del suelo; trabajo-salario: he aquí la fórmula trinitaria que engloba todos los secretos del proceso social de producción”. Karl Marx, *Capital*, tomo3, p. 754.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 768.

podemos incluso ejemplificarla en cada una de las formas de ganancia derivadas de la plusvalía.

En cuanto a la relación trabajo-salario se dice que en la modernidad capitalista el salario remunera la jornada de trabajo, entonces, quien es pobre lo será porque no trabaja lo suficiente y debe buscar más o aspirar a convertirse en un capitalista. Pero esta afirmación pasa por desapercibido que el salario no paga el valor del trabajo sino sólo su precio, que la fuerza de trabajo adquirida por el capitalista da pauta al proceso del valor, que el capitalista se queda con gran parte de la ganancia. En cuanto a la relación entre tierra-renta de suelo, en una primera impresión, el suelo fértil puede generar mayor ganancia a un suelo estéril. Los países que en esta lógica del capital se han autonombrado de primer mundo justifican su riqueza de la suerte de proceder de una tierra fértil. Cuando en realidad se ignora la acumulación capitalista a partir del despojo o explotación de la tierra y las conquistas. Hay una confusión entre el valor de uso de la tierra fértil con el valor de cambio de ésta. El capitalista se apropia de la tierra, la renta, extrae su excedente, el cual, no se produce al usarlo, sino en relación con el capital trabajo, a su alrededor se configuran relaciones sociales de dominio. El capital-interés refiere a la multiplicación del dinero a través del atesoramiento o del préstamo. El dinero no se usa, sino que se multiplica por los intereses que genera.

El hecho de que no veamos las contradicciones a primera vista se debe a la suposición de cierta identidad entre las relaciones sociales y nuestras representaciones. Una identidad presente incluso en la mayoría de las tesis de la ciencia y de la filosofía. Se trata de una identidad mistificada a la que Alfred Schmidt no cerró los ojos. El autor mencionado, en su ensayo "Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie" subraya la necesidad de retomar la diferencia hecha por Hegel entre realidad esencial (*wesentliche Wirklichkeit*) y realidad aparente (*erscheinende Wirklichkeit*) al momento de explicar el proceso de mistificación. A partir de estos conceptos podría exponerse el plano aparente de la sociedad capitalista frente a su forma esencial. En primera instancia contamos con lo que aparece (*Erscheinend*), la inmediatez del ser (*Sein*), para después pasar a la mediatez de la esencia (*Wesen*). Además, precisa Schmidt, la realidad aparente (*erscheinende Wirklichkeit*) no es lo mismo que la realidad esencial (*wesentliche*

Wirklichkeit). La primera es inmediata, brilla, (*schein*), aparece. La segunda, mediada por las emociones, proyecciones, entendimiento, razón, tradición es puesta como esencia. Pero ésta no es un mundo detrás, oculto, sino que se trata de un movimiento y de una concreta determinación.¹⁰¹ La diferencia entre apariencia y esencia –comenta Schmidt–:

[...] no significa que la esencia sea un tipo de mundo que está oculto [...] mucho más, ella se mueve a sí misma en una determinación concreta de esta esencia [...] Así la esencia del valor del precio de la mercancía, la que es externa a sí misma. Mediante la que nosotros determinamos el valor, reconocemos sólo el lado del valor, que funda el precio, sin asir su conocimiento, conociendo sólo la forma aparente.¹⁰²

En la realidad aparente subyace una identidad entre las cosas y su ser o función. La relación entre ellas es inmediata (*unmittelbar*). En la realidad esencial, están atravesadas por una serie de mediaciones (*mittelbar*). De modo que, si se atiende a la relación de las mercancías dentro de la sociedad capitalista se abrirán dos planos: 1) quienes piensen que la relación entre el valor de la mercancía, la mercancía y su precio es directa o idéntica, 2) quienes, como Marx, detecten las mediaciones de dicha relación y que no hay un paso

¹⁰¹ Para nuestra sorpresa, cuando revisamos la tesis de maestría de Bolívar Echeverría encontramos que el autor, al igual que lo hizo Alfred Schmidt, identificó la forma aparente como *Erscheinungsform* y la distinguió de la esencia como *Wesen*. Incluso, Echeverría añadió un tercer elemento: *Darstellung*. Este camino que va de la realidad aparente o inmediata a la realidad esencial o mediada y que va hasta la *Darstellung* tiene un paralelismo con el discurso crítico y científico de Marx, esto es, en la estructura o arquitectura textual del *Capital*. "Se trata de un "carácter crítico-dialéctico del mensaje emitido" que esquematiza desde una visión tridimensional, no progresista. Lo inmediato es la forma aparente (*Erscheinungsform*) y que Marx desarrolla en su primer libro del *Capital*. En una dimensión más amplia encontramos la esencia (*Wesen*) o el proceso de producción, que Marx desarrolla en su segundo libro. En una tercera dimensión notamos la crítica y reconstrucción de la realidad, como ese edificar desde las huellas de lo derruido (*Darstellung*); desarrollado en el tercer libro del *Capital*.

c' c: *Darstellung*. Desmitificación de la realidad. Reconstrucción de la realidad.
Libro I, sección 6^a.

b b': *Wesen*. Esencia en la producción y en el consumo capitalista, no mediada
por la circulación. Libro II.

a' a: *Erscheinungsform*. La apariencia – Libro I, sección 1^a y 2^a"

Cfr. Bolívar Echeverría, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los Esquemas de Karl Marx*, p. 334.

¹⁰² „Die Differenz von Erscheinung und Wesen bedeutet also nicht, dass das Wesen eine Art „Hinterwelt“ ist [...] sie ist vielmehr in sich bewegt [...] selbst eine konkrete Bestimmtheit dieses Wesens. [...] So ist das Wesen des Warenpreises der Wert, der sich in diesem äussert. Indem wir den Wert bestimmen, erkennen wir diejenige Seite der Ware, die den Preis begründet, ohne deren Erkenntnis dieser nicht als blosser Erscheinungsform begriffen würde“. Cfr. Alfred Schmidt, "Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie", p. 39.

directo entre ellas¹⁰³. A la mercancía no le corresponde el precio ni el valor dado. Cuando Ricardo se pregunta por el comportamiento de esta contradicción entre el movimiento aparente del sistema (*scheinbar*) y el movimiento real (*wirklich*), Marx le responde que el movimiento real se encuentra en la oposición económica de clase.

El problema puede explicarse del siguiente modo: la realidad aparente nos es dada de manera inmediata, idéntica consigo misma, mientras que la realidad esencial está mediada (*mittelbar*) por nuestras experiencias, relaciones sociales, políticas y económicas. Ahora, la Economía Política se queda en el primer plano de la apariencia (*scheinbar*), que, en lugar de detenerse a ver su dimensionalidad, percibe empíricamente lo dado como si fuese algo inmediato, de ahí que la mayoría de esos economistas equiparen el precio al valor, el trabajo al salario. Marx comenta sobre esto: “La economía vulgar no tiene ni la más mínima idea de que las relaciones diarias y reales de intercambio no pueden ser idénticas al precio del valor”.¹⁰⁴

El análisis de Marx no se dirige a determinar la apariencia económica en su forma pura, sino a tomar los hechos en su forma contrapuesta (*gesetzmässig*). No hay identidad entre la apariencia (*Erscheinung*) y el ser (*Wesen*), sino una mediación.¹⁰⁵ Pero, como no se distinguen las mediaciones en esta forma de producción capitalista, lo aparente se percibe idéntico a lo esencial. Otro ejemplo de esto en el campo de la filosofía sería la concepción del Estado y del derecho de Hegel. Marx en la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* observa que la mistificación consiste en hacer de lo inmediato (el Estado) su esencia (sociedad civil) porque con esto pueden identificarse los propósitos o proyectos del primero con los del segundo, siendo que si se observa cada uno desde su concreción histórica es difícil que coincidan.

¹⁰³ Alfred Schmidt comenta al respecto: “Si la forma aparente y la esencia de las cosas coinciden inmediatamente, comenta Marx, toda la ciencia sería superflua [...]”. Cfr. Alfred Schmidt, “Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie,” p. 38: „Wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen”, heisst es bei Marx, „wäre alle Wissenschaft überflüssig [...]”. *Idem*.

¹⁰⁴ “Der Vulgärökonom hat nicht die geringste Ahnung davon, dass die wirklichen, täglichen Austauschverhältnisse und die Wertgrössen nicht unmittelbar identisch sein können”. Marx an Kugelman 11.07.1868.

¹⁰⁵ Para Bolívar Echeverría: “Marx explica esta transfiguración de la esencia en la apariencia como un conjunto de imbricaciones entre, por un lado, el proceso capitalista de apropiación/ utilización del plusvalor explotado a los obreros y, por otro, el funcionamiento mecánico y neutral de la circulación de los equivalentes, en calidad de riqueza mercantil simple”. Bolívar Echeverría, *Discurso crítico de Marx*, p. 59.

El hecho de que Hegel muestre el Estado como representante de la sociedad civil o interprete que ambos podrían tejer intereses semejantes sin explicar la manera en que cada uno se configura y sin la interrelación existente entre ellos, implica que en cada esfera es tomada de manera inmediata o que una pueda representar a la otra. Lo que es falso, ya que en la modernidad capitalista se ha dado un proceso de mistificación en el mismo desarrollo de producción y consumo, aquí se da por supuesto una identidad de fines entre el Estado y la sociedad civil, a tal punto que el ciudadano confía en las leyes de la constitución, las acata y les da movimiento, sin atisbar que sólo a través de él pueden ejecutarse. Si el ciudadano percibiera alguna grieta o escisión entre ellas, jamás confiaría en seguir las leyes o las pondría en duda. El sujeto construiría su propia forma de organización social. Aunque de esto no se desprenda que sería suficiente con que el sujeto sea consciente de la falsa identidad o la niegue para cambiar el proceso de mistificación. Más adelante veremos la complejidad de ésta, cuando en los siguientes apartados advirtamos su vínculo con la enajenación, fetichismo, ideología y refuncionalización de formas alternativas a partir de exaltar el valor de uso. Regresando al punto anterior, Marx demuestra que Hegel hace aparecer el Estado real como ideal, que refiere al Estado burgués moderno en la versión prusiana concreta de la Alemania de su tiempo y que la sociedad civil en la esfera de las relaciones materiales determina al Estado y no al revés.

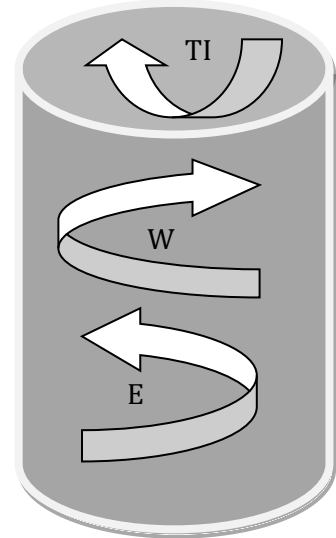
Aquí es interesante observar que Marx en sus primeros escritos tiene ya una visión materialista de las relaciones sociales. Reconoce la diferencia de intereses entre el Estado como organismo y la sociedad civil. Pero, la interrelación entre producción material, industria, trabajo y relaciones sociales que configuran lo esencial será vista en obras póstumas. Sobre todo, verá que lo real es el individuo concreto en su acción y condición material de vida (lo que se ha encontrado y ha engendrado por su acción), lo que remite a la organización, comportamiento ante la naturaleza, el modo de producir los medios de vida, la vida material y los productos. La producción de las ideas y las representaciones de la conciencia aparecen por tanto entrelazadas con la actividad material de los hombres.

Esquema. En el siguiente esquema -seguido de la lectura de Alfred Schmidt y Bolívar Echeverría- tratamos de mostrar la dimensionalidad de la realidad con el fin de comprender gráficamente el proceso de mistificación, el cual va desarrollándose en y a la par de la modernidad capitalista. Dicho proceso nos dará pistas para atisbar nuestras reflexiones en torno a la ideología.

Trabazón interna
Darstellung - Desmitificar lo real
 Crítica que destruye y construye

*Wesen*¹⁰⁶ - lo mediato de las cosas y relaciones sociales.
 Contradicciones/ interrelaciones en devenir
 Objetos como *Gegenstände*.

Primera impresión (*Erscheinungsform*) inmediato (*unmittelbar*)
 P. identidad. Verdad como adecuación
 Los objetos (*Objekt*) son lo dado.



En el esquema anterior ejemplificamos la manera en que el proceso de producción y consumo capitalista suscita la mistificación,¹⁰⁷ esto es, que las relaciones sociales, los individuos y sus actividades son vistas por ellos mismos como aparecen, obstaculizando el conocimiento profundo de las contradicciones sociales. Éstas, en la dinámica de dicha producción han sido puestas entre paréntesis. Será entonces necesario ampliar la perspectiva para ver la dimensión esencial. Camino que nos llevará a la trabazón interna o a una tercera dimensionalidad. Aquí nos parece fundamental ver que entre lo aparente y la trabazón interna existe una distancia de amplitud mas no de longitud, con lo que evitaríamos una interpretación progresista o lineal del asunto. Además, nos interesa subrayar la necesidad de que la realidad sea tomada desde su dimensionalidad, no desde una secuencia temporal. Desde este último enfoque planar tendríamos inmediatamente la apariencia de las cosas y de las relaciones sociales, esperaríamos a que en un segundo

¹⁰⁶ Aquí, me parece importante subrayar que el término de esencia, empleado por Bolívar Echeverría y Alfred Schmidt no refiere al fundamento (*Grund*) ni a la unidad idéntica de la realidad ni es totalizadora. De ahí que pensemos en lo absurdo que sería apelar a un conocimiento verdadero como “adecuación” entre apariencia y esencia. No hay identidad constitutiva. Son distintas. La adecuación nos llevaría más bien a la falsedad.

¹⁰⁷ Esta tesis coincide con la de Michael Heinrich quien subraya que el fetichismo y la mistificación son inversiones que no surgen a causa de la manipulación de quienes tienen el poder, sino que proceden de la estructura de la sociedad burguesa y de las acciones que reproducen el problema. Cfr. Michael Heinrich, *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*.

momento temporal ingresáramos a la trabazón interna. En la veta epistemológica esto supondría que la verdad remite a la función de adecuar los objetos puestos frente a mí con mis representaciones. En el sentido ontológico supondríamos un principio de identidad o de correspondencia. En lo político, nos quedaríamos con las formas de organización social, creeríamos en las instituciones (Estado, Iglesia, Escuela), junto con sus leyes, como aquellas que buscan el bien de los ciudadanos.

En cambio, seguir la dirección de Marx que radica en buscar la trabazón interna implica desplazarnos a la profundidad dimensional y atender al proceso histórico de las relaciones sociales, particularmente: ¿cómo se fueron conectando los factores de producción con los de la ganancia hasta llegar a la cosificación y al fetichismo, siendo que ya no es el hombre quien decide en qué trabajar ni cómo trabajar ni qué normas seguir? En ese trayecto tendríamos que apelar al ámbito epistemológico, a cómo la dinámica de las mercancías reconfigura las relaciones sociales, con ello, nuestra percepción de vida, la dirección de nuestras proyecciones, el acercamiento con la naturaleza. Aunque aquí, habría de cuestionar dicha dirección, pues podría llevarnos a una concepción determinista o trágica de la historia, donde a los sujetos le sería negada la posibilidad de emancipación o de elegir. La pregunta que surge de esto es: ¿cuáles son las consecuencias políticas de sostener dicha postura? Estos aspectos, apenas mencionados, los desarrollaremos más adelante. Sobre todo, desde otro ángulo del problema, incorporando con ello el asunto de la praxis de acuerdo con Sánchez Vázquez y el de la cultura con Bolívar Echeverría.

6. De la enajenación al fetichismo

En los años de 1843 y 1844 Marx queda exiliado en París. En ese tiempo publica algunos artículos para los *Anales francoalemanes*, de los cuales destacan: *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, *la crítica a la filosofía del estado de Hegel* y *La cuestión judía*. En estos textos se puede rastrear su concepción de la enajenación. Tema que ya había sido tratado y desarrollado por Hegel y por Feuerbach. Autores que Marx conocía muy bien. Sobre todo, porque Marx venía de la tradición de la izquierda hegeliana, misma de la que se distanció. Para Hegel, la enajenación es el extrañamiento de la conciencia que se desenvuelve en su camino a la autoconsciencia. En otras palabras, la historia es explicada

como el viaje progresivo que hace el Absoluto a la conciencia de sí mismo. Este recorrido ejemplifica también la historia de su enajenación (*Entfremdung*), pues el espíritu se aleja de sí mismo en su despliegue y busca la realización de la idea, al hacerlo, oculta de su propia esencia este fin. Paralelo a ello, la actividad de la autoconsciencia del hombre consiste en pensarse a sí misma separada de su naturaleza, aislada en un mundo que no es suyo, existe, está fuera de sí, de su esencia, pero cuando crece la conciencia, supera la escisión (enajenación) al reconocerse en la naturaleza como una unidad mayor con el espíritu absoluto.¹⁰⁸

Posteriormente, los hegelianos de izquierda sacaron a Dios del escenario de la historia. Sin embargo, siguieron coincidiendo con Hegel en que el Estado encarna la razón, sólo diferían que la monarquía prusiana pudiera ocupar dicho papel. Uno de los más radicales de los jóvenes hegelianos fue Ludwig Feuerbach. En su libro *La esencia del cristianismo* (1841) desarrolla el tema de la enajenación desde un sentido muy especial, ésta consiste en que el ser humano proyecta en los ídolos religiosos cualidades propias, que después olvidará que las ha asignado, entonces el objeto con dichas características tendrá poder sobre el sujeto y lo subsumirá.¹⁰⁹ Es aquí donde los papeles se intercambian: el sujeto se vuelve predicado y el predicado, sujeto. En este proceso: 1) El sujeto es quien con su actividad crea al objeto. 2) Pero en este proceso de creación se deslinda del producto, de la actividad y de sí mismo. 3) El objeto adquiere poder y se impone al sujeto, convirtiéndolo en predicado. Este proceso de la enajenación es para Hegel constitución ontológica del ser y de la historia, mientras que para Feuerbach es propia del ser genérico (*Gattungswesen*) del hombre en el campo de la religión.

Estos antecedentes permiten a Marx desarrollar el tema de la enajenación o alienación¹¹⁰ desde un enfoque distinto. Con una lectura más crítica, Marx cuestiona a

¹⁰⁸ Cfr. Hegel, "El espíritu extrañado de sí mismo; la cultura" en *Fenomenología del espíritu*, pp. 286-317.

¹⁰⁹ Cfr. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*.

¹¹⁰ Marx no distinguió con precisión la diferencia entre enajenación y alienación, a pesar de que en alemán se empleen dos términos distintos: *Entäußerung* y *Entfremdung*. Pues los utiliza en función de la sinonimia. Sin embargo, las traducciones al español, en general, suelen traducir *Entäußerung* por enajenación y *Entfremdung* por alienación, ésta viene del latín: *alienare* como separarse de sí. Premisa que quizá tome Jesús Ranieri para afirmar que Marx sí distingue entre uno y otro. Incluso, comenta que enajenación "supone algo que no puede ser eliminado del hombre, una exteriorización que lo autoproduce y forma en el interior de su sociabilidad; la alienación es la designación para las insuficiencias de realización del género humano derivadas de las formas históricas de apropiación del trabajo, incluyendo la propia personalidad humana, así como las condiciones

Hegel¹¹¹ que la enajenación sea vista como un elemento natural o esencial a la historia del hombre como si éste nada pudiera hacer al respecto, y a Feuerbach: 1) que la enajenación sea vista sólo desde la religión, 2) que el hombre quede como un ser pasivo que se ha dejado enajenar,¹¹² 3) que superando la enajenación religiosa se pueden resolver todos los demás conflictos sociales. Así, con estas observaciones, Marx conserva de ambos autores el proceso de enajenación: intercambio de roles entre sujeto-objeto, dominio del objeto frente al sujeto, escisión y cosificación de las relaciones sociales. Sólo que dicho proceso no es esencial en el hombre ni en su historia, sino que es resultado de una época histórica concreta, está situado en el ámbito de la producción material, esto es, del trabajo humano y se extiende a las relaciones sociales. En particular, al hecho de que en el capitalismo el trabajador se transforma en mercancía en tanto más produce para otros. Ahora veamos cómo lo va desglosando Marx en sus escritos.

6.1 El papel de la enajenación en las primeras obras de Marx

En la *Crítica del derecho del Estado de Hegel*,¹¹³ Marx observa que el filósofo idealista, a partir de su esquema mental y de sus escritos sobre la *Lógica* pretende explicar el desarrollo histórico del Estado en las sociedades, su función e importancia para los individuos que lo integran. Pero con ello, el idealista cae en un proceso de enajenación. Pues, Hegel no distingue que durante el desarrollo de las sociedades éstas se separaron de

objetivas engendradas por la producción y reproducción del hombre”. Cfr. Jesús Ranieri en “La alienación: historia y actualidad” en Miguel Vedita, *La alienación: historia y actualidad*, p. 110. Distinción que no seguimos porque nos parece confusa y no sirve para ampliar una discusión en el terreno de las ciencias sociales.

¹¹¹ Aquí coincidimos con Marcuse en que los *Manuscritos* no pueden considerarse como una separación de la filosofía de Hegel, evidentemente en el tema de la enajenación hay una crítica a éste y un desarrollo en el ámbito del trabajo que sólo puede entenderse tomando como punto nodal la filosofía hegeliana. “[...] es muy esquemática la afirmación de que de Feuerbach a Marx la filosofía sigue una línea recta que la aleja de Hegel; lo que se opera en realidad en Marx, en los orígenes de la teoría revolucionaria, es una reapropiación de las conquistas decisivas de Hegel, pero sobre una base transformada”. Herbert Marcuse, *Comentario a los Manuscritos*, p. 24.

¹¹² Esta premisa la cuestiona Marx en la primera tesis sobre Feuerbach.

¹¹³ Se trata de un escrito de 1843, publicado hasta 1927, en el que Marx integra las principales tesis de los párrafos 261-313 de los *Lineamientos de la filosofía del derecho* de Hegel, referentes al Estado y a su finalidad en la sociedad. Marx deja ver que la base argumental de las tesis de Hegel es tautológico y abstracto, pues Hegel no sólo describe las funciones del Estado moderno, sino que también ejemplifica con su razonamiento la forma particular del pensamiento moderno, que es: el desenvolvimiento del proceso ideológico o misticador. En este sentido, el texto cobra importancia en la actualidad porque muestra las primeras reflexiones de Marx sobre la ideología.

los intereses estatales y no a voluntad. Si en principio los individuos depositaron su confianza en los grandes dirigentes o representantes del Estado creyendo que iban a realizar sus fines, éstos con sus instituciones, se independizaron a tal punto de tomar el poder sobre los individuos y de representar las normas que vigilan la perpetuación de la propiedad privada.¹¹⁴ Hegel no distingue la separación, más bien, cree en la existencia de una identidad entre el deber del ciudadano con el sistema general del Estado. El individuo como familia y como sociedad debe someterse a la ley e interés del Estado para que, a su vez, pueda tener derecho a 'algo'.

En *La cuestión judía*,¹¹⁵ Marx evidencia la separación existente entre vida privada y vida comunitaria, la cual es aceptada como natural y respaldada por una sociedad civil. Aquí, los ciudadanos de la sociedad burguesa se aíslan, compiten en el mercado, se escinden de sí mismos y se alienan con la propiedad y con el dinero. El dinero, el Estado, la religión son fuerzas que le son ajenas, se imponen a su vida humana, los contradicen y en nada resuelven sus demandas, exigencias o necesidades comunitarias. La oposición no tiene una solución ni en la democracia, ni en los derechos civiles ni en los valores que promulgó la Revolución Francesa de libertad, igualdad y justicia porque todos ellos parten de la sociedad civil.

¹¹⁴ "Así vemos que la soberanía, la esencia del Estado, se considera en primer lugar como la esencia independiente, se la objetiva. Después, se comprende que este objeto debe trocarse en sujeto. Pero entonces, este sujeto aparece como una autoincorporación de la soberanía, mientras que la soberanía no es otra cosa que el espíritu objetivado de los sujetos del Estado". Karl Marx, *Crítica del derecho del Estado de Hegel*, p. 337.

¹¹⁵ El ensayo de Marx surgió ante la polémica entre Hermes y Bruno Bauer. El primero, apuntaba a la necesidad de preservar la base cristiana del Estado y meter a los judíos en un ghetto. El segundo, procedente de la izquierda hegeliana, con sus artículos: "La cuestión judía", "La capacidad actual de los judíos y cristianos para liberarse", quería que se concediera a los judíos los mismos derechos cívicos que al resto de los habitantes de Alemania. Pero, Marx cuestiona si detrás de la búsqueda de la emancipación por parte de los judíos no está la petición de que sean equiparados con los cristianos, y con ello, que tengan la misma posibilidad a la propiedad privada, a la "libertad" y a su derecho de explotar a otros. Además, cuando el judío pide que se le emancipe del Estado cristiano, está solicitando que el Estado cristiano abandone su prejuicio religioso. Pero dicha petición no es del todo justa, ya que el judío no está en la posibilidad de hacer a un lado su prejuicio. Sigue llamándose judío y, adjudicándose con ello, un imaginario religioso, ciertas características que, en lugar de acercarse a otros individuos en comunidad, se aleja de ellos como ente que se autonombra: judío. Pareciera entonces que Bauer sólo somete a crítica el Estado cristiano, pero no, el Estado en general. En este sentido, Marx logra ver que Bauer no investiga la relación entre emancipación política y emancipación humana. De ahí el comentario de Marx: "Si Bauer pregunta a los judíos: ¿tenéis, desde vuestro punto de vista, el derecho a aspirar a la emancipación política?, nosotros preguntamos, a la inversa: ¿tiene el punto de vista de la emancipación política el derecho a exigir del judío la abolición del judaísmo y del hombre en general la abolición de la religión?" Karl Marx, *La cuestión judía*, p. 175.

En los *Manuscritos económicos filosóficos* (1844), Marx ya conoce los textos de Adam Smith, David Ricardo y otros teóricos de la Economía Política, ha hecho además la lectura del libro de Engels *La condición de la clase obrera en Inglaterra* (1842). Con ese bagaje, Marx entiende el proceso de producción y del trabajo como una forma que enajena al hombre, su actividad, el producto y las relaciones con otros seres humanos, esto es, a su forma social que refiere a la imposibilidad de ejercer su politicidad. Esta pérdida la explica Marx a partir de la enajenación: “La *enajenación (Entäußerung)* del trabajador en su producto no sólo significa que su trabajo se convierte en un objeto, asume una existencia *externa (äußeren Existenz)*, sino que existe independientemente, *fuera de él mismo* y ajeno (*fremd*) a él y que se opone a él como un poder autónomo. La vida que él ha dado al objeto se le opone (*gegenübertritt*) como una fuerza ajena (*fremd*) y hostil (*feindlich*)”.¹¹⁶ Pareciera que se reproduce el mismo esquema de enajenación de Feuerbach: sujeto crea al objeto, el objeto se independiza del sujeto hasta dominarlo, el sujeto pierde su carácter propio. Sin embargo, para Marx, la enajenación no opera sólo en la conciencia del hombre ni es constitutiva de él, se trata de una enajenación que tiene lugar en el proceso de la producción material. La enajenación se da después y dentro de las relaciones sociales capitalistas.

La enajenación contiene el proceso mediante el cual el trabajador en la forma de producción y consumo capitalista al transformar la naturaleza a través de su fuerza de trabajo, haciendo uso de los medios de producción, fabrica una mercancía, el sujeto se deslinda de ella, de sí mismo, de la actividad del trabajo y de las relaciones sociales que pueda entablar. Esa ruptura imposibilita el camino de regreso, esto es, que el producto le devuelva los beneficios materiales y espirituales para su realización que sería el desarrollo de su libertad. Las mercancías o fétiches, que bailan por sí mismas, o-/ re- y su- primen la energía vital del hombre, sea su mente, su cuerpo, sus deseos. Los fétiches aparecen entonces como dominantes y dirigentes de los actos, de los gustos y de la configuración de las relaciones entre individuos. En este sentido se ha dicho que la enajenación asume cuatro formas: 1) la enajenación del individuo en el trabajo,¹¹⁷ 2) la enajenación de la actividad que

¹¹⁶ Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, p. 106.

¹¹⁷ “Cuanto más se gasta (*ausarbeitet*) el trabajador en su trabajo más poderoso se vuelve el mundo enajenado (*fremd*) y objetivo (*gegenständlich*) que crea frente a sí mismo, más pobre se vuelve en su vida interior y menos se pertenece a sí mismo”. *Ibidem*, p. 105.

el trabajador lleva a cabo, 3) la enajenación de las relaciones sociales, 4) la enajenación del producto de su trabajo.¹¹⁸ Marx lo sintetiza: “Lo que es cierto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo también lo es de la relación con los demás hombres, con el trabajo de éstos y con los objetos de su trabajo”.¹¹⁹

Marx, al ver el trabajo como una actividad enajenada al hombre, la señala como negadora de la propia naturaleza. El hombre no desarrolla sus actividades mentales ni físicas. Cada vez utiliza menos su fuerza muscular, nerviosa, su inteligencia, conocimientos y cuerpo. Se encuentra hastiado y fatigado. Paralelamente, las instituciones (Estado, escuela, familia, leyes) no representan sus intereses en comunidad, actúan aparte. No obstante, en el *Capital*, Marx distingue con claridad el trabajo concreto como actividad existencial del hombre mediante el cual puede desarrollar sus capacidades humanas, frente al trabajo abstracto que inmerso en la lógica de producción y consumo de mercancías, se pone en marcha de acuerdo con ellas. El productor se aleja de sus productos y de su propia actividad. Se enajena o escinde. Sin embargo, ambos sentidos, el trabajo en su forma abstracta y concreta están presentes en la lógica capitalista.

6.2 Enajenación en el *Capital* y en el libro inédito del *Capital*

En el primer apartado comentamos que Althusser fue uno de los autores que cuestionó la continuidad de las ideas del Marx entre los Escritos de juventud y los de madurez. Sobre todo, en lo que consistía al tema de la enajenación y al del fetichismo. Para el autor francés, los primeros textos de Marx contienen una fuerte herencia de idealismo y de la filosofía de Feuerbach porque en los *Manuscritos* se entiende la enajenación como desprendimiento natural del ser de la esencia y, si se hiciera un paralelismo con el tema del fetichismo del *Capital*, podría concluirse que Marx –incluso en sus últimas obras– tendió al idealismo y al humanismo. Pero, si fuera cierto el argumento de Althusser, ¿erraríamos en ver una continuidad entre los escritos de Marx a través del tema de la enajenación? Aquí, nos interesa partir de dos supuestos: el tema de la enajenación en Marx no se reduce a un

¹¹⁸ “El trabajo no sólo produce objetos en los que el hombre no se reconoce, sino también un tipo peculiar de relaciones entre hombres, en el que éstos se sitúan hostilmente en virtud de su oposición en el proceso de producción”. *Ibidem*, p. 145.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 112, 113.

sentido ontológico o idealista que refiera a la escisión entre ser-esencia. La enajenación en los *Manuscritos* no se entiende sin el trabajo en la producción-consumo capitalista. Sólo esta actividad que aparece como forma vital escinde al hombre y éste queda reducido a los movimientos que le impone la máquina. Incluso, la sociedad tiende a fomentar el ascetismo y la escasez artificial, pues entre menos se coma, se beba, se acuda al teatro o se piense, más se podrá ahorrar y mayor será el tesoro o capital acumulado. El segundo postulado radica en ver que el tema de la enajenación está presente en el *Capital*, se extiende incluso al campo de la técnica:

Las medidas que tienden a facilitar el trabajo se convierten en medios de tortura, pues la máquina no libera al obrero del trabajo, sino que priva a éste del contenido, por lo tanto, toda producción capitalista, considerada *no* sólo como proceso de trabajo, sino también como proceso de explotación de capital, es que, lejos de ser el obrero quien maneja las condiciones de trabajo, son éstas las que le manejan a él; pero esta inversión no cobra realidad técnicamente tangible hasta la era de la maquinaria. Al convertirse en un autómatas, el instrumento de trabajo se enfrenta como capital, durante el proceso de trabajo, con el propio obrero; se alza frente a él como trabajo muerto que domina y absorbe la fuerza de trabajo viva.¹²⁰

En lugar de que el perfeccionamiento de los instrumentos de trabajo ayude al trabajador a realizar su tarea en menor tiempo para después dedicarse a otras actividades que le permitan desarrollar sus capacidades humanas o enfocarse en alguna otra actividad de interés personal, la maquinaria intensifica la productividad del trabajo, y a la vez, reduce el tiempo de trabajo necesario en la producción de una mercancía. Se aumenta la cantidad de productos, pero se disminuye su calidad. Por otro lado, el trabajador se convierte en medio de la maquinaria, sin razón ni creatividad, sólo importa darle movimiento a ésta. El capitalista,¹²¹ cuanto más gana, más crece el hambre de ganancia y de competencia.

El segundo postulado no consiste en averiguar si el concepto de enajenación aparece en el *Capital*,¹²² sino si este planteamiento de juventud sigue siendo el punto central del pensamiento posterior de Marx¹²³. La enajenación no sólo opera en la esfera de la religión,

¹²⁰ Karl Marx, *Capital*, tomo 1, p. 350.

¹²¹ Sobre esto comenta Jorge Juanes: “la sed de ganancia lleva al capitalista a tratar de producir en las mejores condiciones técnicas y sociales posibles mediante un incremento de la intensidad de trabajo, logrado a través de medidas represivas disfrazadas de medidas técnicas”. Jorge Juanes, *Marx o la crítica de la economía política como fundamento*, p. 83.

¹²² Karl Marx, *Capital*, tomo 1, p. 546-547.

¹²³ Lefebvre dice que existe un vínculo entre la teoría filosófica de la alienación y la teoría económica de los fetiches. “En la *mercancía*, en el *dinero* (solidarios de la división de trabajo, de la propiedad privada y del intercambio) la actividad humana se *enajena*, se *aliena* necesariamente. Los productos de los seres humanos

como lo vio Feuerbach, sino también en una enajenación real que tiene lugar en el proceso efectivo de la producción material. Aunque visto desde otro enfoque, también podríamos pensar que la manera en que se relacionan las mercancías en la producción y consumo capitalista es demasiado mística, a tal punto que su sutileza nos recuerda a los santos colgados en las iglesias. Con ello, ¿no es el capitalismo, junto con las mercancías, otra forma de religión?,¹²⁴ ¿qué tan lejano estaría realmente Marx de Feuerbach respecto a la relación entre enajenación y religión? Por otro lado, la enajenación fue cobrando forma concreta en el proceso de madurez de Marx, la cual, es explicada dentro del proceso de producción capitalista. “El modo de producción capitalista no sólo modifica formalmente el proceso de trabajo, sino que revoluciona todas sus condiciones sociales y tecnológicas, y cómo el capital ya no pertenece aquí solamente como condiciones materiales del trabajo, sino como la síntesis de los poderes y las formas sociales de su trabajo comunitario en tanto que poderes y formas que se enfrentan al trabajador individual”.¹²⁵

Sin embargo, el concepto de Marx sobre el producto enajenado del trabajo se expresa con un desarrollo mayor en el *Capital*, en lo que él llama el fetichismo de la mercancía. La producción capitalista transforma las relaciones de los individuos en las cualidades de las cosas mismas y esta transformación constituye la naturaleza de la mercancía en la producción capitalista. Digamos que el fetiche contiene un proceso de enajenación. ¿Qué se entiende por fetichismo?, ¿cuál sería la relación entre fetichismo y enajenación?

6.3 El fetichismo de la mercancía y su secreto

El fetichismo,¹²⁶ a diferencia del proceso de mistificación, no está centrado en el proceso de producción del trabajo, sino que las relaciones sociales sin necesidad de ingresar al campo laboral están puestas en el proceso de producción y consumo capitalista de una manera

se convierten para ellos en fetiches –como en el caso del oro- que adoran y a los que atribuyen un poder autónomo, poder que efectivamente tienen en cierto sentido. Los fetiches pueblan de ilusiones singulares el mundo de la *apariencia* económico social”. Cfr. Henri Lefebvre, *Síntesis del pensamiento de Marx*, p. 274.

¹²⁴ Sobre este tema, sería interesante desarrollar posteriormente un paralelismo con el ensayo de Benjamin sobre el capitalismo como religión.

¹²⁵ Karl Marx, *Subsunción formal del trabajador al capital*, p. 57.

¹²⁶ Para Rubin, la teoría del fetichismo de la mercancía es la base de todo el sistema económico de Marx y, en particular, su teoría del valor. Cfr. Isaak Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, p. 53.

objetual o cosificada. En el apartado del primer tomo del *Capital*, “El doble carácter de la mercancía y su secreto”¹²⁷ Marx comenta que la mercancía contiene un doble carácter: como valor de uso es un objeto apto para satisfacer necesidades y es producto del trabajo útil. Este producto no encierra nada de misterioso. El carácter misterioso le viene cuando ésta reviste la segunda forma, como producto de un trabajo abstracto. La mercancía está dispuesta a consumirse para dejarla ahí o intercambiarla. Las mercancías aparecen (*erscheinen*) ante nosotros como objetos externos (*äußere Gegenstände*) que pueden intercambiarse por otros, pero que en realidad ocultan diversos elementos, como: de qué están hechos (su aspecto cualitativo), de dónde proceden y en qué condiciones fueron creadas, quiénes la elaboraron, cómo se edificó semejante significación en ella, mediante la cual se vuelve necesaria en nuestra vida y la forma en que la consumimos. Su carácter natural se disminuye quedando su carácter de intercambio. Sin embargo, el primero no desaparece del todo, sólo se ha disminuido.¹²⁸

La objetivación de las relaciones sociales lleva a los hombres, al relacionarse entre sí, a que aparezcan como cosas intercambiables. Hay una serie de problemas fundamentales que resultan del carácter de fetiche de la mercancía como forma de objetividad y del comportamiento subjetivo correspondiente. En otras palabras. La mercancía ejemplifica el doble carácter o la característica ambivalente con la que suelen presentarse los objetos en la modernidad capitalista. Por un lado, en la forma que aparece, ella es autónoma, algo trivial, que está frente a nosotros con la potencialidad de ser empleada para algo. Esta forma aparente objetiviza o no permite que se vea a primera impresión su trabazón interna, esto es: la finalidad para la cual fue hecha la mercancía (su aspecto cualitativo) ni el motivo por el que se realizó, o sea, el proceso de trabajo que ameritó para la construcción de ese

¹²⁷ Bolívar comenta que este apartado responde a dos inquietudes. La primera: “por qué hay una socialidad cosificada como propiedad milagrosa de los fetiches de mercancías: de los objetos prácticos que no sólo conectan a los individuos sociales en tanto que productores/consumidores multilateralmente complementarios, sino que los relacionan también en tanto que seres políticos en estado de pasividad [...] por qué es insuficiente en términos revolucionarios y por tanto científicos un discurso económico-social fetichista o que toma esta sociedad depositada antinaturalmente en las cosas como si fuera la socialidad natural, y la respeta como premisa incuestionable en el levantamiento de su saber”. Cfr. Bolívar Echeverría, *Discurso crítico de Marx*, p. 73.

¹²⁸ De ahí que Marx añada: “En el tipo de sociedad que nos proponemos estudiar, los valores de uso son, además, el soporte material del valor de cambio [...] lo que caracteriza visiblemente la relación de cambio de las mercancías es precisamente el hecho de hacer abstracción de sus valores de uso respectivos”. Karl Marx, *Capital*, tomo 1, p. 4-5.

producto, las relaciones sociales, la lucha de clases, la explotación, que existe un capitalista que recibe una ganancia a partir del trabajo no retribuido, el modo y medio de producción, el tiempo de trabajo concreto. Todo eso se invisibiliza en la apariencia. Por eso Marx le llama fetiche, artificio. El fetichismo sería la tendencia de que las mercancías con su autonomía se antepongan a los individuos hasta dominarlos, crear sujetos para su consumo. La teoría del fetichismo¹²⁹ consiste en ver cómo las relaciones humanas se transforman en relaciones entre cosas. Este hecho -y no ilusión- real de la conciencia humana se origina en la economía mercantil.¹³⁰

Pero ¿en qué medida Marx, con el tema del fetichismo, se está limitando a la esfera de la producción material en la sociedad capitalista? Gandler en el ensayo: “Releer a Marx en el siglo XXI”¹³¹ sostiene que en los conceptos marxianos de fetichismo, cosificación y apariencia objetiva se da una crítica a la racionalidad (económica e intersubjetiva). Aún más, nosotros creemos que Marx aquí es muy cercano a Feuerbach¹³² -contrario a lo que suele decirse cuando se habla de la relación filosófica entre estos dos pensadores- porque el

¹²⁹ Para Rosdolsky, la concepción marxiana de fetichismo de la mercancía no se originó en la década de 1860 sino que está presente en los trabajos económicos tempranos de Marx. Para fundamentarlo, Rosdolsky cita un pasaje de Marx de los *Grundrisse* sobre la forma de alienación de dinero: “La naturaleza del dinero es, en primer término [...], que la actividad mediadora o el movimiento, el acto humano social mediante el cual se complementan recíprocamente los productos de los hombres, resulta alienado y se convierte en atributo de un objeto material exterior al hombre, el dinero. Al enajenar el propio hombre esa actividad mediadora, sólo obra aquí como hombre que se ha perdido a sí mismo, deshumanizado; la propia relación de los objetos, la operación humana con los mismos se convierte en la operación de un ente exterior al hombre y superior a él. A causa de estos mediadores extraños -en lugar de ser el propio hombre el mediador para los hombres- el hombre considera a su voluntad, su actividad, su relación con los demás, como una fuerza independiente de él y de ellos. Pero su esclavitud no culmina aquí. Resulta claro que ese mediador se convierte entonces en el verdadero dios, pues el mediador es la verdadera fuerza que domina aquella con lo cual me intermedia. Su culto se convierte en un fin en sí mismo. Los objetos, separados de este mediador, han perdido su valor. Vale decir que sólo en la medida en que lo representan poseen valor, mientras que originariamente parecía que él sólo tenía valor en la medida en que los representara a ellos”. Rosdolsky, *Génesis y estructura de El Capital de Marx*, p. 158, 159.

¹³⁰ “El modo de producción capitalista como un sistema social en el que las relaciones entre los hombres dejan de ser personales y directas para pasar a ser cosificadas, dominadas por las relaciones de valor”. Cfr. Jorge Juanes, *Marx o la crítica de la economía política como fundamento*, p. 23.

¹³¹ Stefan Gandler, “Releer a Marx en el siglo XXI- Fetichismo, cosificación y apariencia objetiva”.

¹³² No coincidimos con la tesis de que Marx en su crítica a Feuerbach, especialmente a partir de las *Tesis ad Feuerbach*, se alejó completamente de los planteamientos de este pensador por encontrarlo demasiado idealista. Mejor aún habría que ser cauteloso y decir que en algunos puntos Marx realmente se alejó de Feuerbach, pero en otros no, como en el caso del tema que a nosotros nos compete: la enajenación. La enajenación religiosa está presente en el desarrollo del tema del fetichismo de la mercancía de Marx. Incluso, considero que sólo a partir de Feuerbach, Marx realmente pudo virar a un materialismo. Alfred Schmidt subrayó más la coincidencia entre Feuerbach y Marx, lo que le permitió desarrollar el tema de la sensualidad. Cfr. Alfred Schmidt, *Feuerbach o la sensualidad emancipada*.

fetichismo no sólo contiene la enajenación en el trabajo (en el proceso de producción) sino también la enajenación religiosa (proceso cultural). Cuando Marx habla de la mercancía como aquella que se compone de sutilezas metafísicas o contiene reticencias teológicas, el filósofo se está refiriendo no sólo a su capacidad de encubrir la dimensión social e histórica, sino que las relaciones sociales y la construcción de una cultura se está dando en una suerte de relación entre fetiches que cada vez más se vuelve necesaria en la existencia de los individuos. Todo fetiche remite a un objeto cualquiera, pero con un poder sutil, en el fondo, ese poder consiste no sólo en someter a quien lo posee o lo intercambia sino en modificar la apetencia, el gusto, los sueños, las proyecciones de los sujetos.

Siendo esto así, ¿qué y cómo el sujeto proyecta ciertas características humanas a los ídolos? El hombre le da cualidades a la mercancía y deja de lado lo que es. De ahí su halo misterioso. La relación entre el producto y el trabajador que estaba presente en la circulación simple se rompe en la circulación capitalista. El trabajo se reduce a una función especial que se repite mecánicamente. Con la mecanización del proceso de trabajo, la actividad del trabajador va perdiendo su carácter creativo para convertirse en una repetición constante, mecanizada. El fetiche es apariencia que domina la conciencia cotidiana espontánea de los agentes de la producción capitalista, tanto a los capitalistas como a los trabajadores. Ahora, ¿cuál es la relación entre enajenación y fetichismo en Marx?

6.4 La continuidad entre enajenación y fetichismo

En los escritos que Marx redactó en su juventud está presente el tema de la enajenación como la forma en que el sujeto deja de ser tal para volverse un sujeto-objetivizado y el objeto un objeto-subjetivizado, a tal punto que este último cobra mayor importancia y fuerza que el primero. Asunto que ejemplifica con el tema del Estado de Hegel, éste concibe al Estado como consumación de la Idea, la que deben seguir los hombres en sociedad. Aquí, el objeto o el Estado termina por subsumir al sujeto, lo que lleva al primero a tomar la forma de objeto subjetivizado y al segundo de sujeto objetivizado. Marx pasa de esta enajenación que consiste en la inversión de sujeto y predicado a la enajenación en la que se ve inmerso el trabajador y el capitalista durante el proceso de trabajo. Marx, muy cercano a Feuerbach, ve que en la religión se vive un proceso de enajenación, el cual consiste en dar

características humanas a los objetos (santos, ídolos), dotarlos de sentidos humanos, a la larga, dar mayor poder a ellos. De tal modo que terminen subsumiendo al creador (el sujeto), quien olvidará que fue él quien otorgó tanto poder a los objetos.

La enajenación es entonces el proceso de escindirse (yo como sujeto o creador me constituyo como objeto o ser pasivo. Me separo de mi potencialidad creativa y adquiero el rol de un objeto), de subsumirse (someterse al poder de los objetos). Pero agrega algo Marx, la enajenación se da en el proceso de trabajo dentro del capitalismo. Hay un símil entre la enajenación religiosa y la mercantil: “Así como en las religiones vemos al hombre esclavizado por las criaturas de su propio cerebro, en la producción capitalista lo vemos esclavizado por los productos de su propio brazo”.¹³³ La enajenación se da también en la actividad del trabajo (me alejo de aquello que produzco y de mi propia actividad, me someto a ellos, ambos me parecen ajenas a mí). Lo que quiere decir que la enajenación está presente en las relaciones sociales y, a pesar de que yo no trabaje, pero consuma una mercancía participo del proceso de enajenación, o que no consuma, pero trabaje, o que no haga ambas, pero me relacione con personas. En estos dos últimos casos formo parte del proceso de enajenación.

En el *Capital*, cuando Marx habla del carácter misterioso de la mercancía, el autor comenta que éste: “proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos al margen de sus productores”.¹³⁴ Esto es, en la sociedad capitalista da la impresión de que en el trabajo, uno se siente que está ahí como sujeto para producir un producto, a partir de éste se tejen relaciones sociales. El poder de la mercancía consiste en dar pauta o dirección a cómo se tienen que organizar los sujetos, a cómo deben convivir, qué actividades hacer, cómo comportarse. Incluso, para Marx en el *Capital*, el proceso de producción manda sobre el hombre y no éste sobre aquel: “Lejos de ser el obrero quien maneja las condiciones de trabajo son éstas las que le manejan a él [...] el instrumento de trabajo se enfrenta como

¹³³ Karl Marx, *Capital*, tomo I, p. 524.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 37.

capital, durante el proceso de trabajo, con el propio obrero; se alza frente a él como trabajo muerto que domina y absorbe la fuerza de trabajo viva”.¹³⁵

Entonces, si atendemos a los *Escritos de Juventud* y al *Capital* de Marx, encontramos una continuidad entre el tema de la enajenación y del fetichismo de la mercancía. De ésta a la fetichización de una relación social.¹³⁶ El fetichismo refiere a las relaciones sociales que se dan en el proceso de producción y consumo capitalista: “las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados aparecen como lo que son; es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas”.¹³⁷ El fetichismo no consiste en que los productos de trabajo sean tomados por objetos de valor sino en que tal objetividad sea considerada como una necesidad natural.¹³⁸ Pero ¿por qué las relaciones sociales en la

¹³⁵ *Ibidem*, p. 350.

¹³⁶ Esta tesis que sostenemos no coincide con la de Michael Heinrich, quien interpreta la imposibilidad de una continuidad entre la teoría de la enajenación y el fetichismo. Argumenta que “en una lectura rigurosa se constatará que en la sección sobre el fetichismo de la mercancía Marx no se refiere en ningún pasaje a una “esencia humana” Michael Heinrich, *Crítica de la economía política: Una introducción a El Capital de Marx*, p. 85. Respondemos: es cierto que Marx en el apartado del Capital: “el fetichismo de la mercancía y su secreto” no alude a la esencia humana ni a la enajenación. Pero admitir que la enajenación refiere a la pérdida de esencia humana, entendida ésta como fundamento o característica necesaria al hombre, sería reducir el tema de la enajenación al ámbito ontológico (lo que no hace Marx), además habría que profundizar el tema de la esencia humana siempre y cuando Marx aluda a ésta: ¿a qué se refiere con ello? o ¿desde dónde la está leyendo?, lo que bien puede rastrearse en las obras de Marx. Aquí sostenemos que la esencia es ir a la raíz de las contradicciones sociales del capitalismo, indagar desde lo concreto, ver cómo el trabajo enajenado en el proceso de producción y consumo capitalista tiende a escindir al trabajador del producto, con ello, la forma objeto se antepone al sujeto, obteniendo no sólo la subsunción del trabajador a los objetos sino también que la relación de los sujetos se convierte en una relación entre cosas. De ahí que nosotros relacionemos el tema de la enajenación con el del fetichismo y no sigamos en este punto la argumentación de Heinrich, incluso cuando él, intentando diferenciar fetichismo de enajenación, comenta –queriendo aclarar el primero: “En cualquier producción social que se base en la división del trabajo las personas están en determinadas relaciones sociales las unas con las otras. En la producción de mercancías aparece esta relación social entre personas como una relación entre cosas [...] Sus relaciones sociales se les aparecen, por tanto, como propiedades sociales naturales de los productos [...] el valor no es una propiedad natural de las cosas como lo es el peso o el color, pero parece (para quienes viven en una sociedad que produce mercancías) como si las cosas en el contexto social tuvieran automáticamente valor y por ello siguiesen automáticamente sus propias leyes objetivas, a las que las personas no tendrían más remedio que someterse”. *Ibidem*, p. 86, 87. Pero ¿acaso no la tergiversación ha sido resultado de la actividad enajenada del trabajador, descrita por Marx en los *Manuscritos del 44*?

¹³⁷ Karl Marx, *Capital*, tomo I, p. 38.

¹³⁸ Aquí, estamos de acuerdo con Michael Heinrich en comentar que el fetichismo alude a relaciones reales que se dan en la forma de organización capitalista. Para Heinrich, el análisis del fetichismo está en el fondo de toda la obra del *Capital*. Pero, no coincidimos con él en que sea una reflexión exclusiva del *Capital* porque ya habíamos visto una continuidad entre la enajenación del trabajo y del fetichismo. La enajenación es un tema presente tanto en los *Manuscritos económico-filosóficos del 44*, como en *La cuestión judía* y *La filosofía del derecho de Hegel*. Por otro lado, Rosdolsky menciona otro punto importante al respecto. Para él, el fetichismo de la mercancía está relacionado con la formación de dinero, son dos aspectos diferentes de la misma realidad,

forma de producción de mercancía deben estar siempre ligadas a cosas y aparecer como tales?, ¿por qué en esta sociedad, los seres humanos han perdido el control de sus propias relaciones de producción y no pueden comportarse frente a su trabajo como frente a un trabajo social?, ¿cuáles serían las posibilidades concretas para que los seres humanos dentro de la modernidad capitalista, en el que se desarrolla en un juego de fetiches, puedan ejercer su sentido social y político?

En la producción capitalista: la actividad, los productos, las relaciones humanas toman la forma de mercancía, forma valor y forma dinero. Las contradicciones sociales aparecen como leyes naturales o se imponen con cierta necesidad. Por ejemplo, cuando en un primer momento el individuo se percibe inmerso en un mundo con una determinada organización económica, política (legislativa) y social, sin posibilidad de ejercer su libertad o tomar una responsabilidad. El individuo no se siente responsable de la existencia de las relaciones sociales, aunque subjetivamente se considere por encima de ellas. Pero, así como no se es responsable tampoco es libre. Pues, actúa de acuerdo con lo determinado. ¿Cómo entonces actuar libremente, sobre todo, si esta forma de organización social heredada es represiva y tiende a la aniquilación de los seres humanos? Para Marx es importante la emancipación, que el hombre sea un ser político, lo que significaría trasgredir esta forma de producción capitalista, abolir la propiedad privada, el trabajo enajenado y el carácter misterioso de las mercancías: “la forma del proceso social de vida, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesta bajo su mando consciente y racionalmente [...]”.¹³⁹

En suma, para que una relación entre seres humanos haya mutado en una relación entre fetiches ha sido porque las condiciones sociales, políticas y económicas de la producción y consumo capitalista no les ha posibilitado a los individuos ejercer su politicidad, han experimentado la inversión de la enajenación en su modo mercantil y en su

en el sentido de que el valor se independiza de las mercancías. El tema del dinero o cómo a partir de este fetiche está esbozado en los *Manuscritos* del 44. Claro que en el *Capital* se desarrolla más este tópico. Sobre todo, cómo la sociedad productora de mercancías no está en condiciones de liberarse del dinero, así como no es capaz de desgarrar el velo de la niebla mística que le oculta la verdadera forma del proceso material de la producción. La obra del *Capital* es la crítica al fetichismo, que paso a paso presenta las contradicciones inherentes al modo capitalista de producción, a la vista de contradicciones y deficiencias de las teorías burguesas.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 44.

modo religioso. Esta tesis de Marx no tiene un trasfondo idealista porque la mistificación no ha sido producto de las ideas erróneas del hombre, de su falsa percepción ni se mueve sólo en la esfera teórica, sino que parte de la existencia práctica. No es difícil comprobar que una vez que las mercancías están en circulación, éstas deben de consumirse, lo que implica que satisfacen necesidades sociales (da igual si es de primera, segunda o tercera categoría). Pero el hecho de que realmente sean satisfactores es porque calman la sed espiritual, intelectual, emocional y sexual de los individuos. Llenan la carencia, o al menos, cubren o reconfiguran la escisión de los sujetos. Si eso se puede lograr es porque también esos fetiches responden a nuestras proyecciones, deseos o sueños. Es aquí, donde efectivamente presenciamos la encrucijada entre enajenación y fetichismo o, si se quiere ver de otro modo, el fetichismo se puede explicar a partir del proceso de enajenación mercantil¹⁴⁰ y religioso, presente en el proceso de producción y consumo capitalista, lo que a otros ojos, quizá más reduccionistas y no falsos, podría sintetizarse que el fetichismo -como forma necesaria que surge de la relación entre cosas- contiene la enajenación en su doble vertiente: la mercantil y religiosa.

En el ensayo: “Releer a Marx en el siglo XXI – fetichismo, cosificación y apariencia objetiva”,¹⁴¹ Gandler presenta la hipótesis de que los conceptos de fetichismo, cosificación y apariencia objetiva están en relación con el doble concepto de ideología, tras formular la pregunta: ¿hasta qué punto el concepto de ideología está contenido en “El doble carácter de la mercancía y su secreto” y en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la Economía Política*? Creemos importante aclarar ¿desde dónde leeremos nosotros el tema de la ideología y si tiene un vínculo con la enajenación, fetichismo y falsa conciencia?

¹⁴⁰ Asimismo, el fetichismo mercantil –señala Bolívar- es: “en el discurso crítico de Marx el corolario polémico de la teoría de la enajenación. La enajenación es la característica central del mundo moderno porque sólo en él la *politicidad*, la calidad específica de la existencia humana se encuentra clausurada en el sujeto social y cedida al objeto social, *cosificada* en él. En el mundo moderno o capitalista, el sujeto social está impedido políticamente: no puede determinar la forma de su propia *socialidad*. El modo en que vive la sociedad no es la *realización de un proyecto* de vida generado por la comunidad de individuos sociales [...] La vida social moderna se lleva a cabo como el cumplimiento de una necesidad impuesta sobre ella por el mundo de las mercancías capitalistas y la dinámica que le es inherente, la de la valorización de su valor”. Cfr. Bolívar Echeverría, *Discurso crítico de Marx*, pp. 198, 199.

¹⁴¹ Cfr. Stefan Gandler, “Releer a Marx en el siglo XXI – fetichismo, cosificación y apariencia objetiva”, p. 121.

III. Praxis epistemológica, social y política

7. Ideología no es creencia falsa -vista sólo desde la gnoseología

El tema de la ideología ha sido ampliamente estudiado por filósofos, sociólogos y politólogos. Cada uno de ellos ha cifrado su significado y subrayado un matiz específico: su contenido falso, su intención de dominio, su carencia de fundamento, etc. Incluso, hay quienes han llegado a revalorar su sentido etimológico: *Ide-o-logía* como el estudio o ciencia de las ideas que atiende al fundamento de nuestras representaciones, a la manera en que se forman, si éstas han sido suficientes para conocer el mundo. Reflexiones que se situarían dentro del ámbito de la epistemología. Sin embargo, desde esta precisión científica, la ideología ha dejado de ser pieza central para una crítica a la modernidad capitalista, como lo fue para Marx y como de alguna manera lo es en la jerga cotidiana, cuando el concepto en su constante uso se carga de vitalidad, resignifica y deja de lado el sesgo de creencia falsa. En este apartado no nos interesa resumir la historia del concepto de ideología pues consideramos que en este caso correríamos el riesgo de hacer una lectura ideológica al tema de la ideología; sino que pretendemos recuperar su potencialidad crítica.¹⁴² Sobre todo, después del auge del marxismo soviético.

En la modernidad capitalista -como lo hemos explicado en los primeros apartados- la sociedad está organizada a partir del fetichismo de las mercancías, del proceso de mistificación y de la enajenación.¹⁴³ El sujeto en tanto expresa o produce algo concreto, esto se le distancia a lo que en inicio se representó.¹⁴⁴ Carente de contenido, vacío, esa imagen se

¹⁴² En este apartado lo analizamos y será en el tercer y cuarto capítulo que fijemos una postura, analicemos hasta dónde realmente tiene un carácter de crítica.

¹⁴³ Incluso, ya en los *Cuadernos de París*, Marx comenta: “Tú, como hombre, no tienes ninguna relación con mi objeto porque yo mismo no tengo una relación humana con él. El verdadero poder sobre un objeto es el medio; por esta razón, tú y yo vemos recíprocamente en nuestro objeto el poder del uno sobre el otro y sobre sí mismo. Es decir, nuestro propio producto se ha vuelto contra nosotros; parecía ser propiedad nuestra, pero en verdad somos nosotros su propiedad”. Cfr. Karl Marx, *Cuadernos de París*, p. 153.

¹⁴⁴ “Hasta ahora, los hombres se han formado ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o debieran ser [...] Los frutos de su cabeza han acabado por imponerse a su cabeza. Ellos, los creadores, se han rendido ante sus criaturas”. Cfr. Karl Marx, *Ideología alemana*, p. 5. ¿Cómo se ha dado esa falsa idea?, ¿por qué tiene esa falsa idea?, ¿en qué radica la falsedad y cuál sería la consecuencia de ello? Parece que la idea falsa se relaciona con aquellas tesis de los hegelianos, quienes postulan la necesidad de cambiar de conciencia, de interpretar de otra manera lo existente, quizá más crítica, asentar una lectura mejor argumentada al mundo. Pero, no se trata de que de repente uno quiera dejar lo ideológico o la falsa conciencia, es decir, que ya no se quiera interpretar el mundo y de pronto se apunte a transformarlo, no es una cuestión de ocurrencia o voluntad, verlo así, sería muy idealista. La falsedad radica en que parten del supuesto de que el mundo es real de la misma manera como aparece.

antepone a los individuos. Si se empiezan a tejer discursos afirmativos a partir de éstas (interpretación del mundo, negación o difuminación de las contradicciones sociales), seguramente se construirá un discurso ideológico o cristalizado que no contiene la experiencia de lo que el individuo vivió o percibió. La ideología refiere aquí a las ideas que están cristalizadas o separadas de su trayectoria histórica, del emisor, de su significado concreto o del mensaje, de su contexto y del receptor. Son fetiches que se han convertido en tales después del proceso de enajenación. Las ideas se han separado de su base concreta o de su referente. *Ab-stractas*, alejadas o sin huella de conexión pareciera que se levantan y erigen en una superestructura (*Über-bau*)¹⁴⁵ o sobre-edificación. Es ideológico entonces cuando vemos esa sobre-edificación en su primera forma, como aparece, sin considerar que existe algo que la sustenta, en otras palabras, sin ver los individuos que la mantienen ni las relaciones sociales que crean.

Más despacio y siguiendo de cerca a Marx. Para este autor, existen dos conceptos de ideología,¹⁴⁶ que -siguiendo la nomenclatura de Sánchez Vázquez- uno sería estricto y otro amplio. El primero, tomado de los textos *Ideología alemana*, *Tesis sobre Feuerbach* y el *Capital*. El segundo, del prólogo a *la Contribución a la Crítica de la Economía Política*. En este apartado iniciaremos con la explicación del primer sentido, el estricto.

La ideología es un conjunto de ideas acerca del mundo y de la sociedad que: 1) afirman el mundo de manera inmediata (*unmittelbar*) como éste aparece (*erscheinen*), lo que supone la correspondencia entre lo que está frente a mí y lo representado en mi mente o aceptar que la verdad es adecuación del pensamiento con lo existente. Aquí, no sólo

¹⁴⁵ La palabra *Überbau*, comúnmente traducida como superestructura, nosotros le asignamos el referente sobre-edificación, ya que ha sido tan usado en la jerga marxista (generalmente dogmática) que ha perdido la fuerza de su significado. Con sobre-edificación queremos subrayar lo que lleva implícito el prefijo en alemán “*über*” - estar sobre algo sin mantener contacto con ello, en este caso es sobre la edificación “*Bau*” porque en la modernidad capitalista las ideas han quedado separadas totalmente de su emisor y de su referente.

¹⁴⁶ La tesis de que Marx comprendió la ideología en dos acepciones (falsedad de conocimiento y comportamiento social) ha sido sustentada por diversos autores, como: Karl Korsch, Raymond Williams, Luis Villoro, Néstor Kohan, Adolfo Sánchez Vázquez, Stefan Gandler, entre otros. Sin embargo, cada uno de estos autores no coincide en las consecuencias de sostener dos sentidos de ideología. Nosotros creemos que es importante conservar cierto sentido dialéctico en el concepto, como la entendió Sánchez Vázquez y que Gandler observa también con gran claridad cuando comenta: “Como a Marx no le interesa en abstracto el ‘conocimiento verdadero’, sino más bien el análisis científico de las contradicciones intrínsecas de la sociedad burguesa es para él una parte de la lucha contra aquella formación social y sus apetencias de eternidad; entonces, tampoco le hace falta separar en forma rígida esos dos planos (la ideología como problema de la teoría del conocimiento o como engendro directo de la lucha política)”. Cfr. Stefan Gandler, *Releer a Marx en el siglo XXI. Fetichismo, cosificación y apariencia objetiva*, p. 129.

estaría instalado el pensamiento de Aristóteles o el de Hegel, sino el de toda la filosofía occidental que concibió el mundo en su forma de Objeto (*Objekt*), no como objeto (*Gegenstand*) y se conformó en darle la lectura de la interpretación. Incluso este proceso de construir juicios a partir de lo aparente va ligado a las afirmaciones de nuestra habla cotidiana: “siempre ha habido ricos y pobres”, “es normal que el rico se lleve más ganancia de la cosecha por ser el dueño de la tierra”, “tenemos que pagar la renta el próximo mes”, “el hotel tiene una playa”, “los inmigrantes son criminales”. Marx reclamó a la filosofía occidental que no haya podido ir más allá de las apariencias -no para llegar a la ciencia, sino para atender a las posibilidades concretas de transformación- y haya aceptado el mundo como algo dado, continuo y eterno. Para Marx, la crítica implica cambio, no sólo de las teorías o de los conceptos, sino de la praxis política y social.¹⁴⁷ Se trata de “eliminar la falsedad de las ideas”. Sin embargo, esta tesis no debería instalarse sólo en la esfera de la epistemología ni leerse con la lupa de un positivista que busca el método preciso para limpiar las dudas, sino que se daría cuando el hombre pudiera ejercer su sentido político sin coacción ni a consecuencia de la subsunción de las mercancías. La verdad en Marx traspasa la esfera ontológica y epistemológica. Se sitúa en la política-social y tiene como centro la pregunta: ¿cuáles son las posibilidades aquí y ahora de que los individuos decidan cómo vivir socialmente, a tal punto de que dejen atrás la forma cósica y que las actividades proyectadas favorezcan el desarrollo del hombre como individuo, y a la vez, del hombre como ser social?¹⁴⁸

2) Tienden a generalizar el proceso o el asunto, sólo toman su sentido universal sin mirar a detalle su trabazón interna y sin ir a la raíz.¹⁴⁹ Esto implica que dejan de lado las

¹⁴⁷ Nos parece que lo dicho tiene su sustento en la tercera tesis de Marx ad Feuerbach: “La coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana o la autotransformación sólo puede ser captada y comprendida racionalmente como *praxis revolucionaria*”. Cfr. Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach” en Bolívar Echeverría, *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*, p. 113.

¹⁴⁸ Marcuse también observa que la verdad para Marx refiere a la realización humana, la cual, no es individual sino social. “La asociación de individuos libres es una sociedad en la que el proceso material de la producción ya no determina todo el esquema de la vida humana. [...] una sociedad racional implica un orden en el que la satisfacción universal de todas las potencialidades individuales, y no la universalidad del trabajo, es lo que constituye el principio de la organización social”. Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el resurgimiento de la teoría social*, p. 293.

¹⁴⁹ Uno de los filósofos alemanes que intentará romper con el sentido universal o ideológico es Nietzsche en su *Genealogía de la moral*. Sobre todo, cuando busca a través de la genealogía el origen del significado de los valores: bueno y malo. Nietzsche se va a su raíz etimológica y se pregunta cómo lo bueno estuvo en inicio ligado a lo noble, blanco, limpio, aristócrata, mientras que lo malo se asoció a lo sucio, bajo, pobre. Con el

particularidades y anuncian la imposibilidad de tomar el método dialéctico como herramienta para exponer los matices, las contradicciones. Esta dialéctica no tiene que ver con presuponer una idea de totalidad ni la necesidad de superar las contradicciones para tender a una unidad, a modo que lo entendieron los idealistas. Dialéctica es tomar en consideración la interrelación, el proceso y el devenir, no esperar el resultado de la reconciliación. En *La ideología alemana*, Marx comenta que si tomáramos sólo el aspecto universal de los acontecimientos históricos sería muy probable que nos quedáramos sólo con las ideas que los representan, luego, haríamos una historia de las ideas, alejadas de lo que realmente significó cierto suceso.¹⁵⁰ Es así, como empiezan a predominar determinadas ideas abstractas en el despliegue de la historia. Se presentan como las únicas ideas racionales de cada época, dotadas de vigencia absoluta.

3) Atienden a un segmento de la realidad, se centran sólo en lo particular sin mirar lo universal a la par, esto es, dejan de lado preguntas como: ¿cuáles han sido las circunstancias que han influido en la configuración de algo?, ¿en qué medida han intervenido ciertos rasgos culturales, políticos y económicos? El problema de esto es que se puede omitir la diversidad o sus múltiples dimensiones y homogeneizar el pensamiento o las acciones. Un ejemplo concreto de esto es el eurocentrismo¹⁵¹ que sólo da por válido un modo de vida, aquel que acepta el orden, la disciplina, la confianza en la precisión de la técnica y de la razón instrumental. Tendencia que, más pronto que lejano, tiende a homogeneizar los

tiempo el concepto empezó a desligarse de su resabio social, hasta quedar vacía, abstracta. Bueno, cambió, hoy en día alude al “buen comportamiento” sin cuestionar qué es bueno, sólo se acepta tal comportamiento con un campo semántico positivo en la sociedad. Aquí, también es importante subrayar la manera en que Brecht logra saltar la universalidad del concepto de bondad dentro de la modernidad capitalista y exponer dialécticamente sus contradicciones en *Der gute Mensch von Sezuan*.

¹⁵⁰ “Si por tanto, dejamos a un lado a los individuos y a las situaciones universales que sirven de base a las ideas, podemos afirmar, por ejemplo, que en la época en que dominó la aristocracia imperaron las ideas de honor, lealtad, etc., mientras que la dominación de la burguesía representó el imperio de las ideas de libertad, igualdad, etc”. Karl Marx, *Ideología alemana*, pp. 55, 56.

¹⁵¹ Aquí es interesante cómo de alguna manera Marx sigue una postura ideológica, al pensar en Europa como el único modo de vida que podía romper con el capitalismo. Postura que sostuvo un tanto ambivalente hasta la carta a Vera Zasúlich. A partir de ésta, Marx admite que el desarrollo del capitalismo es distinto en cada pueblo. La comuna de Rusia no tiene que seguir el mismo proceso del capitalismo occidental y esperar el desarrollo de los medios de producción para que los individuos socialmente tomen sus decisiones. Cfr. Carta de Marx a Vera Zasúlich 8 de marzo de 1881 en Karl Marx y Friedrich Engels, *Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rusa*, pp. 60, 61.

Por otro lado, es importante mencionar que Stefan Gandler explica el eurocentrismo como forma de pensar un modo de vida particular, que debe ser igual para todos en cualquier tiempo, hasta elevarlo a una falsa universalización. En este sentido, pensamos que la ideología como exaltación de lo singular podría ejemplificarse con el eurocentrismo.

juicios, los gustos hasta los modos de andar, de comer, de vestir. Homogeneización, o monotonización como algunos escritores le han llamado,¹⁵² que omite la existencia de otras posibilidades de vivir en el capitalismo.

4) Toman los procesos como algo dado (sin pasado ni futuro) en sí (estático) o cristalizado (vacío), esto es, en su forma fetiche, sin ver que se trata de una relación social o de una interrelación constante entre el ámbito económico, político y de toda una tradición histórica, sin ver incluso el asunto de la escisión. En la forma de producción y consumo capitalista, el sujeto está separado de sus instituciones políticas, educativas, jurídicas, lo que significa que éstas no representan realmente sus intereses sociales sino las del mercado. El Estado no es una extensión del sujeto ni instaurará leyes que lo protejan o le aseguren una vida digna, a pesar de que se presenten como tal. Las leyes aparecen como sentencias al servicio de los individuos y el Estado o la Iglesia como órganos que representan sus intereses, cuando en realidad no es así. En estas concepciones se va de las ideas a una realidad material (no al revés), lo que oscurece el papel real de las cosas. La concepción del Estado como órgano supremo no permite que el sujeto conciba que él junto con otros construya el Estado, no a la inversa. Esto era muy importante para Marx, porque si el hombre no se concibe a sí mismo como agente que puede organizarse, y de algún modo (a pesar de ciertas limitantes), puede ser productor de sí mismo, no podrá tender teórica ni prácticamente a una emancipación. El proceso ideológico refiere al proceso que se da una vez que se ha prescindido de lo concreto, de la tradición histórica y social, del desarrollo de las fuerzas productivas y del comportamiento del hombre. En otras palabras: es sólo ver un lado de la moneda, así, “una época se imagina que se mueve por motivos puramente políticos o religiosos, a pesar de que la religión o la política son simplemente las formas de sus motivos reales [...] lo que estos hombres se imaginaron se convierte en la única potencia determinante y activa que dominaba y determinaba la práctica de estos hombres”.¹⁵³

En *Ideología alemana* también podemos rastrear otra concepción de ideología que consiste en el conjunto de ideas de la clase social dominante -aquella que posee los medios

¹⁵² El escritor austríaco Stefan Zweig ejemplifica este asunto de una tendencia a lo particular como una dirección hacia la monotonización que equivale a la búsqueda de una sola forma o figura. En suma, el proceso hacia la homogeneización, que bien puede ir desde la comida, tradiciones, gustos hasta en lo más pequeño, la manera de vestirse y maquillarse. Cfr. Stefan Zweig, “Monotonisierung der Welt”.

¹⁵³ Karl Marx, *Ideología alemana*, p. 41.

de producción material y espiritual- que se imponen a las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir e incluso los condicionan.¹⁵⁴ Pero ¿hasta qué punto esta concepción de ideología como forma de manipulación¹⁵⁵ de una clase específica a otra podría tener fuerza para hablar de una crítica a la modernidad capitalista? Relacionar los intereses de los empresarios, como aquellos que tienen el control de los medios de producción, con la manera de dirigir la obediencia de los explotados -intención de manipular la clase explotada, de acuerdo con los intereses de la clase dominante. Pero, ¿cómo la clase dominante -a través de símbolos, de un lenguaje especializado, de propaganda, de una estética- alcanza a manipular a la clase oprimida?, ¿realmente es posible que una clase dominante pueda tener un sólo plan específico y lo pueda llevar a cabo para conseguir sus fines que sería el dominio de otra clase homogénea, la oprimida?¹⁵⁶ ¿Es posible distinguir la pureza de las ideas dominantes frente a la de los explotados? Aquí, es difícil pensar que la ideología sea una construcción de ideas o esquemas, creados a voluntad para someter a una clase en la producción de plusvalía relativa. Aún más, no nos interesa tomar este sentido de ideología porque ésta no amplía el sentido crítico de la modernidad capitalista, sino que podría tender en la aceptación de un determinismo político y social.

La otra concepción de ideología que se identifica con creencia falsa desde la gnoseología,¹⁵⁷ deducida a partir del texto: *La ideología alemana*, está fuera de nuestro interés, pues como tal, supondría la afirmación de una concepción verdadera frente a otra falsa. En otras palabras. Una verdadera conciencia o ideas que fueron captadas sin error,

¹⁵⁴ “Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, cuando dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulan la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean por ello mismo, las ideas dominantes de la época”. *Ibidem*, p. 54.

¹⁵⁵ La ideología está vinculada con la necesidad de las clases dominantes de “presentar un interés particular como general o hacer ver que es lo general lo dominante”. *Ibidem*, p. 58.

¹⁵⁶ Dicha tesis está planteada en la *Ideología alemana*: “Las ideas del burgués dominan porque él puede demostrar fácilmente con el lenguaje de la época la identidad entre las relaciones individuales o humanas en general y las relaciones mercantiles. Y puede hacerlo porque este propio lenguaje es un producto de la burguesía [...]”. *Idem*.

¹⁵⁷ Otro autor que no reduce el papel de la ideología a creencia falsa desde la gnoseología es Stefan Gandler, quien matiza que la falsedad debería interpretarse como la falsedad de las relaciones que se crean en la producción capitalista: “lo falso de la falsa conciencia es, pues, la ‘falsedad de las relaciones’ más que la ignorancia de los ‘inmersos en las relaciones de la producción de mercancías’.” Cfr. Stefan Gandler, “Releer a Marx en el siglo XXI- Fetichismo, cosificación y apariencia objetiva”. pp. 125.

frente a las que han sido consecuencia de la falsedad. Y ya establecimos que sería ideológico ver en su particularidad los procesos, como si se pudiera separar la falsedad o la opinión de la verdad o la ciencia. Además, partimos del supuesto que la verdad no está anclada sólo en la epistemología, sino que también se extiende a la praxis política, que la teoría y la praxis están interrelacionadas. En este sentido, como pregunta abierta, habría que indagar si la crítica de la ideología implicaría una toma de conciencia a la ideología. La tarea de explicar las relaciones como aparecen en la producción y en el consumo capitalista ¿sería suficiente para una crítica de la ideología y a partir de ahí establecer nuevas relaciones libremente sociales? En la ideología como obstáculo de conocimiento, a consecuencia de la forma de organización capitalista, ¿existe una relación entre los prejuicios interesados de las clases dominantes y de la conciencia necesariamente falsa?

Las cuatro concepciones de ideología que acabamos de mencionar las tomamos a partir de las obras de Marx, que van de la *Ideología alemana*, *Tesis sobre Feuerbach*, el *Capital* y se insertan en el sentido estricto de ideología. En lo siguiente, expondremos cómo de cada una de estas obras sintetizamos dichos sentidos. Después, hablaremos del sentido amplio de ideología, presente en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*.

7.1 La ideología en *Ideología alemana*

En febrero de 1845 se le prohíbe a Marx ingresar a Alemania y es exiliado también de Francia. Se traslada entonces a Bruselas con su familia. En ese lugar escribe junto con Engels el *Manifiesto del partido comunista* y la *Ideología alemana* (1846). Este último texto - publicado hasta 1932- surge en respuesta al libro de Max Stirner, *Lo individual y sus propiedades*, que trata sobre la libertad como propiedad del ser individual. Premisa que en principio Marx pretende contra argumentar, ya que Stirner ve sólo una parte de algo más universal, lo que implica seguir la veta de la ideología. Una característica presente en este concepto es justo el tomar lo particular y llevarlo al campo de lo universal. Para Marx un ejemplo filosófico de esto es el idealismo. Pues, como tendencia epocal parte de un supuesto: la actividad de la autoconsciencia da forma y movimiento a la naturaleza. Como tal, el idealista da mayor importancia a la actividad que a la subjetividad, dejando de lado lo

otro, los asuntos concretos como las relaciones sociales, las instituciones y las formas de producción.¹⁵⁸ El idealista y el ideólogo, a ojos de Marx: 1) ven sólo una parte del problema, 2) lo cristalizan, les impiden construir realmente una solución, 3) se quedan en la apariencia, esto es, en la primera impresión. Lo que en un futuro próxima no daría pauta a la revolución ni a una transformación social.

De esta manera -tomando en consideración el apartado anterior en el que desmenuzamos los diferentes matices de la ideología en sentido estricto- este escrito juvenil desarrolla la ideología en el primero, segundo y tercero: 1) afirmar el mundo de manera inmediata sin detenerse en el aspecto material y contradictorio, 2) tomar lo particular por universal, 3) atender sólo a lo particular. Sin embargo, muchos investigadores, sobre todo después del boom del marxismo soviético, interpretaron la ideología como creencia falsa o manipulación de ideas a través de la propaganda y vincularon la emancipación social con la necesidad de desvelar las falsas ideas o los engaños a través de una conciencia o crítica. Estos investigadores solían citar apartados de la *Ideología alemana*, sobre todo, aquel que alude a la cámara oscura: “si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura [...]”,¹⁵⁹ subrayando así el carácter de inversión. Rápidamente la ideología fue comprendida como la forma en que las representaciones se confunden con fantasmas cerebrales. Ludovico Silva, un marxista venezolano que intentó desligarse del marxismo dogmático pero que no pudo del todo oponerse a su tradición, se preguntó por la posibilidad de entender de otra manera el sentido de la cámara oscura, ya que comprendía que dicha imagen podía reducir el planteamiento político de Marx a uno epistemológico, tras solicitar el descubrimiento de la esencia y la verdad, lo que nos llevaría al regreso del marxismo determinista. Silva interpretó entonces dicha cámara oscura como metáfora¹⁶⁰ y creyó que con ello podía dejar de lado ese debate en que se solía reducir el pensamiento de Marx a una filosofía caduca, economicista y determinista.

¹⁵⁸ La ideología está relacionada con el idealismo, “que, como concepto filosófico, contrastaba desfavorablemente con el materialismo: todo punto de vista correcto del mundo tenía que ser, en algún sentido, una visión materialista”. McLellan, *La ideología*, p. 25.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 19.

¹⁶⁰ Ludovico Silva, *Plusvalía ideológica*.

Sin embargo, nos parece que para darle fin al debate escolástico -que parte de una supuesta interpretación de la realidad capitalista ilusoria en la que los hombres socialmente invierten la realidad y están determinados por esas imágenes falsas¹⁶¹ a la par que se le objeta a Marx su posibilidad de salirse de ese engaño determinista y entablar una crítica- es suficiente con terminar de leer el apartado de la *Ideología alemana* sin descontextualizarlo de toda la obra de Marx -incluyendo los primeros y últimos escritos, tratando de ver los matices y el proceso de desarrollo de su pensamiento en conjunto. Pues, tomando en consideración el contexto social, el filósofo de Tréveris subraya: “Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico”.¹⁶² Ideología está relacionada con el proceso de inversión que llevan a cabo los seres humanos, pero ésta no se hace a voluntad de lo que ellos digan o imaginen, sino que responde a su proceso histórico de vida, está entrelazada con la actividad material. Digamos que esta concepción de ideología -contrario a lo que se ha dicho en la tradición del marxismo dogmático- está relacionada con la concepción de Marx sobre el materialismo. No es casual que las líneas citadas se encuentren precedidas y sucedidas en la *Ideología alemana* por una exposición sobre el materialismo. Incluso, antes de concluir ese apartado, Marx asienta una de sus máximas sobre éste, a saber, que *no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia*. Para comprender el vínculo entre ideología y materialismo es fundamental remitirse a las “Tesis ad Feuerbach”.

¹⁶¹ Más adelante dejaremos claro que a nosotros no nos interesa leer la ideología como creencia falsa porque tenerla por tal no sería de gran utilidad para analizar y comprender los problemas sociales actuales. En Marx, es posible que se haga una interpretación de ideología como creencia falsa a partir de *la Ideología alemana*. Pero quedarnos en esta lectura de la ideología sería ideológica porque no fue la única que tuvo el filósofo alemán, él mismo, desarrollará el tema de la ideología con diversos conceptos y matices, sea en esa misma obra, sea en otros textos de ese periodo como *La sagrada familia*, *Manuscritos*, etc. o los correspondientes a periodos posteriores como el *18 Brumario*, el prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. En la actualidad, cada vez son más los autores que dejan de lado la definición de ideología como creencia falsa.

¹⁶² Karl Marx, *Ideología alemana*, p. 19.

7.2 La ideología a partir de las *Tesis sobre Feuerbach*

Las *Tesis ad Feuerbach* fueron encontradas en una libreta de apuntes de Marx y como su tema central es la definición de un nuevo materialismo, distinto al de Feuerbach, se les sitúa en el año de 1844 a la par de la redacción de la *Ideología alemana* y *Los manuscritos económicos filosóficos*. Ernst Bloch, Adolfo Sánchez Vázquez¹⁶³ y Bolívar Echeverría¹⁶⁴ coinciden en clasificarlas en cuatro grupos, aunque cada uno sitúa cada tesis en un rubro distinto, dando su propia lectura. Con ello, cada uno desarrollará su filosofía desde enfoques ligeramente diferentes. Sánchez Vázquez subraya a partir de ellas el papel de la praxis y de la relación entre ésta y la teoría; mientras que Bolívar al tomar la primera como premisa central resaltaré la crítica como carácter específico del discurso teórico comunista. La interpretación de cada uno no atisba en el tema de la ideología porque no está mencionado por Marx en ninguna de las once tesis. Sin embargo, como lo comentamos en el apartado anterior, para el filósofo alemán, la ideología mantiene un vínculo con el materialismo. Veámoslo más de cerca.

En la primera tesis, Marx da cuenta de su crítica a la manera en que el idealista y el pseudo materialista se apropian del mundo. Los primeros no logran ir a la raíz del problema ni buscan la transformación social. Marx reprocha a los idealistas que sólo quieran modificar, cambiar, dar otra lectura, otra perspectiva, otra interpretación. Mirar de otro modo lo mismo, cambiar de conciencia, lo que significa leer de otro modo lo existente, reconocerlo por medio de otra interpretación. Pero en realidad para transformarlo no basta con pensarlo de otra manera. Los pseudo materialistas también se quedan en la inmediatez de las formas, lo que aludiría al primer sentido de ideología que hemos esbozado arriba. Los filósofos materialistas antes de Marx seguían pensando el objeto (*Gegenstand*), la realidad

¹⁶³ Para Adolfo Sánchez Vázquez, en las *Tesis* la praxis aparece como fundamento de conocimiento (1), criterio de verdad (2) y fin de conocimiento. Además, el filósofo español-mexicano subraya el papel de la transformación de la tesis 11. Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*.

¹⁶⁴ Para Bolívar Echeverría, las *Tesis* siguen un sentido deductivo, la primera es la premisa que delimita la necesidad, el objeto, la función de la nueva teoría comunista que es el materialismo. A ésta le suceden cuatro grupos. El grupo A (tesis 1, 5, 2, 8) refiere al carácter dialéctico materialista como carácter específico del discurso teórico comunista. El grupo B (4, 6, 7) alude a la determinación de la historia de las configuraciones de la sociedad como problemática del discurso dialéctico materialista. El grupo C (9, 10, última parte de la 1) remite a la determinación de la necesidad histórica del discurso materialista. El grupo D (3, 11) versa sobre la determinación del concepto dialéctico materialista de la transformación social. Cfr. Bolívar Echeverría, *El materialismo de Marx*.

(*Wirklichkeit*) o la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) bajo la forma de Objeto (*Objekt*). En cambio, Marx mediante la dialéctica lo hace bajo la forma de praxis y *Gegenstand*. Para Alfred Schmidt, Feuerbach es el primero en rescatar el sentido de la sensualidad, relacionado con la praxis. Esa sensualidad en Feuerbach remite a que los productos no son estados de cosas de una sociedad sino resultado de un largo proceso histórico, en el que el hombre con su experiencia y con su cuerpo ha participado.¹⁶⁵

Los materialistas empíricos conciben al hombre como un ser que capta la realidad como objeto de intuición (*Objekt*) y no en su forma de objeto (*Gegenstand*). Entenderlo de la segunda forma implica atender a las mediaciones, los matices, las contradicciones en el mundo social y económico. Digamos que tomar lo dado como *Objekt* nos remitiría a la concepción de ideología en sentido estricto (esbozada anteriormente en su cuarto sentido). De ahí la importancia de la crítica de Marx, de regresar una y otra vez a lo dado, mostrar lo aparente y cómo éste se ha percibido inmediatamente, siendo que habría de tomarse como realmente aparente, en aras de construir un discurso más emancipatorio. Más adelante, en los siguientes capítulos, estas reflexiones sobre ideología y materialismo serán retomadas por Sánchez Vázquez y por Bolívar Echeverría. Por el momento, continuaremos con las reflexiones de Marx sobre este tópico, pero en otra obra suya.

7.3 La ideología en el *Capital*

En el *Capital* como crítica a la Economía Política, Marx se encarga de analizar la obtención de la riqueza en el proceso de producción y consumo capitalista. Con ello, el papel fundamental que juega la mercancía, el trabajador y el capitalista en su configuración. Aunque en la misma obra, Marx vaya tomando en consideración más elementos, desde la importancia de las herramientas, materias primas, instrumentos de trabajo, sistema fabril, la plusvalía, la subsunción hasta la acumulación. En este recorrido que abarca tres tomos,¹⁶⁶

¹⁶⁵ “dass die sinnliche Welt nicht ein unmittelbar von Ewigkeit her gegebenes, sich stets gleiches Ding ist, sondern das Produkt [...] des Gesellschaftszustandes, [...] ein geschichtliches Produkt [...], das Resultat der Tätigkeit einer ganzen Reihe von Generationen. Was (und wie) daher angeschaut und empfunden wird, ist allemal schon durch die soziale Gesamttätigkeit des betreffenden Zeitschnitts vermittelt“. Cfr. Alfred Schmidt, *Praxis*, p. 1116.

¹⁶⁶ Aquí, seguimos de cerca la división que hace Echeverría a los tres tomos. El primer libro lo ubica como un análisis crítico de la apariencia o de la fórmula general del capital: D-M-D' al análisis crítico de la esencia en la producción y consumo de la riqueza. El segundo refiere al proceso de circulación capitalista. El tercero trata

el primero publicado en vida del autor y los otros dos de póstuma aparición, es importante recordar que en ninguno de ellos Marx hace reflexiones abiertas sobre la ideología. Como lo hemos señalado con anterioridad, el apartado que suele relacionarse con este tema es: “el fetichismo de la mercancía y su secreto” del primer tomo y “la fórmula trinitaria” del tercero. Aunque también es cierto que muchos marxistas suelen oponerse a identificar la producción y el consumo de mercancías o “fetiches” modernos con la teoría de la ideología. En este sentido, nosotros queremos enfatizar que nos oponemos también a identificar ambos temas, que en los apartados anteriores hemos tratado de distinguir los conceptos que suelen meterse en un mismo saco: ideología, falsa conciencia, mistificación, enajenación y fetichismo. Sin embargo, también pensamos que hay un vínculo o semejanza entre ellos. Sobre todo, y para ser más claros, decimos que del proceso de producción y de consumo capitalista de las mercancías se derivan (mas no se homologan) los efectos ideológicos de falseamiento en la conciencia social –teniendo presente sólo el sentido estricto de ideología.

La ideología respondería a una serie de ideas, comportamientos, creencias que se generan en la sociedad capitalista y que son falsas, pero no porque carezcan de realidad concreta, sino porque se han construido durante la interrelación capitalista en la que domina la dinámica de las mercancías. Dicho proceso, que lleva consigo la enajenación, ha provocado un vuelco o mistificación, como si la mesa -parafraseando a Marx- *se incorporara sobre sus patas encima del suelo ... salieran antojos extraños, como si rompiera a bailar por propio impulso*. La mesa adquiere un mayor poder sobre los hombres y conduce sus relaciones sociales. En esta dinámica no se percibe a primera vista la explotación, desigualdad. Pareciera que éstas siguen la lógica de la escasez natural, cuando en el capitalismo sólo puede hablarse de una escasez artificial. Ahora, si Marx quiere desenmarañar este caos ideológico no se debe a un mero capricho intelectual o teórico en el que sería suficiente con dar un orden argumentativo. De acuerdo con las condiciones de su tiempo, para él, era fundamental saber cuáles son las posibilidades para que el hombre se emancipe de la dinámica de las mercancías y cree una sociedad donde pueda desarrollar sus capacidades. Al elaborar su teoría materialista, Marx analiza la manera en que el fundamento social y económico de la sociedad es contradictorio, y el papel que la ideología

de la desmitificación de la realidad. Cfr. Bolívar Echeverría, *La contradicción del valor y el valor de uso en el Capital de Karl Marx*, pp. 24-29.

desempeña en estas contradicciones.¹⁶⁷ Lo que hace que las ideas sean ideológicas es que éstas ocultan la verdadera naturaleza de las relaciones económicas y sociales (sus contradicciones), justifican así la desigual distribución de los recursos sociales y económicos en la sociedad. Aspectos que comentamos en el quinto punto. Sobre todo, cuando hablamos de la realización de la mistificación en la fórmula trinitaria. El siguiente sentido de ideología, considerado como amplio, está presente en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la Economía Política*.

7.4 La ideología en el Prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*

En el prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, Marx profundiza o lleva por otro camino el significado y sentido de la ideología, a diferencia de lo expuesto en la *Ideología alemana*. Digamos que lo amplía.¹⁶⁸ Anteriormente, habíamos dicho que la ideología en sentido estricto alude al proceso de abstraer, singularizar o universalizar las ideas y quedarse en el plano teórico. Lo concreto queda fuera. Por ello, es fácil para Marx y Engels equiparar el proceso ideológico con la actividad que suelen llevar a cabo los idealistas, quienes parten de la conciencia y a ella regresan, es decir, suponen que los sucesos reales pueden controlarse en el ámbito teórico, al nivel de la conciencia o de la crítica, en lugar de ver las relaciones entre lo teórico y lo práctico. Ya en el Prólogo a la *Contribución de la Crítica de la Economía Política*, Marx muestra la relación estrecha entre producción, sociedad, política e ideología.

¹⁶⁷ “Lo que convertía a las ideas en ideologías era su vínculo con la naturaleza contradictoria de las relaciones sociales y económicas que caracterizaban el proceso de trabajo. Estos conflictos se debían, en el fondo, a dos factores. El primero era la división de trabajo, comenzando con la división de trabajo intelectual y manual, que a su vez implicaba la distribución desigual, tanto cualitativa como cuantitativamente, del trabajo y de los productos. Esto trajo consigo, en segundo lugar, la existencia de la propiedad privada y una situación en la que el interés del individuo ya no coincidió con el de la comunidad”. McLellan, *La ideología*, pp. 28, 29.

¹⁶⁸ Sobre ello, comenta que Engels: “había llegado conmigo, por otra vía al mismo resultado, y cuando se estableció asimismo en Bruselas en la primavera de 1845, resolvimos elaborar conjuntamente la oposición de nuestros puntos de vista contra el punto de vista ideológico de la filosofía alemana, de hecho, ajustar cuentas con nuestra antigua conciencia filosófica”. Cfr. “Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política” en *Introducción general a la crítica de la economía política*, p. 68. Entonces, en este breve escrito establece la relación entre producción, sociedad, política e ideología.

La importancia de la producción en el desarrollo del hombre social consiste en que los hombres en tanto producen de acuerdo con la exigencia de sus circunstancias, se van configurando a sí mismos en ese proceso. La existencia social, como el modo de producción de la vida material determina la consciencia social jurídica, política e ideológica. Ideología es una forma de consciencia social o de expresión. Forma que no tiene una connotación negativa, tal cual se le había dado en la *Ideología alemana*. La ideología aquí sería tomar una postura política ante los sucesos históricos, decidir, poner de manifiesto el carácter de cada uno, expresar (*aus-drücken*): “[...] siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran consciencia de este conflicto y lo dirimen”.¹⁶⁹ A partir de aquí, a la ideología se le identificará con cualquier forma de pensamiento que cuestiona las relaciones sociales de producción. La sobre-edificación (*Überbau*) está constituida por las formas jurídicas y políticas de un lado, y por las “formas de consciencia social” del otro. ¿Cuáles son las formas generales de pensamiento que constituyen creencias comunes a una formación histórica en una época determinada?

7.5 Sobre-edificación¹⁷⁰ y estructura

La complejidad de esta relación entre estructura y sobre-edificación radica en que muchos autores la han leído por separado o han pensado que la base determina a la superestructura, siendo que Marx la esquematizó de esta manera para ejemplificarla y para comprender que en el capitalismo, los procesos económico, social y político se encuentran interrelacionándose a la par. Si se separan es debido al proceso de enajenación o mistificación a los que están sometidos los sujetos en la producción y en el consumo capitalista. Sin embargo, no deberían de tomarse por dos asuntos aislados. Los hombres en sociedad se organizan y poco a poco, con el proceso de producción y consumo capitalista surgen las instituciones. Estas instituciones se van desplazando de los intereses reales de la singularidad de los individuos y de su conjunto como comunidad. Las instituciones ahora se

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 67.

¹⁷⁰ Hemos traducido *Überbau* por sobre-edificación. Ver nota 143.

organizan con base en estamentos e imponen las normas o el orden a las sociedades, las ponen de una manera en la que no ven a los individuos como fines. Cristalizadas, imperan sobre ellos. Hay una escisión entonces entre la base, las formas sociales desde abajo y las de arriba o la sobre-edificación. Pero aquí es importante enfatizar: no es que la primera represente la economía y determine a la ideología, entendida como modo de pensar de cada sociedad, dándosele así, mayor importancia a la economía, que en realidad sería a la Economía Política. Lo que nunca hizo el filósofo de Tréveris. ¿Acaso Marx no tituló a su obra del *Capital Crítica a la Economía Política?*, ¿por qué entonces hacer de Marx un economista o darle mayor importancia a la economía en su pensamiento y en la percepción que él tuvo del mundo? La sobre-edificación ha quedado escindida de la estructura por el proceso de enajenación en la modernidad capitalista.

El tema de la relación entre superestructura y estructura contiene los dos sentidos de ideología,¹⁷¹ el amplio y el estricto. Retomando la lectura del sentido estricto pensamos que la base, de la estructura, de las relaciones sociales de producción y consumo se configuran formas de pensar que vuelven a incidir en las formas de producción y consumo, en la manera de ejercer la política, en cómo se organizan los hombres socialmente. Sin embargo, en esta forma de organización capitalista, hay un proceso de mistificación y de enajenación, los productos (instituciones, ideas, sentimientos, etc.) se escinden de los creadores, los sujetos de sí mismos, las instituciones de los verdaderos intereses. Es aquí entonces donde se instala la metáfora de Marx, la sobre-edificación¹⁷² o las instituciones

¹⁷¹ Aquí nos separamos de algunas interpretaciones, como la de Williams, quien comenta que La superestructura es la ideología de la clase, su forma de conciencia, sus modos constitutivos de comprenderse dentro del mundo. A partir de esto, Williams distingue tres sentidos de la superestructura: "a) las formas legales y políticas que expresan verdaderas relaciones de producción existentes; b) las formas de conciencia que expresan una particular concepción clasista del mundo; c) un proceso en el cual, respecto de toda una serie de actividades, los hombres tomen conciencia de un conflicto económico fundamental y lo combatan". Cfr. Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, p. 95. Los cuales, relaciona con 1) instrucciones, 2) formas de conciencia, 3) prácticas políticas y culturales. Las ideas de clase que dominan sobre las demás son las ideas dominantes en la sociedad porque como poseen los medios para la producción material, disponen de los medios para su producción espiritual.

¹⁷² En una obra posterior, como el *18 Brumario*, Marx completa esta idea: "Sobre las distintas formas de propiedad, sobre las condiciones sociales de vida, se erige toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y visiones del mundo diferentes y configurados de modo específico. La clase, en su totalidad, los crea y los conforma a partir de sus bases materiales y las correspondientes situaciones sociales. El individuo particular, que los adquiere a través de la tradición y la educación, puede creer que representan los verdaderos motivos determinantes y el punto de partida de sus acciones". Cfr. Karl Marx, *El dieciocho Brumario*, pp. 71, 72.

jurídicas, económicas. La filosofía misma está alejada de los verdaderos intereses de los sujetos en sociedad, no representa sus deseos, más bien, los reprime con normas. Las instituciones se levantan ante los sujetos con el supuesto fin de ejecutar los intereses de los individuos, pero en realidad no es así. Los sujetos no actúan a voluntad y las instituciones quedan alejadas de dichos fines. Por eso se habla de que en la sobre-edificación está lo ideológico, es lo exterior que en realidad no representa ni incrementa la realización de los sujetos. Sin embargo, y aquí ingresa el sentido amplio de ideología, el hombre participa “políticamente” en las instituciones gubernamentales, religiosas y jurídicas, a veces lo hace ejerciendo su socialidad o politicidad, parafraseando a Bolívar Echeverría. Para Marx, si realmente se quiere ejercer la voluntad, la libertad, el sentido de lo político, tiene que hacerse a partir de la interrelación entre base y superestructura,¹⁷³ desde las necesidades de cada cultura y sociedad, desde abajo y tomar una postura. Sin embargo, la pregunta exigida aquí sería ¿cuál es la posibilidad de que el hombre, partícipe de un mundo escindido, pueda ejercer su politicidad sin tener que arriesgar con ello su vida o someterla a un proceso de barbarie?

8. Interiorización de las contradicciones

El proceso de producción capitalista durante el siglo XVIII, heredero de la Revolución Industrial, trajo consigo el desarrollo de la técnica, algo que Marx vio con buenos ojos. Pero también es cierto que el filósofo de Tréveris consideró los efectos negativos de la producción mecanizada. En la actividad laboral no sólo está presente el carácter autómatas de la máquina, sino que el capitalista deja de contratar a especialistas, pues cualquier persona puede llevar a cabo la regulación de las máquinas. La fuerza del músculo es inútil ante la alimentación de la maquinaria de la fábrica. En ella puede emplearse a obreros sin

¹⁷³ McLellan comenta que la ideología para Marx no es idéntica a la superestructura de las ideas, debido a que ésta contiene elementos ideológicos y no ideológicos. “Al analizar la relación de la producción espiritual con lo material, Marx señaló una distinción entre las partes ideológicas componentes de la clase dominante y la producción espiritual de esta formación social particular. Un ejemplo de esta última serían el arte y la poesía hacia las cuales la producción capitalista se mostraba hostil. [...] para Marx, sólo aquellos elementos de la superestructura que servían para perpetuar las relaciones de dominación eran ideológicos. De donde se concluye que cualquier clase puede producir ideología, pero, en la medida en que la clase obrera la genere, ésta es burguesa; en la medida en que sea una conciencia genuinamente socialista, no es ideología al no ser ilusoria ni estar confinada al aspecto aparente de la sociedad burguesa”. McLellan, *La ideología*, p. 34, 35.

un desarrollo físico completo o sin fuerza muscular. El tipo de herramienta que se emplea y la forma de ejecutar ciertas tareas modifica las actividades, el comportamiento, la conducta, las tradiciones. Esta manera de vivir trae consigo un alza en los suicidios e infanticidios, lo que Marx describe con mucha precisión en el apartado de la “Gran Industria” en el *Capital*: “La maquinaria amplía no sólo el material humano de explotación sino también su grado de explotación”.¹⁷⁴

Existe una correspondencia entre el proceso de producción de bienes materiales y la forma en que ésta se lleva a cabo. La misma producción capitalista genera una moral, una conducta, una actitud, normas, valores, leyes de comportamiento. Sin embargo, ¿cómo se relaciona el proceso de producción de valor/plusvalía/capital/producción y reproducción constante de las relaciones sociales antagónicas, con lo político? Mientras que el capitalista tiende a derrochar su ganancia, desarrolla un instinto de goce, pasión de gastar; por otro lado, obliga a los obreros a abstenerse de los goces, al instinto y que opten por la postura de atesorar o de rendirle culto a la escasez. Trabajar y abstenerse. El mando del capital sobre el trabajo aparece como una consecuencia formal del hecho de que el obrero en vez de trabajar para sí, trabaja para el capitalista y por lo tanto bajo su dirección.¹⁷⁵ El trabajo lanza a toda la familia al mercado, incluyendo niños y mujeres, modificando con ello el tipo de relaciones económico-sociales.¹⁷⁶ Más aún, el capitalista que en inicio había sido caracterizado por Marx como quien posee los medios de producción, ahora, se encarga de la tarea de controlar las condiciones en las que los demás trabajan, reorganiza el proceso de trabajo para obtener la producción y la ganancia.

¹⁷⁴ Karl Marx, *Capital*, tomo 1, p. 324.

¹⁷⁵ “Con la cooperación de muchos obreros asalariados, el mundo del capital se convierte en requisito indispensable del propio proceso de trabajo, en una verdadera condición material de la producción. Hoy, las órdenes del capitalista en la fábrica son algo tan indispensable como las órdenes del general en el campo de batalla [...] Esta función de dirección, de vigilancia y enlace, se convierte en función del capital tan pronto como el trabajo sometido a él reviste carácter cooperativo”. Cfr. *Ibidem*, 267.

¹⁷⁶ “es tanto proceso de producción de las condiciones materiales de existencia de la vida humana como un proceso que se desarrolla a través de relaciones específicas, histórico-económicas, de producción, el conjunto de estas mismas relaciones de producción y, por tanto, el proceso que produce y reproduce los exponentes de este proceso, sus condiciones materiales de existencia y sus relaciones mutuas, es decir, su determinada forma económica de sociedad”. Karl Marx, *Capital*, tomo III, p. 758. Desde la tesis de que la lógica del capital modifica lo social se podría atender a la manera en que se ha hecho necesaria en Estados Unidos la adquisición de mano de obra barata para aumentar la riqueza, con ello, cómo ha crecido la migración de mexicanos y centroamericanos en los Estados Unidos, cómo esto mismo va desmembrando las familias -por no hablar de las últimas leyes estamentales del gobierno norteamericano por separar a las familias con la deportación.

En la Introducción al texto *Subsunción del trabajo en Capital*, Bolívar Echeverría comenta que se puede hablar de tres tipos de articulación capitalista *contradictoria* de los modos de producción, los cuales están combinados en la base de los conflictos sociales de la época: 1) forma capitalista con una realidad técnica precapitalista, 2) forma capitalista con la realidad técnica puesta en pie de ella misma, 3) formas nuevas poscapitalistas de sociedad y tecnología con la totalidad social. Bolívar Echeverría, quien retoma esta idea de la subsunción de Marx por un lado, y el concepto de historia de “larga duración” de Braudel por otro lado, precisa que la forma natural cambia en suma lentitud a lo largo del tiempo. Sufre pequeñas alteraciones que no son tan perceptibles. Lo pasado no está muerto. El capital -a pesar de que ha subsumido las relaciones por la valorización del valor- no ha logrado someter totalmente la forma natural del valor de uso. En otros términos: la subsunción implica una supresión, en este caso, de las relaciones sociales y de la naturaleza externa, pero hay algún remanente, surge otra cosa que incluye la anterior. Entonces, a pesar de que se den relaciones cosificadas entre los seres humanos, siempre brotará algún sesgo de hermandad o empatía que refiere a la forma natural que no ha sido del todo subsumida por el capital. Ese remanente es lo inestable del capital. Para Echeverría¹⁷⁷ es importante atender a la manera en que la forma natural, como elemento precapitalista, a pesar de ser subsumida por la valorización del capital en el capitalismo está presente potencialmente en la forma valor durante la producción y el consumo, siendo incluso que para que se dé la subsunción, esa forma natural es necesaria. Esta misma contradicción explica la inestabilidad del capital. Ahora ¿cómo puede consumirse en el desarrollo de las formas capitalistas (que incluye la forma premercantilista, mercantilista, capitalista) lo político como forma de resistencia? En el *Programa de Gotha*, Marx comenta: “lo que tenemos por hacer aquí no es una sociedad comunista que se ha desarrollado sobre su propia base, sino al revés, como resultado precisamente de la sociedad capitalista; por

¹⁷⁷ Echeverría comenta que “para Marx, la forma capitalista de la reproducción de la riqueza social sólo puede explicarse como la forma de una realidad compleja en la que se combinan tres distintos niveles de presencia real de esa riqueza: un nivel intermedio, el de la producción y consumo de mercancías que está subordinado a un nivel superior el de la producción y consumo de plusvalor capitalista, subordinado él mismo a otro nivel, el nivel de la producción y consumo de los objetos de forma social-natural. Estas no se nulifican, perviven. La economía del mundo capitalista integra de manera conflictiva otra que se mantiene tan conflictiva como ella: la densidad histórica que resulta de las relaciones entre la economía de mercado y la economía natural”. Bolívar Echeverría, “Introducción”, p. 85.

tanto, que tiene todavía en cada relación económica, moral, intelectual, las marcas materiales de la vieja sociedad de cuyo seno precede".¹⁷⁸

En los primeros escritos, Marx había atendido a la desalienación del trabajador en la forma de producción y de consumo capitalista, la cual consiste en: 1) la necesidad de socializar los medios de producción, 2) reducir la jornada de trabajo a través de la tecnología desarrollada por el capitalismo y generar mayor tiempo libre, 3) que el trabajo sea un trabajo creador, lúdico, libre. Marx piensa que una de las soluciones es romper la dinámica del trabajo asalariado: "Sin trabajo asalariado ninguna producción de plusvalía, ya que los individuos se enfrentan como personas libres; sin producción de plusvalía, ninguna producción capitalista ¡y por ende ningún capital y ningún capitalista!".¹⁷⁹ Esto es, que el capital tenga por equivalente un precio, que no contemple la producción de plusvalía por parte del trabajador, que se equipare valor a salario. No se trata de decir: fuera el dinero, sino producir sólo lo socialmente necesario de modo que el salario no sea una forma de medir el valor de lo que se produce. En este proyecto político económico que ha avalado el proceso de enajenación en la producción y consumo capitalista, ¿cuál sería el papel que tendría la crítica de la ideología? Si esta es posible, ¿cómo la entiende el filósofo de Tréveris?

9. Crítica de la ideología

"la crítica puede ser iniciada con cualquier forma de conciencia teórica y práctica; desarrollando su verdadera actualidad de las formas *inherentes* en la actualidad existente [...] No enfrentamos al mundo en forma dogmática con un nuevo principio que declare: "esta es la verdad, ¡postraos ante ella!" Desarrollamos nuevos principios para el mundo, de los mismos principios del mundo."
Carta de Marx a Ruge en LJoyd

La primera observación que tenemos presente cuando hablamos de la crítica de la ideología en Marx es aquella que consiste en ver a la crítica como un signo cargado de múltiples referentes. En este punto, inmersos en la tradición de la filosofía occidental, quizá resuene el proyecto de Kant de sus tres críticas y no falte quien encuentre un paralelismo entre

¹⁷⁸ Karl Marx, *Crítica al programa de Gotha*, p. 41.

¹⁷⁹ Karl Marx, *Capital*, LI, C VI, p. 38.

ambos autores.¹⁸⁰ Sin embargo, existe una distancia entre ellos. La crítica de Kant tiene como escenario principal la epistemología. Su finalidad es comprender hasta qué punto el entendimiento humano puede conocer los objetos. Su crítica es un intento de revisar “objetivamente” los juicios, la facultad de conocer. Aún más, dicha crítica parte del supuesto de aceptar el mundo como se presenta, esto es, se puede hacer una revisión o análisis de los juicios que deben darle fundamento a la realidad. Pero en ningún momento se cuestiona esa realidad o la necesidad y posibilidad de transformarla. En cambio, en Marx la crítica no responde sólo a un proyecto epistemológico que involucra un sentido de totalidad o de sistema, sino que también se trata de una constante inquietud, misma que lo llevó a enfrentar las reflexiones de sus contemporáneos desde diferentes enfoques, incluso el término de crítica aparece en sus ensayos en diferentes facetas de su vida y toma distintos matices. Dicho sea de paso, esa diversidad es la que le da dimensionalidad a la crítica y que ésta no sea percibida en un sólo sentido, como le gustaría entenderla a algún filósofo analítico.

Al inicio comentamos que cuando Marx trabajó como redactor en la *Gaceta Renana* escribió una serie de artículos, como “Debates sobre la ley de robo de leña”. Aquí, el papel de la crítica está vinculado con la necesidad de evidenciar aquello que en primer momento (*im Augenblick*) o con la costumbre de la monotonía pasa desapercibido. Crítica implica detenerse ante el galope incesante de la rutina. Más tarde, el sentido de crítica adquiere el matiz de regresar a leer nuevamente el texto para atender a los recovecos y comprender (o intentar asir) las contradicciones, lo que aparece quizá en la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*. Posteriormente Marx no sólo se aleja de este sentido, sino que analiza minuciosamente su carencia de significado. En *La Sagrada Familia. Crítica de la crítica crítica*, Marx no hace un mero juego de palabras, sino que evidencia su distanciamiento a las

¹⁸⁰ Autores como Jorge Veraza insisten en pensar el *Capital* desde una lógica crítica, es decir, como una serie de juicios con condiciones necesarias de posibilidad. Veraza hace una analogía entre *Crítica de la razón pura* con el *Capital. Crítica de la Economía Política* de Marx. Pero, no es lo mismo. La crítica de Kant presupone que la realidad está ahí frente a nosotros, el problema es saber si nosotros como sujetos tenemos la capacidad de asirla. Marx no presupone una realidad hecha, configurada, sino que ésta se va formando a través de las formas de organización social entre los hombres. Esa realidad, con la inserción de la forma capitalista sufre un proceso de mixtificación. Es necesario, si queremos vivir de una manera más humana (en que los hombres desarrollen sus capacidades) romper con esa falsa conciencia, criticarla. Incluso, Marx, en *La Sagrada familia*, junto con Engels, se distancian de la forma crítica de los idealistas o de la crítica crítica de Bruno Bauer. Desde ahí, la crítica de Marx es una crítica de la ideología porque quiere romper con el principio de identidad, es decir, de esta apariencia objetiva.

teorías de los jóvenes hegelianos, más aún, vincula la crítica a un proyecto emancipador. Bruno Bauer, uno de los jóvenes hegelianos, desarrolla la crítica crítica como aquella actividad que investiga el aspecto social, la esencia o la verdad de un pensamiento, como el de Hegel. La crítica crítica, a ojos de Marx, sigue siendo ideológica (en sentido estricto) porque transforma el predicado en sujeto¹⁸¹ y sigue creyendo que los trabajadores pueden liberarse de su opresión real con tan sólo dejar de considerarse como tales en el pensamiento¹⁸² o cuenten con un proyecto para después llevarlo a la práctica, con lo que no toman en cuenta que el cambio o proyecto sólo es posible desde las circunstancias. Ante esto, la propuesta de Marx y Engels es realizar una crítica de la crítica crítica, que posteriormente se entenderá como crítica de la ideología y se sumará a la crítica de la Economía Política.

En las *Tesis sobre Feuerbach*, a pesar de que Marx no emplee el término de crítica, es evidente que ésta se emparenta con la forma de revisar la filosofía a contrapelo, tanto la del materialismo empírico como la del idealismo e inserta en el discurso crítico el elemento de la praxis política, pues si realmente se quiere ir a la raíz habría que suponer la necesidad de la transformación concreta. El significado de crítica se consolida incluso con la obra principal de Marx, a saber, el *Capital*. Su título completo es *El Capital. Crítica de la Economía Política*, aquí crítica es analizar los principios de la Economía Política desde sus mismas categorías y mostrar la confusión en la que ésta se encuentra inscrita, en tanto da por hecho el mundo en su forma aparente, lo que le lleva a pasar por alto el proceso de mistificación, ligado estrechamente al proceso de producción capitalista. Aquí confluye lo sociológico y epistemológico.

¹⁸¹ “El señor Edgar hace del amor un dios, un dios cruel, sustituyendo el amor del hombre por el amor del amor, presentándose el amor como un ser aparte, individual, diferente del hombre. Mediante este simple proceso, por esta conversión del atributo en sujeto, se puede, interviniendo la crítica, transformar todos los caracteres y todas las manifestaciones del ser humano en otras tantas monstruosidades y alienaciones de él mismo”. Karl Marx, *La Sagrada familia*, p. 36.

¹⁸² “La crítica crítica les enseña que suprimen al capital real dominando, mediante el pensamiento, la categoría del capital; que se transforman realmente y devienen hombres reales transformando, por la conciencia, su “yo abstracto” y desdeñando, como una operación contraria a la crítica, toda transformación real de su existencia real y, por lo tanto, toda transformación real de las condiciones reales de su existencia, es decir, del yo real de ellos”. *Ibidem*, p. 74.

Para Marx, la Economía Política¹⁸³ hace pasar sus leyes o normas como naturales o necesarias dentro de todo un proceso de organización social, no porque los economistas sean tontos o ignorantes ni porque la Economía Política carezca de un buen método, pues como ya vimos en los primeros apartados, el mismo proceso de producción y consumo capitalista contribuye a la mistificación. Los economistas se plantean representaciones de la realidad. En este sentido, ellos: 1) ven la realidad como un paso directo con sus representaciones. 2) En su método presuponen que la realidad, eso que aparece en la forma de organización capitalista, es algo concreto y está representado de manera inmediata en sus ideas, 3) están tan inmersos en la realidad que, al querer entenderla, regularla, manipularla, conocerla: sólo la explican, la ven, se la apropian. Pero no se preguntan si hay un paso directo entre la realidad y la representación, si su teoría no objetiva las relaciones sociales y deja de pasar una configuración histórica y política. No indagan si hay una serie de intereses políticos.

La Economía Política parte de la realidad de las relaciones sociales burguesas capitalistas que en el fondo no cuestionan y no atienden a las consecuencias de sus leyes: como la propiedad privada, el salario, la oferta y la demanda.¹⁸⁴ Las categorías de la Economía Política justifican la existencia de la propiedad privada, con ello, de la desigualdad, de la pobreza, de la explotación, de la esclavitud, de la marginación, del monopolio, de la gente que se enriquece a costa de otros, de la mercantilización (el hombre y la fuerza de trabajo como modos de cambio), de la pérdida de los sentidos, de lo humano. La Economía Política presenta a la producción regida por leyes eternas de la naturaleza, las concibe como cosas independientes de la historia. Introduce así las relaciones burguesas

¹⁸³ La Economía Política apareció en Inglaterra como una ciencia, bajo la herencia de la Revolución Industrial. Esta ciencia pretende dar razón del mecanismo económico de la sociedad moderna. Para ella, los fenómenos económicos aparecen sujetos a leyes, lo que la lleva a reducir el problema a una oposición entre competencia y monopolios, libertad de oficios y gremios. Incluso, los economistas vieron la competencia, la libertad de oficios y la división de la propiedad rural como consecuencia accidental, en lugar de verlo como una consecuencia necesaria e inevitable del monopolio, del sistema gremial y de la propiedad feudal. La Economía Política no analizó la relación entre trabajador (trabajo) y producción. El trabajo humano, que no es el desarrollo de las capacidades del hombre ni un proceso de emancipación.

¹⁸⁴ “La Economía Política ha analizado [...] el concepto de valor y magnitud, descubriendo el contenido que se escondía bajo estas formas. Pero no se le ha ocurrido preguntarse siquiera por qué este contenido reviste aquella forma, es decir, por qué el trabajo toma cuerpo en el valor y por qué la medida del trabajo según el tiempo de su duración se traduce en la magnitud de valor del producto de trabajo”. Karl Marx, *Capital*, tomo I, pp. 44, 45.

como leyes naturales inmutables de la sociedad en abstracto, formula leyes humanas universales, construye su teoría en lo abstracto fingiendo partir de lo concreto, esto es, sus categorías borran o hacen a un lado las relaciones sociales e históricas que éstas inmiscuyen. Por ejemplo, el precio se fija a partir de la relación a la oferta y la demanda sin atender al papel del trabajo, del capital, del mercado, de la tierra en la determinación de los costos de producción. En la producción social, 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. Marx se opone a seguir el discurso afirmativo de la Economía Política porque esta última acepta el mundo como aparece, en tanto establece que las mercancías son productos de trabajo social y no nexos entre los miembros de la sociedad, explica el aumento y baja de precios como consecuencia de la oferta y de la demanda, la inevitabilidad de ricos y pobres, la asignación de zonas donde puede incrementarse la mano de obra barata.

En el estudio de estas normas, la Economía Política acepta la forma de producción capitalista como un hecho natural y determinante en el desarrollo de las sociedades actuales modernas. Marx, inserto en la época e intentando deslindarse de ella, en tanto la vive y reflexiona atiende a su herencia histórica¹⁸⁵ y cuestiona que la forma de organización social nos sea dada.¹⁸⁶ El mundo aparece en forma de hechos, cosas fijas de las que habría que ingresar a sus interrelaciones. Existe en éste una serie de configuraciones, que, si queremos apresarlas, tendríamos que atender a sus matices, ora en conjunto, ora separados. El mundo no está dado para ser observado por los filósofos de la contemplación

¹⁸⁵ Alfred Schmidt: „aquello que precisamente Marx y Engels reprochan al ideólogo es que acepte en primer lugar y de manera espontánea la ya considerada diferencia entre pensamiento y acción, filosofía y mundo real, su exigido levantamiento y supresión (*Aufhebung*), cuando lo que importa es comprenderla históricamente”. “was Marx und Engels gerade den Ideologen vorwerfen, die zunächst zu berücksichtigende Differenz von Denken und Tun, Philosophie und wirklicher Welt unbefragt akzeptiert, ihre Aufhebung bloss gefordert, während es darauf ankommt, sie geschichtlich zu begreifen. Deutlich abgehoben voneinander sind jener Sphären erst mit der gesellschaftlichen Teilung der Arbeit in materielle und geistige (...) Diese entfremdeter Ausdruck der objektiven Verhältnisse, blieb seither, namentlich als Philosophie, ohnmächtig. Da sie sich nicht als abgespaltenes Moment des antagonischen Ganzen durchschaute, konnte sie nicht praktisch eingreifen; sie musste mit einer Praxis in abstracto sich begnügen“. Cfr. Alfred Schmidt, *Praxis*, p. 1112.

¹⁸⁶ Sobre esto, Lukács señala en torno a este tema: “Lo que a primera vista más atrae de un método así estriba en que el mismo desarrollo del capitalismo tiende a producir una estructura social muy afín a esos modos de consideración. Pero aquí y precisamente por eso necesitamos el método dialéctico para no sucumbir a la apariencia social así producida y para conseguir ver la esencia detrás de esa apariencia”. Cfr. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 95.

o de la interpretación, sino que éste va construyéndose a partir de sociedades, experiencias, formas de producción para poder transformarse socialmente. Para Marx, es posible construir una filosofía que no sea reproducción de lo aparente sino ruptura y transformación de ésta. Para ello, es necesario el estudio del modo de producción capitalista y su crítica, esto es, cómo funciona, cómo se asientan en él las contradicciones sociales y la posibilidad de que en ese proceso el sujeto irrumpa.

En las cartas entre Marx y Engels, Marx expone su plan del *Capital*:¹⁸⁷ mostrar cómo en el proceso de producción capitalista se da la apariencia objetiva y el proceso de mistificación, en tanto el economista y capitalista dan por hecho 1) que el valor de una mercancía equivale a su precio, 2) que el salario equivale al tiempo de trabajo invertido, 3) que la plusvalía reviste la forma de un recargo de precio o se le llama interés o ganancia. Si fuera así, el trabajo aparecería retribuido por el salario, no habría trabajo excedente. Esto, presupone revisar: 1) cómo se transforma el valor de la fuerza de trabajo en salario o precio de trabajo, 2) cómo se transforma la plusvalía en ganancia, lo que supone la revisión del proceso de circulación del capital, ya que la rotación del capital es un fenómeno que debe tenerse en cuenta. Una vez visto esto, “se demostrará de dónde nace la *creencia* profesada por el bien burgués y el economista vulgar, a saber: del hecho de que en sus cerebros no se refleja nunca más que la *forma* directa de *expresión* de la realidad y no la *trabazón interna* de ésta”.¹⁸⁸ La falsa creencia nace de la misma forma de producción capitalista, de la forma de expresión de la realidad, se ve sólo una parte y no su trabazón interna. No obstante, esto no supone un determinismo. Aceptarlo así nos llevaría incluso a objetar las tesis de Marx, al pensarlas como resultados de una época específica. Existe un condicionamiento entre la finalidad de cada uno con respecto al contexto social pero también un sesgo de decisión.

¹⁸⁷ Cuando Mandel se refiere al *Capital*, comenta que, en el primer libro, Marx examina las relaciones de capital y trabajo en general, muestra cómo se produce la plusvalía, es apropiada y aumentada por el capital. En cambio, en el libro tres, se examinan los efectos de la competencia capitalista sobre la distribución y redistribución del plusvalor entre los capitalistas, integra los efectos de esta competencia sobre el grado de explotación. El punto de partida es la ley del valor, ésta, gobierna en las relaciones de intercambio entre mercancías, establece el eje alrededor del cual oscilan los cambios a largo plazo en los precios relativos de las mercancías. Cumple una triple función: 1) gobierna las relaciones de intercambio entre las mercancías, 2) determina las proporciones relativas del trabajo social global dedicadas a la producción de diferentes grupos de mercancías, distribuye los recursos naturales entre las diferentes ramas de producción, 3) regula el crecimiento económico, determinando la tasa media de ganancia y dirigiendo la inversión hacia las empresas y sectores de la producción donde la ganancia están por encima del promedio.

¹⁸⁸ Carta de Marx a Engels, 27 de junio de 1867 en Karl Marx, *Capital. Crítica de la economía política*, t. I, p. 686.

Marx hizo posible el desmantelamiento de esa trabazón interna o crítica de la ideología desde dentro del proceso de producción capitalista.

La crítica de la ideología de Marx: 1) pone al descubierto lo que parece ser y no es, ya que aceptarlo como aparece traería como consecuencia dejar el mundo como está, lo que en términos sociales y políticos implicaría aceptar los monopolios, el robo, la explotación de los capitalistas (gente que sin hacer nada absorbe la ganancia de quienes trabajan), la pobreza, el sometimiento, la represión y el robo de la dignidad, 2) que la apariencia objetiva o proceso de mistificación se da en el proceso mismo de producción capitalista. 3) La crítica de la ideología no está anclada en un problema epistemológico con la intención de llegar a una verdad, tampoco pretende desmontar falsas expectativas creadas a voluntad por el capitalista, sino que tiene una raigambre social y epistemológica de atender a la posibilidad de una emancipación individual y comunal, esto es, ver cómo dentro del mismo proceso de producción: a) el capitalista oculta su rol de explotador y ladrón y pasa como dador de trabajo (*Arbeitgeber*), b) la necesidad de leyes para el bien del hombre, cuando en realidad están para evitar el despilfarro, vigilar y castigar al trabajador, en tanto, controlan la ganancia del capitalista y los bienes de todo propietario. 4) Dentro de esta forma de producción capitalista se genera un comportamiento social específico: subsumir, disciplinar, ordenar. 5) Pero, más allá de la subsunción, se genera también un comportamiento rebelde y una posibilidad de modificar el rumbo. Modificación que nada tiene que ver con la ligera interpretación que se le dio al *Manifiesto del Partido Comunista*; tampoco con la lectura del marxismo soviético de criticar para construir una sociedad nueva ni con la aparente distribución equitativa de condiciones ni pensar en dejar el desarrollo de las contradicciones internas del capitalismo para que él mismo construya su fin.

La crítica de la ideología pretende ir a la raíz de los presupuestos, de cómo se van dando las relaciones sociales, mismas que configuran la realidad,¹⁸⁹ hacer una revisión dialéctica de las contradicciones sociales, lo que implica un acercamiento a la realidad desde la interrelación entre teoría y praxis, atender a los problemas no como algo

¹⁸⁹ “La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesta bajo su mando consciente y racional”. *Ibidem*, p. 44.

cristalizado o acabado, sino en devenir y desde la interrelación económica, política, social, cultural. Esa deconstrucción va ligada a una construcción, la de crear formas para una práctica y un discurso realmente emancipador. Al hacerlo, ¿cómo lidiar con el proceso de mistificación (ligado al proceso de producción capitalista)?

Para un autor como Alfred Schmidt, crítica de la Economía Política significa¹⁹⁰: desvelar (*enthüllen*) las leyes económicas de la sociedad moderna -que no están rígidas. Pues, la Economía Política comprende el desarrollo de la sociedad económica como proceso histórico natural, determinado. Además, desvelar (*enthüllen*) las contradicciones objetivas de la realidad social (lo pensado) significa criticar las categorías económicas o presentar (*darstellen*) críticamente el sistema de la economía burguesa, es decir, la presentación (*Darstellung*) del sistema, y mediante la presentación, la crítica misma del: 1) precio de la mercancía (valor, dinero, carácter ficticio), 2) la forma dinero de la mercancía (que oculta el carácter social del trabajo privado y las relaciones sociales del trabajador privado), 3) la teoría de la plusvalía. Presentación es afirmación y negación, dinámica histórica, proceso de desarrollo. Las formas -que sellan al producto de trabajo como mercancía- poseen la fijeza de la forma natural de la vida humana antes de que los hombres busquen rendir cuentas. El punto central es la emancipación del hombre, la que no se ha conseguido porque las capacidades humanas han sido disminuidas durante el trabajo. Para alcanzarla, de acuerdo con Marx: 1) es necesaria la exposición de cómo se interrelaciona el proceso de producción económico, político, social y cultural, la manera en que no se percibe la explotación y es puesta como un acuerdo voluntario, 2) realizar una crítica de la ideología, 3) mostrar el malestar que genera en los individuos las relaciones sociales que se reducen a un intercambio entre cosas, la degradación del hombre a máquina, la degradación de la naturaleza por el hombre. 4) Posicionarse en contra del discurso afirmativo o positivo dentro de la modernidad capitalista. 5) Construir la posibilidad de transformación. 6) Ensayar la posibilidad de una organización social política, de cambiar el discurso filosófico. 7) Una transformación que integre lo teórico y práctico.

Pero ¿qué pasaría si ese proceso de mistificación está tan arraigado al comportamiento, de tal modo que no sea suficiente verlo o hacerlo consciente para

¹⁹⁰ Cfr. Alfred Schmidt, "Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie" en *Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre "Kapital"*, pp. 30-43.

disiparlo?, ¿sigue entonces teniendo impacto la crítica de la ideología? Más aún, ante la falta de posibilidades adversas de vida al capitalismo y la creciente inclinación a la barbarie, ¿el concepto de ideología y crítica de la ideología sigue teniendo vigencia? Desde aquí, será importante atender a la postura de dos filósofos mexicanos: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría. El primero, inclinado más en desmenuzar la interrelación entre teoría y praxis, desde la cual será necesario analizar la posibilidad de acercarnos a la realidad y su transformación social. Asuntos que están emparentados con el tema de la ideología. De ahí que el tema medular del siguiente capítulo sea la encrucijada entre la filosofía de la praxis y la ideología en sentido amplio. Para ello, creímos necesario detenernos en el debate que Sánchez Vázquez llevó a cabo en vida con dos filósofos: Althusser y Villoro.

El segundo autor es Bolívar Echeverría, quien partió del discurso crítico de Marx para saber: en qué medida el valor de uso que nos propone y nos impone la modernidad capitalista es el único imaginable y en qué medida es posible otra forma de vida social, otra configuración de disfrute del ser humano, ligado a las formas de producción.¹⁹¹ El tema que está de fondo para Echeverría es la emancipación y no ve que quedarnos en el pensamiento de Marx sea suficiente.¹⁹² Aquí, a pesar de que Echeverría no se detenga, como lo hizo Sánchez Vázquez en el tema de la ideología, creemos que aporta elementos importantes para desarrollar un debate filosófico más profundo en torno a ello, el cual contiene una mayor fuerza de explicación a la modernidad capitalista en la enajenación, una vez que se detiene en examinar cómo los sujetos han asumido de diferentes maneras al capitalismo. Pues, no ha sido una sola forma de asimilar el capitalismo. El proceso de producción

¹⁹¹ Bolívar comenta que: “el discurso crítico de nuestro tiempo no puede dejar de ver que es una perspectiva que ha adquirido en el presente siglo una actualidad abrumadora. Que para él es esencial definir en qué consiste lo “natural” de la forma humana o social de la reproducción de la vida; en qué consisten y cuál es la densidad histórica de las determinaciones del valor de uso; en qué medida el valor de uso que nos propone y nos impone la modernidad capitalista es en verdad el único valor de uso imaginable; en qué medida la relación que la modernidad capitalista presupone como una relación de dominio eterna e inmutable entre el Hombre y la Naturaleza es efectivamente tal; en qué medida es imaginable otra “forma natural” de la vida social, otra configuración sintetizadora del conjunto de necesidades de consumo y disfrute del ser humano con el conjunto de sus capacidades de trabajo y producción; en qué medida es imaginable una relación diferente de lo Humano con lo Otro”. Cfr. Bolívar Echeverría, “Modernidad y revolución” en *El valor de uso y utopía*, pp. 65-66.

¹⁹² “No podemos contar, como tal vez pudo hacerlo Marx, con que la eliminación de las relaciones de producción capitalistas será suficiente para desatar la historia de la emancipación humana, dado que ya no podemos confiar en que las fuerzas productivas, desplegándose sin el obstáculo de esas relaciones de producción que las mantienen empozadas, liberarán una consistencia intrínsecamente emancipatoria”. Bolívar Echeverría, “Modernidad y revolución” en *valor de uso y utopía*, p. 66.

capitalista ha ocasionado diversas formas cotidianas de vivir en/con/para él, sea en África, América Latina, Europa, Asia. Si se viera sólo desde el economicismo se explicaría a partir de una división entre conquistadores y conquistados. Pero cierto, en cada continente -en el que habitan múltiples lenguas, tradiciones gastronómicas y culturales, formas de vivir y organizarse políticamente- se generan formas de vida de adaptación y de resistencia, de inclusión y de exclusión, de un proceso que el filósofo mexicano ecuatoriano llamó: codigofagia. Desde aquí, ¿cuál es el sentido que podría tener el tema de la ideología y de la crítica de la ideología en ese proceso de reconfiguración? Echeverría desarrolla, aquello que hemos llamado, la encrucijada entre enajenación y ethos histórico. Tema que nos servirá para dar más elementos de entendimiento a la modernidad capitalista y replantearnos el asunto de la emancipación.

Capítulo II. Crítica de la ideología desde Adolfo Sánchez Vázquez

Adolfo Sánchez Vázquez fue un filósofo mexicano del marxismo crítico y no dogmático, a quien sólo pudimos conocer a través de sus escritos y de gente cercana a él, como Stefan Gandler, Néstor Kohan y Aureliano Ortega. A partir de ellos, la filosofía de la praxis cobró para nosotros gran importancia. Una filosofía que no erraríamos en llamarla también: emancipadora, ya que teniendo como antecedente la onceava “Tesis ad Feuerbach” de Marx, la que apela a la transformación de las formas sociales y políticas del proceso de producción y consumo capitalista que han subsumido al hombre a la dinámica del capital, el filósofo español-mexicano explora formas de liberación de las relaciones enajenantes con el fin de que el hombre como sujeto social pueda desarrollar sus capacidades y ejercer su autonomía. Pero esta filosofía de la praxis no surgió sólo a consecuencia de una tesis de Marx, responde también a un contexto histórico y a una experiencia individual. Desde su juventud, Sánchez Vázquez enfrentó la lucha contra el fascismo. Cuando vivía en Málaga se afilió a la Juventud Comunista y se alistó en el ejército republicano al estallar la Guerra Civil española. En 1939 tuvo que exiliarse en México, desde donde se replanteará el papel de la praxis y su vínculo con lo teórico.

Nos encontramos ante diversos sucesos históricos que paulatinamente iremos explicando a la par de sus conceptualizaciones. Sin embargo, uno de los puntos que ahora queremos destacar es que la ideología en sentido amplio -como la entiende el filósofo español- es pieza clave en su filosofía de la praxis,¹⁹³ e incluso, sería ideológico (en sentido falso) hablar de una independencia entre ellas. ¿Cómo llegamos a esta tesis? Cuando Sánchez Vázquez resume su concepción de la filosofía marxista o marxismo¹⁹⁴ señala cinco

¹⁹³ Arriarán es otro autor que ve la relación entre filosofía de la praxis e ideología. Cfr. Samuel Arriarán, *¿Qué es el marxismo para Adolfo Sánchez Vázquez?*, p. 99.

¹⁹⁴ Aquí, homologamos filosofía marxista y marxismo porque Sánchez Vázquez les da características semejantes, a pesar de que cada conceptualización aparezca en obras distintas. Sobre la primera señala: “La filosofía marxista, siendo necesariamente una interpretación científica del mundo, responde a necesidades prácticas humanas, expresa a su vez, una práctica existente, y por otro lado, aspira conscientemente a ser guía de una praxis revolucionaria, en ello se subraya la función ideológica y social de una filosofía que sólo puede ser práctica en cuanto que excluye la utopía y trasciende sus elementos puramente ideológicos para ser ciencia”. Cfr. *Filosofía de la praxis*, p. 283. Sobre la segunda, comenta Sánchez Vázquez: “es, en primer lugar, una crítica de lo existente, de la realidad presente, capitalista. Como toda crítica, ésta se hace presuponiendo lo existente, desde ciertos valores -igualdad, justicia, social, libertad, dignidad humana- que aparecen negados

aspectos que nos acercan al significado de su filosofía de la praxis. Para el autor, la filosofía marxista -indirectamente la filosofía de la praxis- responde a una práctica o contexto histórico y tiene como tarea ser: 1) Crítica de lo existente, lo que implica 2) contar con el conocimiento de la realidad que se pretende transformar debido a que ésta niega las relaciones sociales. 3) Plantear un proyecto de emancipación, lo que sugiere atender a 4) la manera en que se realizará tal proyecto o efectuarán ciertos valores. 5) La voluntad o la práctica política para llevarlo a cabo.

En paralelo, pensamos en la ideología desde dos sentidos, como la disposición de tomar por verdaderas las primeras representaciones de las cosas que se nos aparecen por un lado, y el resultado de una representación, situada en un contexto histórico social específico que trae consigo la herencia de tradiciones sociales pasadas y la conciencia de clase por otro lado. La ideología supone un juicio y un posicionamiento político y social a la par. El vínculo entre ideología y filosofía de la praxis está en que la segunda necesita hacer consciente la realidad como aparece en su forma mistificada, crear un proyecto de transformación y analizar las posibilidades para llevarlo a cabo bajo ciertas circunstancias histórico-sociales. En la elaboración de una teoría-práctica de la transformación revolucionaria de la sociedad es necesario entonces explicar la naturaleza de las formaciones ideológicas: su origen y su función. Más aún, partir de una práctica política como proyecto transformador, el cual, no puede desarrollarse mientras siga el camino del teoricismo, caracterizado por la fe en la potencialidad de las ideas o en la crítica formal (o hegeliana) que deja de lado el fundamento económico, político y social, tampoco si nos quedamos sólo en la práctica.

La interrelación entre lo teórico práctico en la filosofía de la praxis sugiere atender a las preguntas: ¿cuál es la posibilidad de organización e intervención de los sujetos en su historia, quienes están sujetos a una tradición enajenada y a la vez se impulsan en

o limitados en esa realidad. En segundo lugar, el marxismo es un proyecto de emancipación o aspiración a construir una nueva sociedad en la que se realicen esos valores irrealizables o degradados en la sociedad presente [...] el marxismo es, en tercer lugar, conocimiento de la realidad que se trata de transformar, pues su proyecto de emancipación no sólo expresa una aspiración o un deseo de transformación, sino también la voluntad de realizarlo y esto exige un conocimiento de lo que se pretende transformar. Para poder cambiar el mundo hay que pensarlo. Y, en cuarto lugar, el marxismo por su voluntad de transformación se vincula necesariamente con la práctica adecuada para realizar su proyecto". Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Creación, estética y filosofía política. Mi recorrido intelectual*, pp. 55, 56.

negarla?, ¿qué tan radical y fuerte puede ser en ellos el impulso de negación que pueda trascender el impulso a una forma de organización consciente y colectiva, esto es, que se formen grupos anticapitalistas o luchas sociales con un proyecto teórico-práctico sólido o universal concreto?, ¿en qué medida esa forma de organización realmente tiene como fin la emancipación individual y colectiva, y no una liberación individual?

Al entender el vínculo existente entre filosofía de la praxis e ideología, bien sería pertinente saber cómo se aproxima Sánchez Vázquez a ambos temas. Sobre todo, porque el filósofo entabló dos debates importantes en el transcurso de su vida en torno a la ideología. Primero, nos referimos al que sostuvo indirectamente con Althusser y los althusserianos en la década de los 70's. Sus reflexiones y críticas al respecto están recopiladas en diversos ensayos. Pero, sobre todo, en el libro *Ciencia y revolución*, en el intercambio de cartas con el discípulo y gran amigo de Althusser: Balibar.¹⁹⁵ La segunda discusión filosófica sobre la relación entre ideología, ciencia y filosofía la realizó Sánchez Vázquez con el filósofo mexicano Luis Villoro durante el primer Coloquio Nacional de Filosofía en Morelia. La ponencia que en ese entonces presentó Sánchez Vázquez fue: "La ideología de la 'neutralidad' ideológica de las Ciencias Sociales", a la que Luis Villoro contestó con el ensayo: "El concepto de ideología en Adolfo Sánchez Vázquez".

Pero 1) ¿Por qué la lectura crítica de Sánchez Vázquez a las reflexiones de Althusser y de Villoro, específicamente dentro del tema de ideología fue necesaria en ese contexto social y político? Y ¿qué importancia tuvo, lejos de aceptarla como un debate aislado entre filósofos? Aún más: 2) ¿Por qué se vuelve indispensable que nosotros desde nuestra actualidad –con el panorama que vivimos- detengamos la mirada en esas polémicas, siendo que nos encontramos inmersos en una coyuntura distinta? ¿Cuáles son las consecuencias políticas de la concepción de Sánchez Vázquez en el tema de la ideología y de sus

¹⁹⁵ Los ensayos escritos por Adolfo Sánchez Vázquez en contra de la concepción de ideología de Althusser son: 1) "El teoricismo de Althusser. Crítica de una autocrítica" en *Cuadernos Políticos*, no. 3, México, enero-marzo, 1975. 2) "Antihumanismo y humanismo en Marx. El marxismo como antihumanismo teórico" en *Nueva Política. Publicación del Centro Latinoamericano de Estudios Políticos*, vol. 2, no. 7, México, julio 1979. 3) "Sobre la teoría althusseriana de la ideología" en Mario Otero, ed, *Ideología y ciencias sociales*, México, UNAM, 1979.

El libro de Sánchez Vázquez que recopila estas críticas al pensamiento de Althusser y aumenta otras reflexiones es: *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*.

Las cartas intercambiadas entre Sánchez Vázquez y Balibar que se dieron entre 1979 y 1980 están recopiladas en Gabriel Vargas Lozano (coord.), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez (filosofía, ética, estética y política)*.

oponentes: Althusser y Villoro? ¿De qué manera el tema de la ideología -tratado desde Sánchez Vázquez- aporta material importante en nuestra concepción de mundo, no sólo para comprender las diferentes aristas de la modernidad capitalista y criticarla, sino para buscar formas de transformación y ejercer así nuevas prácticas concretas-reales desde dentro de la modernidad capitalista –sea con y a través del fetichismo o contra el fetichismo? ¿Cómo la ideología, desde dentro de la filosofía de la praxis, cobra un elemento importante para transformar la modernidad capitalista?

Hoy, a distancia de los 70's, no es el socialismo real ni su proyecto ideológico que esté en crisis. Al contrario. El lado Occidental que con su estandarte de civilización prometía bienestar y progreso a la humanidad, sólo puede verse como devastación, carencia y barbarie. La profunda crisis económica del euro y del dólar junto con la política que atraviesan los países europeos, visible en sus múltiples luchas contra el terrorismo, ponen en cuestión el proyecto real del capitalismo. En América Latina, los crecientes asesinatos a migrantes, mujeres e indígenas son hechos que muestran las contradicciones y tensiones de la forma de organización capitalista. Nos parece entonces que evidenciarlo no es ya el camino, sino recuperar –ante el lugar común de que no hay otra salida al capitalismo- una de las tesis principales de Sánchez Vázquez, aquella que se desprende del debate con Althusser y Villoro sobre la ideología: la posibilidad de otra alternativa social *fuera o desde* el capitalismo, sin intermediación institucional y luchar por encaminarnos a su construcción.

1. Adolfo Sánchez Vázquez en la década de los 70's

El periodo en que Stalin estuvo en el poder fue quizá el más gris para la izquierda, si pensamos en ésta como oponente real a la forma de organización capitalista. Esta ala de resistencia no logró consolidarse como fuerza verdaderamente antagónica al fascismo. Al contrario, el estalinismo realizó una lectura dogmática al pensamiento de Marx quitándole su lado crítico y emancipador. Separó en jerarquías a la masa y a los especialistas o a dirigentes, encargados de tomar las decisiones importantes y fomentar la “consciencia” de clase. Fue hasta mediados de los 50's que las circunstancias sociales permitieron la

desestalinización y una libertad de investigación dentro del marxismo.¹⁹⁶ En ese momento coincidió: 1) La muerte de Stalin. 2) El discurso de Jruschov en el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética con su “informe secreto” (1956) en el que reveló el secreto de los Gulags. 3) La Revolución Cubana (1959) que no siguió el manual revolucionario ni la tesis burda de acelerar las fuerzas productivas para transformar los medios de producción. Desde este contexto, Althusser respondió con una lectura distinta a Marx, la cual prometía ser más crítica y abierta. En *Por Marx y Para leer el Capital (1965)*, Althusser reaccionó al dogmatismo del marxismo soviético y al humanismo teórico. Su pensamiento se presentó como el nuevo rostro crítico. Tenía la intención de ver claro a Marx (particularmente las obras posteriores a 1845) y orientar la acción política del Partido Comunista Francés. Para ello, creyó necesario realizar un corte epistemológico a las obras del filósofo alemán, separando los Escritos de juventud (anteriores a 1845) de los de madurez. Como lo comentamos en el primer capítulo, Althusser creyó que Marx en sus Escritos de juventud había desarrollado concepciones más filosóficas e idealistas como la enajenación del hombre y el método dialéctico. En los segundos, Althusser vio el lado científico y más importante de Marx. Por eso se centró en el *Capital*, incluso recomendaba iniciar su lectura después del capítulo: “El fetichismo de la mercancía y su secreto” porque en éste podría rastrearse un puente entre los Escritos de juventud y los de madurez, en tanto el tema del fetichismo, la apariencia objetiva y el trabajo abstracto aludían indirectamente a la enajenación, presentes en los *Manuscritos del 44*.

El rechazo de Althusser a los *Escritos de juventud* de Marx se debió a que éstos podrían llevar al lector al camino de un humanismo burgués, el cual, al hacer del hombre el eje central de reflexión y fundamento tendían a concebirlo en su forma general y abstracta. El humanismo, que aparentemente tiene como proyecto la emancipación del hombre, en realidad toma a éste en su forma cristalizada, fetichiza el concepto y al hombre mismo. Se aleja paulatinamente de su objetivo. Por eso, a ojos de Althusser, el humanismo es ideología o falsedad, y si se quiere alejar de éste, habría de separar ideología de la ciencia, esto es, el

¹⁹⁶ En realidad, fueron muchos los pensadores que desde las Américas reaccionaron a los dogmas del marxismo soviético, dando pauta a un pensamiento más crítico. Las grandes reflexiones del Ché y Fidel en Cuba. León Rozitchner en Argentina, Ludovico Silva en Venezuela, José Revueltas, Pablo González Casanova, Carlos Pereyra, Roger Bartra, Ruy Mauro Marini y Sánchez Vázquez en México, Herbert Marcuse en Estados Unidos.

Marx de los primeros escritos del Marx de los de madurez. Nosotros coincidimos con Althusser en la crítica necesaria al humanismo. Pero nos separamos de él en su formulación y solución. Sobre todo, cuando trata de evitar una caída en él dejando de lado los primeros escritos de Marx cuyo contenido se caracteriza por ser radicalmente crítico. La postura de Althusser, que había iniciado con una crítica necesaria al marxismo soviético, se perdió en los laberintos del cientificismo, debido a: 1) la separación entre ciencia e ideología, 2) la autonomía de la práctica teórica y 3) el énfasis del objeto de conocimiento frente al objeto real. Su tendencia cientificista se propagó en diversas posturas políticas de los althusserianos.

En México, en la década de 1965-1975 se dividieron los filósofos marxistas: quienes seguían con ímpetu los planteamientos althusserianos y quienes lo rechazaban. Para Sánchez Vázquez era importante detenerse en las reflexiones de este filósofo francés, no por el modo en que éste había abordado los problemas ni tampoco por la peculiaridad de sus respuestas o soluciones, sino por el contexto histórico, político e ideológico en el que tuvieron que situarse cierto tipo de cuestiones y respuestas,¹⁹⁷ tales como la crisis del movimiento comunista, durante y después del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética. Los Partidos Comunistas a nivel internacional, que habían surgido como grupos críticos a la forma de organización capitalista, reorientaron más tarde su línea hacia el capitalismo, es decir, reprodujeron la misma forma de dominación y dirección vertical de la burguesía.¹⁹⁸ Para Sánchez Vázquez era necesario detenerse en la relación entre teoría y práctica, debido a las consecuencias políticas que comprometía tal lectura.

¹⁹⁷ Sánchez Vázquez comenta con claridad el motivo coyuntural que lo llevó a detenerse en el estudio de la obra de Althusser: “Lo que nos interesa es el contenido de su pensamiento tanto en su aparición como en su desarrollo, en sus fases fundamentales [...] Nuestro propósito es, a la vez, más modesto y más ambicioso. Más modesto: al tomar del bloque althusseriano un sólo tema: el de las relaciones entre la teoría y la práctica; más ambicioso: al tratar de ver la obra entera de Althusser a la luz de ese tema mayor del marxismo. [...] no lo situamos en un marco irrelevante para él y, menos aún, ajeno a sus preocupaciones [...] ese problema está presente a lo largo de su obra. De otro modo no se comprendería su empeño autocrítico, apenas publicados sus primeros trabajos, tendente a superar su desviación <<teoricista>>”. Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución*, p. 10.

¹⁹⁸ Revueltas describió las formas verticales de organización del Partido Comunista en su novela *Los días terrenales* (1949) y criticó el dogmatismo a ultranza, el oportunismo, la corrupción, las intrigas, la carencia de crítica y los intereses personales que predominaban en él. Después de la publicación de su novela, Revueltas fue expulsado del Partido Comunista Mexicano (PCM) y vituperado por diversos escritores. Incluso, pareciera que ese estigma de activista o político, pero no literato le persiguieron durante mucho tiempo. A tal grado de que sus escritos no han sido tan valorados en la Academia. Sin embargo, hoy podría virar la interpretación a

El riesgo era que el teoricismo de Althusser condujera al olvido de la práctica política, agotando con ello los movimientos revolucionarios. Sobre todo, cuando a finales de los 60's y principios de los 70's se tensaban dos polos: lucha y reforma. Del primer lado: 1) los movimientos estudiantiles en México, Francia y otros países durante el 68, 2) el ascenso del socialismo en Chile con el gobierno de Allende, 3) la derrota de Estados Unidos en Vietnam, 4) la fuerza del movimiento obrero mexicano e internacional en 1969 y 1976, 5) la revolución sandinista en Nicaragua. Por el otro lado: 1) la duda al proyecto político de Marx, ya que la URSS había dado por sentado que había llevado a cabo el proyecto político marxista. Después del informe secreto, no sólo se remarcó el autoritarismo de los Gulags sino también se leía la obra del filósofo alemán desde esa característica. Fue entonces que se cuestionó el aparente economicismo de la filosofía de Marx, la manera en que el socialismo soviético había acelerado las fuerzas productivas, con ello, el mercado, 2) la caída del socialismo en Chile después de que Allende fue sacado del Palacio de Moneda, 3) el viraje a la derecha de los gobiernos occidentales, 4) las dictaduras en América Latina que fueron apoyadas por el gobierno de Estados Unidos, 5) la manera en que en 1976 el Estado mexicano dio "apertura" al Partido Comunista y lo institucionalizó.

Ante estas vertientes, aquello que estaba en juego era: aceptar o rechazar la posibilidad de una transformación concreta de la realidad mexicana o de la forma de producción y consumo capitalista, que los académicos dieran paso -con su discusión y formación- al neoliberalismo.¹⁹⁹ De ahí que para Sánchez Vázquez era importante discutir el teoricismo de Althusser, particularmente la separación establecida entre ciencia e ideología. Lo que a nuestros ojos y desde nuestra realidad actual nos parece fundamental recuperar, especialmente los debates en torno a la ideología, con el fin no sólo de no perder la tradición marxista en México, sino mucho más, de evitar un viraje a la extrema derecha bajo la aparente forma de izquierda radical.²⁰⁰

su obra, en el sentido de que hoy podemos ver que Revueltas se adelantó a su tiempo en la crítica al dogmatismo del PCM, que quizá en su momento era difícil de ver.

¹⁹⁹ En 1975 comienzan a discutirse los textos de Althusser en el ámbito académico, desde el evento organizado por César Gálvez en La Casa del Lago entre abril y agosto de 1975, denominado "A diez años de la publicación de *La revolución teórica de Marx*". Cfr. Aureliano Ortega, "Para una lectura política de la Filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez: Lenin vs. Althusser" en *Theoría*, p. 23.

²⁰⁰ Sobre este punto, aconsejamos escuchar la entrevista que Carmen Aristégui hizo a López Obrador el 21 de noviembre de 2018. En ésta, López Obrador no sólo se proclama ser de izquierda, sino que arremete que su

IV. Filosofía de la praxis

2. Filosofía de la praxis como nueva práctica política

El texto de *Filosofía de la praxis*²⁰¹ fue presentado como tesis doctoral en 1967 y surgió ante dos momentos históricos internacionales. Por un lado, el predominio del marxismo soviético de la URSS que había dogmatizado el pensamiento de Marx y centralizado el poder en el partido, fomentando con ello las relaciones verticales, la división entre líderes y masa, entre educadores y aprendices. Aquellos quienes direccionaban la ruta o ejercían dominio eran los intelectuales o quienes “comprendían” la teoría. Aunque más que comprensión se trataba de los intereses del partido. Por otro lado, la Revolución Cubana que, como antítesis al proyecto dogmático del marxismo soviético, ejemplificaba la prioridad de la práctica a la teoría. Ante estos dos sucesos, Sánchez Vázquez reflexionó sobre la relación entre lo teórico y lo práctico, las consecuencias políticas que implicaba sostener uno u otro. Además, en el contexto mexicano, aquello que tenía presente Sánchez Vázquez era los conflictos al interior de la izquierda mexicana: el desmembramiento del Partido Comunista, la cooptación de intelectuales y la fragmentación de sus alumnos, entre ellos, el de Carlos Pereyra. Estos sucesos nacionales llevaron después a Sánchez Vázquez a replantear algunos puntos centrales de su obra, así que, en una segunda edición, añadió un apartado destinado a la política de Lenin.²⁰²

gobierno pretende ser “radical”, y parafrasea a Marx sin decirlo, “radical es ir a la raíz”. Cuando en realidad, el proyecto político que hasta ahora está protagonizando sigue las líneas del neoliberalismo. No es casual que haya aceptado a empresarios y al grupo de televisoras como sus consejeros, apoye proyectos que beneficiarán más a empresarios que al ambiente o a los ciudadanos, como el Tren maya. Pero lo preocupante no sólo es que su gobierno sea neoliberal, sino que diga ser de “izquierda radical” y finja una consulta popular cuando los acuerdos ya han sido tomados con imparcialidad. <https://www.youtube.com/watch?v=9gLNPhCKIWg>

²⁰¹ Cabe mencionar que la lectura de Sánchez Vázquez a los *Manuscritos* del 44 de Marx jugó un papel importante en la configuración de su filosofía de la praxis. En un escrito autobiográfico, el filósofo español comenta que: “sin este encuentro con los *Manuscritos* no habría podido desarrollar la interpretación del marxismo que reivindica la praxis como categoría central, y que constituye el contenido de su obra capital, *Filosofía de la praxis*”. Cfr. “Mi trato con los *Manuscritos*” en Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía en el joven Marx*. También lo expresa en su libro *El joven Marx* de la siguiente forma: “quisiera subrayar la importancia que los *Manuscritos* tenían –y tienen– para mí ya que, gracias a ellos, pude elaborar el concepto de arte como trabajo creador y antítesis del trabajo enajenado. Esta formulación tenía, a su vez, un alcance teórico no sólo estético, sino filosófico, ya que al poner en relación el trabajo, la actividad productiva, con la esencia del hombre se abrió paso a la comprensión de lo que era central en el pensamiento de Marx; la categoría de praxis, y en especial, de la praxis productiva, tanto en la producción de un mundo a la medida humana como en la autoproducción del hombre”. Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *El joven Marx*, p. 324.

²⁰² Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 202, nota 111. La tercera edición tiene como complementos: “la concepción de la praxis en Lenin”, “Conciencia de clase, organización y praxis”

En este sentido, creemos que Lenin tuvo un papel importante en la lectura de la transformación revolucionaria de Sánchez Vázquez. Pero, nos reservamos de darle un peso fuerte como de alguna manera se lo da Aureliano Ortega en su artículo “Para una lectura política de la Filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez: Lenin vs. Althusser”.²⁰³ Sólo para evitar una visión acrítica a la obra de Sánchez Vázquez. Sobre todo, cuando hoy en día, a diferencia de lo que sucedía en tiempos del filósofo español, inmediatamente se relaciona a Lenin con una interpretación dogmática a Marx. Sin embargo, Aureliano Ortega, más suspicaz y crítico, sostiene la tesis de que Sánchez Vázquez regresó a Lenin –sea a través de la segunda edición de su libro *Filosofía de la Praxis*, en la que inserta un capítulo destinado a la filosofía de la praxis de Lenin- para subrayar la vertiente política de su obra. El giro político de Sánchez Vázquez responde a la necesidad de ampliar y profundizar la polémica con Althusser de 1967. Pues, la importancia era: 1) releer a Marx no dogmáticamente, 2) disolver la lectura científicista a su pensamiento, la cual, obstruía su proyecto revolucionario e inclinaba al marxismo a cierto teoricismo o a una filosofía de la interpretación. Aquello que estaba en peligro era la pérdida de los planteamientos marxistas como crítica a la modernidad capitalista, de cederle el lugar al capitalismo.

No obstante, me parece necesario añadir a la lectura de Aureliano Ortega una revisión de la cercanía y distancia de Sánchez Vázquez con Lenin, tomando como referencia la tercera edición de *Filosofía de la Praxis* (1980). Sánchez Vázquez concuerda con Lenin en: 1) la necesidad de una transformación (lucha y consciencia de clases), 2) la importancia de la práctica política, la cual, es necesaria no sólo como motín sino como conciencia de clase. Pero se distancia de Lenin en tanto: 1) niega la necesidad de un partido político como resultado de una organización. El partido (de élite) no es una prolongación del sujeto histórico ni tampoco es indispensable para educar y dirigir a la clase obrera. 2) No acepta que la revolución sea sólo burguesa. 3) Tampoco admite que la fuerza social dirigente sea el proletariado. 4) Rechaza la necesidad de fundar un periódico para educar, agitar y

²⁰³ Incluso, Aureliano Ortega, al final de su artículo comenta que no es posible concebir el marxismo de Sánchez Vázquez sin Lenin, sin que esto asuma una lectura desprestigiada, sino al contrario, una verdadera intención revolucionaria. Parafrasea así cierto sentido del humor de Althusser al decir que: “Es completamente imposible comprender la *Filosofía de la praxis* de Sánchez Vázquez sin haber estudiado y entendido a fondo toda la obra filosófica de Lenin. Por consiguiente, hace medio siglo ninguno de los marxistas entendió a Sánchez Vázquez”. Cfr. Aureliano Ortega, “Para una lectura política de la Filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez: Lenin vs. Althusser”, en *Theoria*, p. 32.

organizar grupos. 5) Lenin insiste en conocer la realidad o situación objetiva para cumplir los fines trazados. Aquí, Sánchez Vázquez rebaza el marco gnoseológico, la actividad es dirigida a un fin, transforma, el resultado es una objetividad existente. La falta de crítica de Lenin se encuentra en la relación entre sujeto y objeto, hombre y naturaleza, particularidad en la universalidad, conciencia y mundo que las concibe como relaciones inmediatas. En cambio, para el filósofo español se encuentran atravesadas por la mediación de la praxis. 6) Por último, Sánchez Vázquez se opone a la necesidad de separar la ideología burguesa de la ideología proletariada y reconoce que una cosa es que las ciencias estén ligadas a las subjetividades o valores, siendo imposible una pretensión neutral (de modo que una cierta postura política está vinculada con la posición de clase) y otra que la validez de una ciencia deba medirse en función del papel de clase.

Sánchez Vázquez comprendió que la filosofía tenía por tarea principal incidir en la realidad, si no se hacía, se corría el gran riesgo de la extinción del ser humano o de que la sociedad se dirigiera a la barbarie. En su contexto, el problema no sólo era la ideología burguesa imperante que seguía la explotación y los modos capitalistas, sino que, dentro de la misma izquierda, de quienes se decían ir a contracorriente del discurso hegemónico y asentaban la importancia de transformar la sociedad, reproducían no sólo las formas capitalistas, sino que las fomentaban y se volvían modelos a seguir. Sánchez Vázquez subrayó la importancia de la filosofía de la praxis como una filosofía de la emancipación, ubicada en el materialismo de Marx, particularmente en la onceava tesis a Feuerbach.²⁰⁴ Cuando Marx escribe: “los filósofos han interpretado el mundo sólo de manera distinta, de lo que se trata es de transformarlo” establece una diferencia de lo que han hecho los filósofos y de lo que él se propone hacer. Interpretar el mundo implica desarrollar una filosofía que tenga por finalidad: comprender el mundo como aparece, explicarlo, incluso, criticarlo. Pero en estas tres esferas: verlo en su forma dada, decir algo, emitir un juicio, al

²⁰⁴ Las *Tesis sobre Feuerbach* son una serie de sentencias encontradas en una libreta de apuntes. En éstas se muestra la preocupación de Marx por distinguir su materialismo del materialismo empírico de Feuerbach, sobre todo ante los artículos de la revista de Bruno Bauer, “La Gaceta general literaria” (de los jóvenes hegelianos), en los que se atacaba el comunismo y se trazaba el programa de la crítica crítica. Estas sentencias tienen como antecedente los *Manuscritos económicos* del 44 y son paralelos a la *Ideología alemana* 1845 y el *Manifiesto del Partido Comunista*. En este periodo se destaca el interés de Marx en distinguir su materialismo o su filosofía de la praxis de una filosofía tradicional, dedicada a la simple afirmación e interpretación del mundo capitalista.

final, vuelve a afirmarse o justificarse el mundo con sus formas contradictorias. Con ello, queda como supuesto que la verdad es adecuación de la representación del pensamiento con la realidad. Un ejemplo de esto puede ser la filosofía idealista de Hegel, la cual, concilia concepto con la realidad. O bien, la filosofía que desarrollaron los hegelianos de izquierda, quienes pretendían transformar la realidad por el puro ejercicio de la crítica. Evidentemente tanto la filosofía idealista como la crítica de los hegelianos de izquierda tienen consecuencias prácticas: obstaculizar el proceso de transformación. En cambio, comprender (en su arista teórica y práctica) el mundo como proyecto a transformar supone una filosofía que no sea sólo teórica o exponga lo que aparece, en modo de teoría o crítica, sino también una postura del filósofo que su punto de partida sea la negación de este mundo como expresión de la modernidad capitalista y se encamine –dentro de sus limitantes histórico-sociales- a levantar un proyecto de transformación real. Esta negación del mundo como aparece refiere a no dar por natural ni necesarias las formas de explotación, inequitativas, deshumanas de la modernidad capitalista, sino a tomarlas como producto de una tradición histórica en la que han participado diversos sujetos. Como tal, han resistido a ellas, tiene un compromiso político social y pretenden generar un proyecto que apunte a su transformación de acuerdo con las posibilidades histórico-sociales. Es desde este proyecto emancipador que parte la filosofía de la praxis y que claramente se distingue de una filosofía de la interpretación o de aquello que hasta entonces se tomaba por filosofía.

La idea de transformación se aleja de un sentido idealista, es decir, de concentrar la actividad en el sujeto abstracto o de un sujeto moderno que puede hacer lo que quiera y seguir el lema “just do it”. Pues, la actividad de la conciencia no conduce por sí sola a una transformación de la realidad natural o social. En la praxis se confabula voluntad y necesidad de la naturaleza. El hombre es producto de las circunstancias, a la vez, las circunstancias son producto de la actividad del conjunto de hombres en sociedad. Con ello, la praxis de Sánchez Vázquez deja de lado la visión ilustrada e incluso optimista del sujeto moderno y de un posible humanismo. Critica incluso la tesis de que sólo a través de la educación pueda transformarse el mundo, como en algún momento lo asentó el pensamiento ilustrado de Goethe y de Herder.

Sánchez Vázquez coincide con la filosofía de Marx, la cual, pretende –vista a partir de la onceava Tesis a Feuerbach y desde su lado de praxis- rechazar este mundo en el que rige la ley de la ganancia (apropiación privada de los modos y medios de producción, de lo natural, de la naturaleza transformada por el hombre –con sus contradicciones, explotación de clases, monopolio de capital, relaciones humanas cosificadas-). La misma coyuntura histórica ha llevado a los sujetos a desconfiar de un posible sentido natural de esta forma social: división de trabajo, división de clases, división entre el monopolio y los explotados; la represión, el enojo, la ira, el hastío, la violencia, el crimen, la tortura, el castigo, lo que permitimos y omitimos. La filosofía de Marx entonces proyecta la necesidad de transformar el mundo. Transformación que sugiere un cambio radical en el discurso filosófico, lingüístico, político. Para Marx se trata de transformar no sólo la idea falsa, mistificada de la realidad –que haría con la crítica a la filosofía del derecho de Hegel o al idealismo- sino la realidad que genera esa idea. De ahí que en el *Capital* vaya a desmembrar aquellas formas mistificadas: la lógica del capital en su vertiente económica, política y social. Por ello, para Sánchez Vázquez, el marxismo es una práctica transformadora de la realidad y parte del supuesto, de que dependiendo de la concepción que se tenga de la praxis, se tendrá una comprensión específica del marxismo: como una filosofía más e interpretación del mundo o como una filosofía de la acción transformadora y revolucionaria. En ella, la praxis es el eje en que se articula el marxismo en su triple dimensión: “como proyecto de transformación radical del mundo, como crítica –también radical- de lo existente y como conocimiento necesario de la realidad a transformar. *El marxismo no es una teoría más ni siquiera como teoría de la praxis, sino una filosofía que se define, en última instancia, por su inserción en la praxis*”.²⁰⁵

La filosofía de la praxis considera en unidad indisoluble el *proyecto de emancipación*, la *crítica radical de lo existente*, el *conocimiento de la realidad a transformar*.²⁰⁶ Esto es, existe la necesidad de conocer la realidad que se pretende cambiar, para ello, es preciso

²⁰⁵ Adolfo Sánchez Vázquez, “Por qué y para qué enseñar filosofía” en *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, p. 82.

²⁰⁶ Así lo sintetiza Sánchez Vázquez: “La filosofía de la praxis considera en unidad indisoluble el proyecto de emancipación, la crítica de lo existente y el conocimiento de la realidad a transformar. El gozne en que se articulan estos tres momentos es la praxis como actividad real orientada a un fin. Se trata de transformar el mundo (proyecto o fin) con base en una crítica y un conocimiento de lo existente”. Cfr. *Ibidem*, pp. 35, 36.

hacerse de una serie de conceptos, categorías, análisis que ayuden a trazar y aplicar una línea de acción. Después, una negación a la forma aparente, analizar el proceso de enajenación y una crítica radical mediada por la práctica. Este proceso sugiere ir construyendo un proyecto de emancipación, el cual debe seguir una finalidad política universal e individual. Por un lado, apunta a una emancipación colectiva, que el ser humano en tanto grupo conviva. Por otro lado, que al individuo como cuerpo, como sensibilidad le sea posible desarrollar sus capacidades humanas libremente. Lo importante aquí –y me parece que no está del todo presente en las reflexiones de Sánchez Vázquez- es atender a la problemática: ¿cómo se vincula el interés emancipador individual con el colectivo, sobre todo, teniendo presente que en la modernidad capitalista se desarrollan relaciones que toman al otro, y la relación con éste, en su forma fetiche o cristalizada?

La filosofía de la praxis es una práctica teórica negativa de la modernidad capitalista existente, en el sentido de que no acepta la realidad en su forma aparente, se detiene en analizar la relación entre el pensamiento y el estado de cosas existentes (pensamiento y realidad), sigue una *función política* como crítica a la ideología dominante, como tal, no se cierra en un debate ideológico, entendido éste sólo en la vertiente negativa, esto es, de las meras ideas, porque tiene en consideración las raíces sociales de cada una de ellas, las condiciones concretas que las engendran y sus soluciones prácticas. Además, contiene una *función gnoseológica*, en el sentido de que debe elaborar y desarrollar conceptos, categorías que permitan el análisis de la realidad concreta y una función de conciencia de la praxis. Por último, una *función de autocrítica*, como crítica de sí, de su capacidad de captación de la praxis y de su inserción en ella. Lo anterior quiere decir que: si a los sujetos les afecta el modo de organización social capitalista (junto con sus consecuencias: cosificación entre los hombres, poco desarrollo del hombre, explotación, represión, muerte, extinción), es necesario comprender cómo se ha configurado esto en la historia social, política, económicamente. Se debe atender al tipo de relaciones que se han creado, criticarlas, analizarlas, apuntar a un proyecto emancipador o ver si realmente puede asentarse una forma de organización política en la modernidad capitalista. Lo interesante es que esta necesidad de transformar el mundo responde también, para Sánchez Vázquez, al interés de

clase: “la filosofía de la praxis supone una opción ideológica, un punto de vista de clase”.²⁰⁷ La filosofía tiene un lado cognoscitivo y otro ideológico (ajustado a un interés de clase). En otras palabras, la filosofía es para Sánchez Vázquez, ideología y a la vez conocimiento, práctica política y elemento de verdad. Cada naturaleza ideológica entraña una diversa relación con el conocimiento (ciencia) y con la acción (práctica política).

En este sentido, la necesidad y vigencia de partir de una filosofía de la praxis se debe a que no podemos continuar afirmando la realidad de la modernidad capitalista como aparece, en su forma hostil, desigual y violenta. Nuestra práctica política -que nos pone en constante alerta de muerte mediante la amenaza o el autoritarismo- nos hace ver que es insuficiente explicar esta modernidad capitalista y criticarla. Momentos que integran la interpretación y nos llevan a aceptarla, justificarla y fomentarla. Pero, si estas formas de producción capitalista son destructivas, ¿desde dónde partir para trazar vías hacia una transformación real, es decir, prácticamente? La pregunta trae consigo la sospecha de que tendemos a leer la praxis sólo en su vertiente positiva u optimista. Por ello, creemos necesario comprender sus matices. Pues se puede dar prioridad a la práctica, intentar una relación entre teoría y práctica sin conseguir una transformación política y social.

3. Diferentes formas de praxis

En el libro *Filosofía de la praxis*, Sánchez Vázquez hace una distinción entre práctica y praxis. La primera refiere a la acción individual de llevar a cabo algo sin tener necesariamente un plan específico y sin incidir en la actividad del otro ni en la organización social. En cambio, la praxis es la actividad social, en la que el hombre tiene la posibilidad de tomar consciencia de sí, de su rol dentro de un grupo específico y de los otros, alejarse y sumergirse en su contexto como sujeto social para organizar un plan político, analizar las posibilidades de una realización concreta e incidir en la organización político social. El concepto de praxis está determinado por la unidad entre lo interior y exterior, la imprevisibilidad del resultado, la unidad e irrepetibilidad del producto. Además, comprende tres dimensiones: 1) económica, 2) gnoseológica y 3) revolucionaria.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 42.

La dimensión económica, como lo glosamos en el primer capítulo, refiere a la actividad productiva y transformadora del hombre. Sánchez Vázquez -siguiendo de cerca la importancia que Marx le da al proceso de producción en el desarrollo del hombre en sociedad- retoma la importancia del trabajo²⁰⁸ en la reconfiguración social. En el trabajo en una sociedad en la que rige una circulación simple, el hombre actúa sobre una materia en función de un plan colectivo, crea un producto para satisfacer sus necesidades de producción y de consumo, de acuerdo con determinadas condiciones sociales. En este proceso el hombre se realiza como individuo y como ser social, como tal, incide en la organización política. Sin embargo, en el proceso de producción y consumo capitalista, la realización del hombre está atravesada por la cosificación.

La dimensión gnoseológica alude a la práctica social que se da durante el proceso de conocimiento y a la posibilidad de que el hombre conozca la realidad a transformar. La relación que la praxis mantiene con la conciencia puede ser: reflexiva o espontánea. La praxis reflexiva refiere a la actividad práctica en la que existe un grado de conciencia mayor. Ser consciente implica conocer los fines de la estructura social capitalista y de la ley que la rige, de las condiciones y posibilidades objetivas de su emancipación en determinada fase de desarrollo histórico-social. En cambio, la praxis espontánea es aquella en la que se tiene una baja conciencia de la realidad a transformar y de un proyecto. Por último, la dimensión revolucionaria, o entendida como praxis política y social, remite a la posibilidad de que grupos o clases sociales transformen la organización y dirección de la sociedad, en suma, las relaciones sociales. Se trata de construir una realidad de acuerdo con las posibilidades objetivas inscritas en ella.²⁰⁹

Sánchez Vázquez hace una clasificación de la praxis según el grado de inserción de la conciencia del sujeto en el proceso práctico y del grado de creación o humanización de la

²⁰⁸ “Para que el contenido de la praxis social revolucionaria se enriquezca, y con ello, el concepto del proletariado como sujeto de ella, será preciso que Marx llegue al descubrimiento de una praxis originaria y más radical aún [...] Esta praxis originaria es justamente la producción material, el trabajo humano. Tal descubrimiento es capital para una filosofía de la praxis porque a la luz de él se esclarece no sólo la praxis social, sino lo que es más importante, la historia como producción del hombre por sí mismo”. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 140.

²⁰⁹ Es importante subrayar que las finalidades no son del todo planeadas por los sujetos de manera consciente y voluntaria, sino que éstas responden a un contexto histórico concreto. Sobre ello, comenta el filósofo español: “No se trata de actuar de acuerdo con cualquier fin, sino de actuar conforme al fin que responde a su misión histórica”. *Ibidem*, p. 356.

materia transformadora. Los criterios niveladores son: 1) el grado de conciencia que revela el sujeto en el proceso práctico, 2) el grado de creación que testimonia el producto de su actividad. Así, Sánchez Vázquez habla de: 1) La praxis creadora, la cual refiere a la actividad del hombre que transforma el mundo o a otro hombre, crea algo para adaptarse a nuevas situaciones o satisface necesidades. El proceso y el resultado son imprevisibles. 2) La praxis reiterativa o imitativa parte de un modelo a seguir. Lo real sólo justifica su derecho a existir por su adecuación a lo ideal. Lo ideal permanece inmutable como un producto acabado que no debe ser afectado por el proceso práctico. Por ejemplo, los miembros del PC contaban con un programa teórico para realizar ciertas actividades, antes que haber ingresado realmente a la práctica. Aquí, planeación y realización se identifican. Hacer es repetir. El actuar se sujeta a las leyes previas. Esta forma de praxis está inclinada a una tendencia idealista.

Parece entonces que la praxis supone un elemento activo de la historia, una coyuntura necesaria que le permitirá a los sujetos transformar su realidad o superar la enajenación. Sin embargo, no está claro aún quiénes son los sujetos de esa transformación o del cambio histórico, ni bajo qué criterios se ejerce esta actividad crítica. Aquí, es importante destacar la crítica de José Revueltas y de Stefan Gandler a la concepción de la praxis de Sánchez Vázquez. Mismas que nos permitirán desarrollar o problematizar de mejor manera la relación entre praxis e ideología. En otras palabras, la posibilidad de transformar la modernidad capitalista desde dentro o siendo parte de las relaciones enajenadas. José Revueltas²¹⁰ en su libro *Dialéctica de la conciencia* comenta que el concepto de praxis en Sánchez Vázquez contiene un sentido fuerte de idealismo, en tanto, ésta se propone un plan e intenta llevarlo a cabo en la práctica, lo que implicaría, dejar de lado el aspecto concreto. Además, no toma en cuenta el sentido enajenante que subyace en la realidad social. Esto es, es difícil que el hombre bajo su propio impulso pueda salir de las relaciones cosificadas y plantee desde ahí un proyecto de emancipación. Aquí, nosotros observamos con gran interés la crítica de Revueltas a Sánchez Vázquez y la aceptamos

²¹⁰ Esta crítica forma parte de una recopilación de notas de lecturas filosóficas, apuntes y esquemas que Revueltas escribió entre 1969-71. Se trató del periodo en que estuvo preso en Lecumberri por su participación en el movimiento estudiantil de 1968. Asimismo, estos escritos se encuentran en la segunda parte del libro *Dialéctica de la conciencia* (1975).

parcialmente. En el sentido de que rechazamos que la praxis tenga un toque idealista. Creemos que sólo se llega a esta interpretación si omitimos la interrelación entre filosofía de la praxis e ideología en sentido amplio. La praxis tiene un proyecto, como dice Revueltas, pero éste es construido no sólo por voluntarismo del individuo, sino que responde a un contexto histórico y social. El sujeto está en cierta medida sujetado a su coyuntura, igual que a una ideología, como a las ideas, los juicios, intereses y proyecciones pasadas. Sin embargo, sí admitimos -siguiendo a Revueltas- la dificultad de sostener una praxis no enajenada que pueda tejer un proyecto de emancipación desde dentro de las relaciones enajenadas.

El argumento de Revueltas, visto con un poco más de cautela, parte de la tesis de Sánchez Vázquez, a saber, que la praxis humana siempre se propone un fin. Lo que significa que el sujeto en su conciencia está configurando el plan de transformación. Con base en ello, Revueltas comenta: 1) Sánchez Vázquez anticipa idealmente el resultado, adelanta el plan a la transformación real, lo que hace que caiga en un idealismo: antepone el plan a lo real; 2) en toda actividad ya existe la praxis, y si la actividad se propusiera un fin, sería total; 3) por otro lado, para Sánchez Vázquez la actividad resulta en una oposición con y en el objeto, entonces, la conciencia no se prefigura un fin, sino que esta prefiguración es su movimiento a la identidad; 4) Revueltas se pregunta, ¿cómo puede suceder que la conciencia de Sánchez Vázquez desde dentro de la enajenación en tanto sea pura o práctica (se proponga un fin puro y cree que es su fin) y utilitaria (busque su satisfacción en la casualidad y no en la necesidad)? Finaliza Revueltas: “Sánchez Vázquez no hace sino sacralizar la enajenación en la conciencia fin (que se somete a su realidad socialista, por ejemplo) a cambio de su ser en contra, antítesis que por su propio movimiento desarrolla la negación de la negación”.²¹¹

Pero, en *Filosofía de la praxis* encontramos un argumento que negaría el sentido idealista de la praxis, como la entiende Revueltas. Sobre todo, cuando Sánchez Vázquez critica la praxis imitativa que siguen los miembros del PC, quienes tenían un proyecto de cambio social y creyeron que seguirlo en una especie de recetario podía terminar con la enajenación. Sánchez Vázquez no lee la praxis como creación de un proyecto, como la entiende Revueltas. La segunda tesis también es negada por Sánchez Vázquez al momento

²¹¹ José Revueltas, *Dialéctica de la conciencia*, p. 137.

de distinguir entre práctica y praxis. Como lo expusimos más arriba, para Sánchez Vázquez la praxis es actividad humana. Pero, no toda actividad es praxis, sólo aquella en la que interviene la consciencia social. Para la tercera tesis habría de tomarse en consideración que la actividad resulta en una oposición con y en el objeto, entonces, la conciencia no se prefigura un fin, sino que esta prefiguración es su movimiento a la identidad. La última tesis de la crítica de Revueltas a la praxis de Sánchez Vázquez tiene que ver con que el filósofo español no contempló el lado negativo de la praxis. Crítica semejante a la establecida por Stefan Gandler, quien comenta que la praxis en el filósofo español parece coquetear con un sentido optimista. No obstante, es cierto que cuando Sánchez Vázquez desarrolla su filosofía de la praxis, quiere atender al elemento de la actividad creativa y deja de lado, no por ignorancia o despiste, lo negativo, porque pretende fortalecer el lado emancipador de la filosofía de la praxis. Nosotros creemos que, en las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx también abandona el lado negativo y lee la praxis sólo afirmativamente: como actividad sensorial, real, objetiva, práctica. Parece que, por ello, Sánchez Vázquez, a pesar de ver el lado negativo de la praxis, subraya en un primer momento el resultado de la contradicción: el proyecto de transformación. Con ello, su veta afirmativa.

Sin embargo, es de notar que Sánchez Vázquez en diversas partes de su *Filosofía de la praxis*, refiere a la actividad humana que transforma la naturaleza exterior para producir un valor de uso y consumir otro, que, en dicho proceso, tiene cabida también un sentido negativo. Digamos que, a la vez, se tejen dos vertientes: una positiva y otra negativa. La primera refiere a esta capacidad humana de transformar la realidad con creatividad. La segunda, a travesada por la enajenación, refiere a que, dentro de esta modernidad capitalista, el hombre se niega a sí mismo. Esto es, el trabajo en su doble vertiente: como trabajo abstracto y como trabajo concreto produce objetos y relaciones sociales con carácter enajenante (niega al hombre, se degrada el hombre a cosa), y a la vez, produce al hombre mismo, como afirmación de la vida. Esta actividad del hombre que transforma incluye el trabajo concreto y la abstracta, las relaciones sociales, las formas de organización social y política, relaciones de poder, la producción o vida, la riqueza concreta y abstracta. En otras palabras: la praxis en su vertiente del conocimiento, del trabajo social, de la política o revolucionaria es *dialécticamente* afirmativa y negativa. En *Filosofía de la Praxis*,

Sánchez Vázquez describe el lado negativo de la praxis: “La actividad productiva es una praxis que, por un lado, crea un mundo de objetos humanos o humanizados, pero a la vez, produce un mundo de objetos en los que el hombre no se reconoce y que incluso se vuelven contra él. En este sentido enajenante”.²¹² En otra parte se comenta que: “El análisis de la praxis como actividad productiva arroja un saldo negativo, ya que entraña una enajenación del hombre con respecto a los productos de su trabajo, a su actividad productiva y con respecto a los demás hombres. En suma, se trata de una relación enajenada entre sujeto y objeto, así como entre los hombres”.²¹³

A pesar de que Sánchez Vázquez tenga en cuenta el lado negativo de la praxis cuando desarrolla su *filosofía de la praxis* no problematiza este aspecto. Crítica que -dicho sea de paso- también debería hacerse a Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*. Pero, a partir de este hecho, bien podríamos nosotros continuar con la problematización del asunto. ¿Por qué Sánchez Vázquez enfatiza el lado ‘positivo’ de la praxis en la búsqueda de una emancipación, a pesar de que tome en cuenta la praxis negativa en otra parte de su obra? ¿Cuáles son las consecuencias políticas de ello? Creemos que habría sido interesante si Sánchez Vázquez hubiera desarrollado o problematizado el sentido de la transformación desde la praxis negativa y afirmativa a la par. Por ejemplo: ¿Dentro de esta enajenación los hombres en sociedad pueden transformar su entorno y emanciparse? ¿Es posible entender el proyecto de Marx como consecuencia de las relaciones enajenantes de la modernidad capitalista? Este punto es quizá de gran importancia porque desde éste se podrá observar la distancia entre este filósofo español y Bolívar Echeverría. Incluso, nos da la impresión de que Echeverría subraya el lado dialéctico de la praxis: negativo y afirmativo. Por eso, al tratar de tomar la praxis, se queda en los dos y desarrolla su teoría de los ethe o diferentes modos de vivir la modernidad en la enajenación (o en la praxis negativa). El problema es

²¹² También se puede mencionar el siguiente apartado: “el trabajo no sólo produce objetos en los que el hombre no se reconoce sino también un tipo peculiar de relaciones entre hombres, en el que éstos se sitúan hostilmente en virtud de su oposición en el proceso de producción [...] este carácter de la praxis material, en cuanto actividad enajenada, lo extiende a la historia entera [...] hasta el comunismo, la historia humana no es sino la historia de la enajenación del ser humano en el trabajo. Esta enajenación no es sólo el hecho fundamental de la existencia humana en la sociedad capitalista sino también históricamente. El hombre vive y ha vivido constantemente enajenado, lo que equivale a decir: en constante negación de sí mismo, de su esencia. Y como esta negación aparece originariamente como trabajo enajenado, ello significaría considerar éste por su lado negativo, pero con una negatividad universal, considerada históricamente, por lo tanto, absoluta”. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, pp. 145, 146.

²¹³ *Idem*.

que enajenación es la negación de lo humano. No obstante, aquí estarían también las reflexiones de Echeverría en torno a que en esta negación existen o conviven constantemente formas humanas. Temas que profundizaremos con detalle en el siguiente capítulo. Por el momento, ¿cómo tendrá que entenderse la verdad dentro de un sistema filosófico que parta de la negación y tenga por supuesto la transformación del mundo? Suponemos que esta inclinación de Sánchez Vázquez al aspecto afirmativo se debe a que para él era importante recuperar el lado humano. En su libro *Filosofía de la praxis* subraya: “Incluso, estando enajenado el hombre sigue siendo un ser consciente, activo”.²¹⁴

4. Praxis y conocimiento

En el libro *Trabajo manual y trabajo intelectual*,²¹⁵ Sohn Rethel sostiene una tesis interesante que consiste en relacionar la escisión entre teoría y práctica con un aspecto histórico y social: la división social de trabajo, que bien podría remontarse a la antigua sociedad griega que estaba fraccionada en esclavos e intelectuales u hombres que podían dedicarse a las actividades espirituales. Al menos es desde esta organización que Sócrates alaba la tarea del intelectual en los *Diálogos* frente al de aquellos que deben emplear su cuerpo como carga. La división de clases -tomada como natural por el filósofo griego- suponía una fragmentación entre lo teórico y lo práctico, lo que después se convirtió en el desprecio a lo corpóreo frente al enaltecimiento de las actividades espirituales o la dedicación a las labores metafísicas. En otras palabras, se validaba sólo el conocimiento emitido, desarrollado y comprobado por el entendimiento. Una idea que ha sido constante en la filosofía occidental, quizá porque -como lo sostendría Rethel- la división de trabajo fue acentuándose en la medida en que la forma de producción capitalista revolucionaba las formas sociales. Después del siglo XVI vemos pasar por las filas de la filosofía a Descartes y la necesidad de subrayar el método deductivo de la razón o su intención de limpiar sus representaciones de la falsedad que le proporcionaban las percepciones de los sentidos. En el siglo XVIII, Kant, a pesar de estar influenciado por los ideales de la Revolución Francesa, su filosofía siguió el camino del formalismo y universalismo moral, interpretó la revolución

²¹⁴ *Ibidem*, p. 147.

²¹⁵ Sohn Rethel, *Trabajo manual y trabajo intelectual*,

práctica como la necesaria autonomía del individuo, la búsqueda de lo indeterminado y la responsabilidad moral que sólo podía encontrarse en los senderos del entendimiento.

En este sentido, la revolución de 1848 le dio a Marx nuevas herramientas prácticas de reflexión; el protagonismo de los obreros, la necesidad de que ellos desde su condición de clase tomaran las riendas de la historia ante las consecuencias de la escasez. El filósofo alemán entendió la interrelación entre lo teórico y lo práctico como una forma necesaria de conocimiento. En el desarrollo de la filosofía de la praxis de Sánchez Vázquez, especialmente en la configuración de lo teórico y de lo práctico, jugaron un papel importante varios sucesos: desde su participación en la Guerra Civil y en el Partido Comunista español, su exilio, los movimientos estudiantiles, la guerra de Vietnam y el dogmatismo de los Partidos Comunistas. La filosofía de la praxis de Sánchez Vázquez contiene un elemento práctico como fundamento, fin y criterio de validación; otro teórico que la sistematiza y guía, a la vez que la nutre y enriquece. De modo que, para él, durante el proceso de transformación del mundo es necesario el lado teórico: pues con la nueva praxis hay que interpretar, analizar, criticar las formas aparentes y plantear un proyecto que sea llevado también a la práctica.²¹⁶ Lo teórico requiere de la práctica, de la vivencia para poder formularse en categorías.

Siguiendo de cerca estas líneas que caracterizan la filosofía de la praxis es conveniente preguntar por la distancia que hay entre ésta y la filosofía negativa: si no se oponen ¿por qué llamar a cada una de distinta forma? El punto de partida de la filosofía negativa es negar la forma en que a primera impresión aparece este mundo y en la que predomina la lógica de la ganancia, del trabajo y de la riqueza abstracta. El supuesto es que la forma de producción capitalista, junto con las relaciones sociales que se generan durante el trabajo, sufren un proceso de mistificación, a pesar de que sean reales. La filosofía tiene que cobrar conciencia de las raíces sociales y de clase de esas ideas, de las condiciones reales que engendran y de las soluciones prácticas. Sin embargo, la deficiencia de la filosofía negativa es que ésta no puede ser totalmente negativa, en el sentido, de que requiere de al menos una afirmación positiva: aquello contra lo cual se eleva y la premisa que propondría

²¹⁶ “No hay práctica verdaderamente transformadora sin apoyarse en un conocimiento o interpretación de la realidad que se quiere transformar”. Sánchez Vázquez, “El punto de vista de la práctica en la filosofía” en *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, p. 17.

en oposición a la negada. Quizá, este tipo de filosofía tiene mayor acierto como método, en tanto nos alerta de que la primera impresión es sólo la forma aparente de las cosas. La filosofía de la praxis, en cambio, supone que no conocemos las cosas como son en sí pero no parte de una negación. Conocemos las cosas en su forma humanizada, de acuerdo con la manera en que las integramos en el mundo. Las representaciones están mediadas por la praxis. Sin la praxis como creación de la realidad humana-social no es posible el conocimiento de la realidad misma.²¹⁷

Las *Tesis sobre Feuerbach*, especialmente la I y la II están relacionadas para Sánchez Vázquez con el conocimiento. La praxis aparece como: 1) fundamento del conocimiento en la tesis I, 2) como criterio de verdad en la tesis II, 3) como fin de conocimiento. La primera, ya ha sido comentada más arriba, sólo tendríamos aquí que recordar que ésta subraya la importancia de comprender las cosas que se nos aparecen desde lo concreto, es decir, desde las experiencias corporales, las cuales, no pueden ser reducidas a impresiones. Evidentemente que todas ellas han pasado por la memoria y la razón para ser asimiladas como ideas. Se trata de productos humanos que involucran poder, clase, valores y un proceso de enajenación dentro de la modernidad capitalista. No son meros entes (*Objekte*) abstractos, puros, esenciales, objetivos, dados o cristalizados. La filosofía de la praxis no es una filosofía que vea el mundo como objeto a contemplar ni que tenga por objetivo el acercamiento a la verdad absoluta, sino que toma en consideración la práctica productiva, la práctica revolucionaria y la práctica incluso en el proceso de conocimiento. Supone la negación del mundo como aparece en su forma inmediata. Reconoce en un segundo momento que el objeto, como *Gegenstand*, es producto de la industria, de la mano del hombre, del Estado social y no un simple objeto (*Objekt*) -como solía leerlo el idealismo alemán. Sánchez Vázquez alerta sobre la imposibilidad de que estos *Gegenstände* sean sólo cosas: “Si el hombre conoce el mundo en la medida en que actúa sobre él de tal manera que no hay conocimiento al margen de esa relación práctica, la filosofía en cuanto teoría no

²¹⁷ “El conocimiento sólo existe en la práctica, y lo es de objetos integrados en ella, de una realidad que ha perdido ya, o está en vías de perder, su existencia inmediata, para ser una realidad mediata por el hombre”. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 172.

puede desvincularse de la práctica para reducirse a mera visión, contemplación o interpretación”.²¹⁸

La teoría no es autónoma ni neutra, en ella incide la práctica social, la política, la ideología. Los valores, las percepciones, las normas, las tradiciones se encuentran dentro del campo de la ideología para Sánchez Vázquez. A pesar de ello, ésta refiere al hecho de que, al elegir un tema de investigación, de asentar hipótesis o de emitir juicios, el científico o político lo hace en respuesta a su historia individual y social. El conocimiento es objetivo, sensorial y material. Al poner en el centro de toda relación humana la actividad práctica transformadora del mundo, Sánchez Vázquez sugiere que en el terreno del conocimiento: “no hay ciencias en estado puro, incontaminadas ideológicamente, sino que existen en un campo ideológico, expresión de la lucha de clases, que afecta no sólo a sus formas de adquisición, transmisión y uso, sino incluso a su contenido mismo, particularmente en las ciencias históricas y sociales”.²¹⁹ Este campo ideológico no puede reducirse a una falsedad de conocimiento ni oponerse a una concepción de verdad.

Los griegos, especialmente Aristóteles, concibieron la verdad como adecuación de la representación o lo pensado con lo existente. Lo que implicaba aceptar este mundo como aparece, como está dispuesto ante nuestra visión y percepciones, la manera en que es organizado política y culturalmente, con ciertas tradiciones, leyes, instituciones, tradiciones, etc. Esta filosofía que afirma el mundo tiende a que sus juicios, críticas y valoraciones se conviertan en meras interpretaciones. Incluso, tiende a sobrevalorar al sujeto como único exponente y justificador de la verdad. La praxis, en cambio, como fin de conocimiento implica que la transformación de la realidad no se da a partir de lo teórico o de quedarse en éste. De hacerlo, el conocimiento se entendería como reflejo de la realidad. Bastaría echarle un ojo a la manera en que están dispuestas las cosas para modificar la realidad, lo que, dicho sea de paso, sólo se lograría en el ámbito de las ideas. Al subrayar que la actividad teórica o el conocimiento es un proceso transformador que desemboca en un proceso práctico-teórico, se hace frente a la concepción materialista tradicional del conocimiento como simple reflejo, o de la conciencia como simple tabula rasa.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 179.

²¹⁹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución*, pp. 191, 192.

La praxis como actividad real y material está adecuada a fines, estos se encuentran condicionados históricamente. La acción transformadora de la realidad debe contar con un carácter teleológico y tiene por base el conocimiento de la realidad que se quiere transformar. Si al actuar se dan esos fines, el conocimiento es verdadero. La verdad para Sánchez Vázquez es un proceso activo, vinculado con la práctica social. Para el materialismo existe una concepción dialéctica, crítica, revolucionaria.²²⁰ En la acción práctica se demuestra si las condiciones teóricas son verdaderas o no, si al actuar se logran los fines que se persiguen.²²¹ La verdad para Sánchez Vázquez es la relación de lo teórico y lo práctico, vinculada con su carácter de universalidad concreta. Esto es, cuando percibimos el mundo no como aparece sino como producto de nuestra actividad, y a la vez como cosas que se resisten a nosotros y se modifican (*Gegenstand*), el conocimiento de éstas sólo puede adquirirse en el sujeto en tanto actúa prácticamente en el mundo, en tanto las transforma y éstas modifican al sujeto. El problema de la verdad como adecuación entre pensamiento y cosa se deja de lado. Más bien, en la práctica se prueba y demuestra la verdad o terrenalidad del pensamiento. La verdad existe en la práctica.

La verdad de un pensamiento no puede fundarse si no sale de la esfera misma del pensamiento. Para mostrar su verdad tiene que salir de sí mismo, plasmarse, cobrar cuerpo en la realidad misma, bajo la forma de actividad práctica. Sólo así, poniéndolo en relación con la praxis en cuanto que éste se halla impregnada por él y el pensamiento, a su vez, en la praxis, se puede hablar de su verdad y falsedad.²²²

Ahora bien, como al inicio comentamos la importancia que Sánchez Vázquez atribuyó a la crítica del pensamiento althusseriano, será importante comprender en qué se distingue la filosofía de la praxis de la práctica política de Althusser, siendo que ambas tienen como núcleo central la relación entre lo teórico-práctico y el tema de la

²²⁰ “El conocimiento verdadero es útil en cuanto que sobre la base de él puede el hombre transformar la realidad. Lo verdadero entraña una reproducción de la realidad –que no es un reflejo inerte- sino un proceso activo (de lo abstracto a lo concreto en y por el pensamiento) y en estrecha vinculación con la práctica social. [...] La práctica en el marxismo responde a intereses sociales y que, considerada desde un punto de vista histórico social no es sólo producción de una realidad material sino creación y desarrollo incesante de la realidad humana”. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. 175.

²²¹ Esta idea la retoma Sánchez Vázquez de la segunda Tesis sobre Feuerbach: “La pregunta de si al pensamiento humano le corresponde la verdad objetiva no es una pregunta de la teoría sino una pregunta práctica. El hombre debe demostrar en la praxis la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La pelea por la realidad o no realidad del pensamiento –aislado de la praxis- es una pregunta meramente escolástica”. Cfr. Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, II.

²²² Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 173.

transformación. Sánchez Vázquez señala que, en *Los Aparatos Ideológicos del Estado*, Althusser intenta conciliar lo teórico y práctico en la práctica política. Pero al final, esto resulta insuficiente. Pues su pensamiento queda anclado en el teoricismo.²²³ Althusser, al pensar en la relación entre teoría y praxis de manera externa, quiere revolucionar la práctica, es decir, transformar el movimiento obrero mismo al dotarlo de la racionalidad que le imprime su unión con la teoría marxista.²²⁴ En cambio, Sánchez Vázquez no puede separar la praxis de la teoría ni en la práctica ni en el desarrollo de su filosofía. A partir de este vínculo se da el debate en torno a la ideología y a su relación con la praxis.

V. Ideología en sentido amplio

5. El debate entre Althusser y Sánchez Vázquez

El pensamiento de Marx tuvo una enorme repercusión no sólo en el planteamiento teórico o académico de las Ciencias Sociales, sino también en las luchas o movimientos sociales que se dieron durante la Posguerra fuera de Alemania, sea en Europa, en América Latina y en Asia. Después de Marx fueron muchos los pensadores que se detuvieron en su obra: Lenin, Luckács, Korsch, Gramsci, hasta Stalin, los trotskistas, maoístas, etc. Es quizá desde los 40's que diferentes agrupaciones de izquierda intentaron romper con la lectura dogmática que seguía el DIAMAT. Si lo lograron o no, eso es otro boleto. En 1946 se fundó el grupo Socialismo o Barbarie en Francia al que pertenecieron: Castoriadis y Lyotard. En otro punto estuvieron a discusión los textos de Lefebvre, Marcuse, Bloch y Sartre. Las revueltas en Alemania (1953) y en Hungría (1956) aportaron también elementos de investigación. En Yugoslavia en la década de los 60's se fundó el grupo Praxis. Así, para el año de 1965, los

²²³ "Althusser tiende a pensar las contradicciones como contradicciones inherentes a los *Aparatos Ideológicos de Estado*, concebidos como elementos de un sistema relativamente homogéneo y no como contradicciones entre aparatos antagónicos en virtud de su antagonismo de clase. Así vemos que los partidos serían aparatos del Estado burgués [...] la homogeneidad de esos aparatos impide verlos con una división de clase en su seno y desgarrados por la lucha de clases [...] el concepto positivo de ideología como ideología revolucionaria, proletaria, es el lado flaco de esta teoría de los aparatos ideológicos de estado, como lo era cuando separaba ciencia e ideología [...] hay un intento por teorizar un concepto como el de ideología en función de una práctica política". Adolfo Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución*, p.168.

²²⁴ "Al afirmarse que la filosofía tiene efectos políticos tanto en la política como en la teoría, lo que se hace en realidad es relacionar teoría y práctica por los efectos (teóricos y prácticos) de la teoría sobre la práctica política. Pero con ello no se está demostrando el primado de la política sobre la filosofía". *Ibidem*, p. 170. Sería pensar que la filosofía ayuda a tomar conciencia de la explotación. Diferente a pensar que desde la misma práctica de explotación se toma conciencia, se planea y actúa.

estudios de Althusser prometían ser una lectura nueva a Marx.²²⁵ Particularmente en el papel que debía tener la práctica en el desarrollo de la teoría.

Las reflexiones de Althusser están situadas en dos grandes fases. El rasgo distintivo de la primera (1964-65) es la autonomización de la práctica teórica, esto es, el olvido de la política o el movimiento a la política a través de la teoría. Pues su objetivo fue: 1) establecer la teoría de las condiciones de producción del conocimiento y 2) rescatar el cientificismo de Marx. Tareas en las que el pensador francés se enmarca en un teoricismo. En la segunda fase, Althusser relacionó la filosofía con la política, vinculó la lucha de clases con la filosofía marxista (materialismo dialéctico) y la ciencia de la historia (materialismo histórico).²²⁶ Trató de salir del teoricismo inicial tras realizar una autocrítica. Sin embargo, a pesar de que su pensamiento haya dado un giro después de romper con el Partido Comunista Francés a finales de 1967 y principios de 1968, de haber influido en el movimiento de mayo de 1968 en París, particularmente en la necesidad de buscar la unión entre teoría y práctica fuera de la teoría en el seno de la práctica política, como lo expuso en *Lenin y la filosofía* (1968), *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* (1970), Althusser no logró vincular filosofía y práctica política. La autocrítica no pudo hacer a un lado su teoricismo.

Desde la perspectiva de Sánchez Vázquez, Althusser no pudo abatir el teoricismo, no porque haya enaltecido la teoría frente a la práctica o haya ignorado la práctica, sino por la relación teórica de distancia que estableció entre una y otra. Incluso, dicha separación binaria la llevó consigo cuando asentó su definición de ideología como representación imaginaria o deformante de la realidad y cuando problematizó la relación entre ideología y

²²⁵ En *Para leer el Capital*, Althusser comenta la necesidad de leer la magna obra de Marx desde una perspectiva filosófica, esto es, preguntar por la relación entre la obra y su objeto (el capital), la especificidad de su objeto, el discurso científico. Para Althusser se trata de comprender el significado del capital existente en el discurso filosófico e ideológico de juventud de Marx y en sus Escritos de madurez: “Para el joven Marx, conocer la esencia de las cosas, la esencia del mundo histórico humano, de sus producciones económicas, políticas, estéticas y religiosas, es verdaderamente leer (*lesen, herauslesen*) en cada letra la presencia de la esencia “abstracta” en la transparencia de su existencia “concreta””. Cfr. Louis Althusser, *Para leer el Capital*, pp. 21.

²²⁶ Entre los escritos significativos de la primera etapa contamos con aquellos que fueron publicados en revistas desde 1960 y recogidos en dos volúmenes: *Pour Marx, Lire le Capital*. Entre los principales: “Teoría, práctica y formación teórica” (1965), “Materialismo histórico y materialismo dialéctico” (1966), “Sobre el trabajo teórico” (1967). Los escritos de la segunda etapa, representada por un lado por: *Curso de filosofía para científicos* (1967), *Lenin y la filosofía* (1968), “Sobre la relación de Marx y Hegel”, “Lenin ante Hegel”, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” (1970). Por el otro por: *Respuesta a Lewis* (1973), *Elementos de autocrítica* (1974).

ciencia. En el texto de 1970, Althusser subrayó que la ideología es dominación ejercida por los Aparatos Ideológicos de Estado en los que la burguesía tiene la hegemonía. Pero en esto, el filósofo francés tomó las contradicciones inherentes a los Aparatos Ideológicos del Estado como formas de un sistema homogéneo y no como contradicciones entre aparatos antagónicos en virtud de su antagonismo de clase. El teoricismo de Althusser involucra entonces la problemática de la relación entre teoría y praxis por un lado y la discusión de ideología por el otro.

Pero, si los planteamientos de Althusser quedaron intrincados en la telaraña del teoricismo ¿por qué detenernos en ellos, sobre todo cuando aluden a la ideología? En primera instancia, porque a partir de su concepción de ideología y ciencia se generó un debate indirecto con Sánchez Vázquez -ya que nunca fue presencial y se dio a través de uno de los más destacados discípulos de Althusser, a saber, Balibar-. A partir de dicho debate se puede rastrear el posicionamiento del filósofo español-mexicano y la profundidad de sus reflexiones en torno al tema que nos compete. Sánchez Vázquez pone de manifiesto el vínculo entre teoría y práctica e ideología, las consecuencias políticas del teoricismo de Althusser, sobre todo, en el contexto político mexicano de los setentas.

Además, es de subrayar que en la década de los 70's, algunos intelectuales mexicanos habían seguido la propuesta althusseriana de: 1) fragmentar las obras de Marx y sus planteamientos filosóficos entre los de juventud y los de madurez, 2) contraponer el sentido filosófico al científico, 3) negar cualquier sentido de humanismo, reduciendo éste a mera abstracción burguesa, 4) "rescatar" el lado científico de Marx -lo que ahora bien puede verse como una tendencia positivista, 5) hacer a un lado el tema de la enajenación y la dialéctica de los planteamientos marxistas, siendo que ambos son parte importante del desarrollo de su pensamiento revolucionario.

En aquella época se crearon en México dos agrupaciones políticas: althusserianos y anti-althusserianos. Los primeros redujeron el marxismo a una tendencia epistemológica y analítica, hicieron de él una concepción de mundo, de otra filosofía u otro modo de interpretar la realidad, construyeron un discurso filosófico afirmativo que se perdió entre las tesis y en los fundamentos. Con ello, le quitaron al marxismo su sentido más revolucionario, esto es, omitieron: el análisis de lo aparente, la visión dialéctica de la

realidad, la crítica de la ideología y el proyecto de emancipación. De ahí que para Sánchez Vázquez fuera importante exponer, a modo de crítica, el teoricismo de Althusser. Pues podría suceder que pensadores críticos al inclinarse a la filosofía althusseriana tendieran con ello a la vertiente neoliberal. Sobre todo, a la concepción teorcionista del discurso afirmativo del capitalismo. Asimismo, el marxismo epistemológico o analítico se volvía otra forma de interpretar la realidad y no de transformarla. Hoy, a un par de años adelante, sería pertinente preguntar por la vitalidad del debate entre los defensores del proyecto althusseriano y los de la filosofía de la praxis.

El desacuerdo de Sánchez Vázquez con los planteamientos de Althusser llegó a un punto culminante cuando el primero advirtió que en el fondo se trataba de replantear el sentido de lo político, la relación que los individuos debían establecer con el partido como figura representante de proyectos, deseos e intenciones. Al separar praxis y teoría, Althusser establecía una línea unilateral donde no había lugar para el intercambio de ideas. El grupo político tomaba el papel de dictaminador y reducía la masa al cargo de artífice.²²⁷ El teoricismo de Althusser definía si: 1) la filosofía es un arma de la revolución o no, 2) el marxismo como ciencia puede fundar una práctica revolucionaria. Por eso, Sánchez Vázquez se detuvo en analizar la argumentación de Althusser. Aquello que estaba en juego era la recaída al dogmatismo y la reducción de la filosofía a una disciplina de la interpretación. El proyecto de Althusser fue no sólo epistemológico, sino también político. Para aclararlo, Sánchez Vázquez examinó cuatro cuestiones de la obra del pensador francés: 1) El concepto de “corte epistemológico”. 2) La oposición de ciencia e ideología. 3) La distinción entre objeto real y objeto de conocimiento. 4) La autonomía de la práctica teórica.

Las críticas de Sánchez Vázquez al teoricismo de Althusser dan cuenta de la concepción que el primero tuvo sobre la ideología, la manera en que ésta se relaciona con la teoría-praxis y las consecuencias políticas de esto. Tesis que paso a paso nos acercará al siguiente debate que entabló con Villoro en la década de los 90’s. Más adelante, a la encrucijada entre ideología en sentido amplio y la filosofía de la praxis.

²²⁷ Ante ello, Arriarán comenta que: “El problema de fondo es que así se introduce la concepción de Kautsky y Lenin sobre el partido, que impone la conciencia de clase desde fuera”. Cfr. Samuel Arriarán, *El marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vázquez*, pp. 138, 139.

5.1 Sobre el corte epistemológico

En el primer apartado comentamos la importancia que tuvo para Althusser el realizar una lectura minuciosa a las obras de Marx. Sobre todo, oponer las ideas de los Escritos de juventud a aquellas de los Escritos de madurez, a tal punto de dejar de lado los primeros por considerarlos expresiones ideológicas o lejanos a un discurso científico. Althusser propuso realizar un corte epistemológico al pensamiento de Marx. Escisión que no siguió Sánchez Vázquez. Para este último autor, los Escritos de juventud contenían la simiente de aquello que después Marx desglosaría con mayores elementos, a saber, el desarrollo de producción y consumo capitalista. Además, para el filósofo español era imposible sostener la discontinuidad entre una etapa a otra. De hacerlo, se seguiría la tesis de oponer ideología y ciencia.

El corte epistemológico consiste en la separación de dos problemáticas o estructuras radicalmente distintas: la ideológica y científica. Con este concepto, Althusser explica la evolución del pensamiento de Marx como paso de la ideología a la ciencia. En el libro *Para leer a Marx*, Althusser segmenta la obra de Marx con el fin de profundizar en la especificidad del objeto y del discurso científico. Por objeto, Althusser se refiere al capital, la manera en que Marx lo entendió. Sin embargo, creemos que, desde este punto de partida, el filósofo francés comete el error de tomarlo sólo en su forma de (*Objekt*) y no como (*Gegenstand*), esto es, inicia reflexionando sobre un fetiche o sobre el capital en su forma cristalizada sin atender a sus matices ni a su herencia histórica. Aún más, cuando Althusser habla de la importancia de seguir a Marx, distingue la existencia de un periodo de juventud o ideológico y otro de madurez o científico. El discurso ideológico es distinto al discurso que aparece – según Althusser- en el *Capital* como crítica a la Economía Política. Aquí, es importante comentar que la crítica al “corte epistemológico” no siempre se leyó como lo hacemos ahora. Hubo también investigadores que encontraron en Althusser gran profundidad de discusión. Para Mariflor,²²⁸ éste posibilita la crítica a un humanismo abstracto que parte del

²²⁸ Mariflor comenta al respecto: “Al mismo tiempo que Althusser realiza el “corte epistemológico” con la problemática anterior, desarrolla desde el marxismo la crítica del humanismo teórico que toma al hombre como sujeto *autoconstituyente*”. Cfr. Mariflor Aguilar, *Teoría de la ideología*, p. 38.

sujeto y de su proceso de autoconstitución pero que a él regresa.²²⁹ Durante la década de los 60's y 70's se redujeron los planteamientos de Marx a un humanismo que ponía en riesgo su sentido crítico. En realidad, la lectura de Mariflor es muy cercana a la de Althusser. Este último creía que con la separación entre ciencia e ideología y al inclinarse a la primera, era suficiente para rechazar cualquier tendencia humanista. Sin embargo, lo que no tomaron en consideración fue la caída al teoricismo. Un teoricismo que deja de lado la historia real y las circunstancias políticas, que no considera el cambio de problemática ni de método de Marx. El pensamiento de Marx no se sigue linealmente como una historia de las ideas. La categoría de corte epistemológico le sirvió a Althusser para descartar la concepción empirista de cierto progreso en el conocimiento y subrayar la discontinuidad. Pero esta discontinuidad enfatizó la distinción de problemáticas, de estructuras biplanares entre ideología y ciencia.

5.2 Sobre la oposición entre ciencia e ideología

El pensamiento de Althusser es atravesado por un cambio de problemática en lo que respecta al concepto de ideología, que el mismo Sánchez Vázquez reconoce en *Ciencia y revolución*. En los escritos tempranos de Althusser -*Para leer el Capital y Por Marx*- existe una lectura más teoricista. En cambio, en su obra posterior -*Los Aparatos Ideológicos del Estado*- predomina la lectura de ideología como práctica política. Posteriormente, Althusser realiza una autocrítica, expuesta en los artículos de *Le Monde*, en los que adopta una posición práctica política y una forma organizativa. Sin embargo -y esto lo enfatiza mucho Sánchez Vázquez- Althusser no logró establecer una conexión entre una y otra etapa porque su autocrítica dejó intacta algunas de sus tesis iniciales. Mariflor reconoce también el cambio de problemática en la obra de Althusser, especialmente en lo concerniente al tema de ideología. Pero este cambio ella lo interpreta como el abandono del filósofo francés a la concepción idealista de ideología, esto es, como representaciones erróneas. Althusser, a ojos de Mariflor, elabora posteriormente una nueva comprensión que le abre múltiples

²²⁹ Aquí queremos subrayar que, como Mariflor y Althusser, vemos la necesidad de criticar el mito del humanismo moderno. Sobre todo, rechazar la postura humanista de Marx. Pues, si el sujeto se concibe como creador del mundo, será imposible que pueda establecer una relación de respeto con la naturaleza, aún más, pueda emanciparse y atender a la manera en que la realidad lo configura. Sin embargo, no creemos, como ellos, que la crítica al humanismo, especialmente a Marx, se construya a partir del corte epistemológico. El corte sólo fundamenta una postura teoricista, que corre el riesgo de dejar de lado lo concreto y las experiencias individuales.

caminos de reflexión en el campo de la teoría del Estado, del partido dentro del marco de la lucha de clases y de las formaciones sociales.²³⁰ Para Mariflor, no sólo era importante recuperar el lado científico del marxismo, sino también la comprensión del funcionamiento de la maquinaria estatal que resiste a las crisis económicas y al cuestionamiento de los movimientos políticos de masas.

En los primeros escritos de Althusser es comprendida la ideología como: 1) una representación deformada de la realidad, 2) que, a pesar de su falsedad, la clase dominante la sostiene, 3) porque a través de ella logra cohesionar socialmente a la clase explotada. 4) En este sentido, la clase dominada no tiene una solidez argumentativa que le permita representar adecuadamente su estructura social. En otras palabras: por sí misma esta clase no puede emanciparse ni crear una conciencia socialista ni alejarse del dominio ideológico.²³¹ 5) Así que, para representar la realidad como es, como relaciones sociales entre hombres, y no como se manifiesta, como relaciones entre cosas, tiene que recurrir a la esfera de la ciencia. Pues, ésta es una práctica que conduce a la apropiación cognoscitiva de lo real o producción de conocimiento.

Esta definición sintetizada de ideología pretende mostrar la tesis principal del proyecto althusseriano y las consecuencias que de ésta se desprenden. La ideología aquí refiere a la representación inmediata de la realidad que conduce necesariamente a un conocimiento falso. No obstante, existe la posibilidad de adquirir un conocimiento verdadero a través de la ciencia. Con ello: 1) Althusser hace una distinción radical entre lo concreto real y lo concreto pensado, así como entre los procesos respectivos de su formación. 2) El conocimiento parte de una materia prima. Pero en su proceso de asimilación sufre una desviación o mistificación que lo lleva a la falsedad de las proposiciones. Falsedad que puede borrarse siguiendo el método científico. Esta tesis de Althusser es idealista porque la mistificación se da en la esfera del conocimiento del sujeto o dentro de él, en el campo del pensamiento. En cambio, cuando Marx habla del proceso de mistificación comenta con claridad que no se da en el proceso de conocimiento, sino en la

²³⁰ *Ibidem*, p. 39.

²³¹ Esta idea se ejemplifica en las siguientes notas de Althusser: "La clase obrera misma no puede, por sus propios recursos, liberarse radicalmente de la ideología burguesa [...], es necesario que reciba de fuera el socorro de la ciencia". Cfr. Althusser "Práctica teórica y lucha ideológica" en *Filosofía como arma revolucionaria*, p. 51.

realidad del proceso de producción y consumo capitalista, en la forma de organización político social, el cual, incide en la configuración del hombre y su ser social. La plusvalía, que refiere a la ganancia robada por el capitalista durante el trabajo abstracto de otros se genera de manera simultánea a la realización o supresión del ser humano en el trabajo concreto. La mistificación, el paso del trabajo abstracto a trabajo concreto, está presente en la forma de organización capitalista. A partir de este contraste, se aprecia la forma teórica que tiene Althusser de ver el problema, la distancia entre lo práctico y lo teórico. Además, Marx no atiende a borrar lo “falso” a través de la ciencia. Marx muestra la mistificación, entrelazada con la realidad a través de su discurso crítico o de una exposición, como lo comentamos en el capítulo anterior, de la representación (*Darstellung*). Como podemos observar, en Althusser hay un afán por rescatar la tendencia cientificista del marxismo y la racionalidad de la práctica política.

Posteriormente, o en el segundo momento, Althusser entiende la teoría de la ideología desde dos vertientes: una gnoseológica y otra social. Gnoseológica en tanto ésta expresa una relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia. Se trata de una representación deformada de la realidad, deformación socialmente necesaria en virtud de la opacidad de la estructura social. Social porque asegura la cohesión de sus miembros. En las sociedades de clases, la función social de la ideología es poner a un grupo a disposición de la clase dominante. Entonces, la liberación de las clases dominadas tendría que pasar forzosamente por la liberación de la ideología. Lo que supondría que toda ideología es falsa y aquí, lo interesante sería saber, por qué la clase dominante estaría ligada a un conocimiento científico y no ideológico, averiguar incluso los factores que podrían dar paso a la liberación de la clase dominada y entender por qué la ciencia no es ideológica, siendo que es heredera de un cierto posicionamiento de clase. En su planteamiento radical, Althusser no divide ideología dominante y dominada. Pero sí pone énfasis en que la ideología está al servicio de la clase dominante. No hay espacio para una ideología de la clase dominanda y la vía para liberar la ideología está en la ciencia. Para Althusser, la ideología es necesariamente deformante, existe la necesidad de importar la ciencia para liberarse de esa ideología burguesa y producir una nueva forma de pensar, alejada del

error. Pero la pregunta por segunda ocasión vuelve a ser: ¿cómo es posible la liberación de la ideología?, ¿cómo es posible que se construya una ciencia fuera de la ideología?

La ciencia, opuesta a la ideología, es para Althusser una práctica específica que conduce a la apropiación cognoscitiva de lo real o producción de conocimiento. En toda práctica hay en ella un trabajo de transformación que se ejerce sobre una materia prima teórica (conceptos, representaciones, intuiciones) que, después de ser trabajada por medios de producción teóricos correspondientes, produce un objeto teórico y un objeto de conocimiento. Pero aquí, Sánchez Vázquez señala que Althusser no toma en cuenta las condiciones sociales y políticas en que tiene lugar la producción de conocimientos. “Define, pues, la ciencia, al margen de los factores sociales que intervienen en la planeación y organización de la investigación científica, así como en el control, transmisión y utilización social de los conocimientos alcanzados”.²³²

Althusser, con su concepción binaria entre dos polos antagónicos: ciencia e ideología, no pudo concebir que la sociedad al seguir los imaginarios de la clase dominante, en ella misma (o en las filas de la clase obrera), se desarrollara una forma peculiar de pensamiento, de tradiciones, de costumbres, de conducta que pudiera hacerle frente o tomara una postura crítica o de resistencia al proceso de homogeneización de la civilización capitalista. Parecía entonces que los intereses del proletariado debían gestarse fuera de la ideología, en la ciencia. Sobre todo, si realmente quería alcanzar su liberación. La división entre ciencia e ideología de Althusser, con miras a pasar del segundo plano al primero, no sólo supone una visión positivista del asunto, sino también la irrupción entre ambos campos que, como lo comentamos con anterioridad, recuerdan la constante escisión entre cuerpo y alma, opinión y ciencia, sensación y razón de la filosofía occidental. Separación que lleva implícito cierto teoricismo que Sánchez Vázquez quiere evitar por sus consecuencias políticas,²³³ entre las que cabe mencionar: la concepción elitista del saber, esto es, relaciones sociales verticales,

²³² Adolfo Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución*, pp. 29, 30.

²³³ “Si la teoría se eleva al plano de lo absoluto, si no se la ve determinada por la práctica y ésta se concibe ante todo como una aplicación de ella, se está así en un nuevo teoricismo, aunque se justifique con la tesis de Lenin (sin teoría, no hay movimiento revolucionario posible), olvidando que esta tesis tiene a su vez su complemento indispensable: sin práctica no hay tampoco teoría revolucionaria [...] al concebir la teoría como un saber aparte puede tener consecuencias prácticas muy peligrosas: la de una concepción elitista del saber (de un grupo o sector), la división social entre los que saben y mandan de un lado, y los que, al no saber, sólo les toca dejarse gobernar por los depositarios de este saber”. Sánchez Vázquez, *Ibidem*, pp. 30, 31

la ruptura entre teoría y práctica, mundo espiritual y mundo corporal, trabajo intelectual y trabajo manual. Incluso, la división de trabajo intelectual y manual fomenta la especialización, la cual no tiene nada que ver con perfeccionamiento ni mayor preparación de los individuos, sino con un empobrecimiento y deficiencia. Sánchez Vázquez critica en esta parte la tendencia de la filosofía hacia una especialización en nombre de una mayor dedicación, cuando en realidad se tiende a la esterilización del pensamiento,²³⁴ de contribuir a la conversión del hombre en cosa.

La otra distancia sobresaliente del pensamiento de Sánchez Vázquez con respecto al de Althusser radica en el sitio en que se ubica la ciencia. Mientras que para el francés ésta se presenta en su “pureza”, ajena a la mano del hombre, con la precisión de un método. El filósofo mexicano la comprende inserta, desarrollada y desenvolviéndose desde un grupo social concreto, como tal, expresa tradiciones, conductas, luchas, en suma, va ligada a los intereses y opiniones de una clase específica. La ciencia está vinculada estrechamente con la condición económica, política, histórica de una sociedad determinada. Esto se comprueba en tanto el científico no puede dejar de emitir juicios de valor, los cuales constantemente debe llevarlos a cabo, desde el momento de plantear las hipótesis hasta los resultados a los que se llega. De ahí que Sánchez Vázquez afirme que la ciencia es también ideología, entendida ésta no en su vertiente negativa sino como un conjunto de ideas creadas desde un contexto que toma en consideración las experiencias individuales, los deseos, las proyecciones y cohesiona a un grupo concreto. Althusser -al comprender las relaciones de producción como estructuras ya dadas y ver al capitalista o al obrero como personificación de categorías económicas- justifica y eterniza la existencia concreta e individual del obrero. Con ello, la explotación, la pobreza, la desigualdad. Su antihumanismo teórico es más bien un humanismo abstracto especulativo, por tener como base el concepto de un hombre abstracto.

A pesar de que Althusser haya dado apertura a la crítica del dogmatismo e intentado recuperar la importancia de la lucha de clases, elevándola a cierto científicismo, cayó en un

²³⁴ “La profesionalización del filósofo que convierte a la filosofía en pasto de sí misma y no se alimenta de problemas reales (científicos o sociales), como hicieron en otro tiempo los grandes filósofos no profesionales, es una división más reciente dentro de la división de trabajo intelectual y manual. Y este hecho no es prueba de vitalidad sino de anemia o esterilidad filosófica”. Sánchez Vázquez, *Ibidem*, pp. 54

teoricismo, el cual no surgió de una pretendida reducción de la práctica real a la teoría, sino de una forma peculiar de ver la relación entre ellas. Es interesante observar que el teoricismo de Althusser no se debe –afirma Sánchez Vázquez– a reducir la práctica real a la teoría, sino en la manera de ver la relación entre una y otra. Relación que termina por enaltecer la teoría frente a la práctica. Particularmente en tanto la práctica quedó limitada a las tesis de la teoría y en tanto la práctica se volvió una mera aplicación de la teoría. En ambos casos, la práctica quedó como momento integral. La obra de Althusser se juega en esta contradicción: entre el teoricismo afirmado en sus primeros escritos y el intento posterior de superarlo en *Curso de Filosofía para científicos, Respuesta a Lewis y Elementos de autocrítica*. Sánchez Vázquez observa que en estos últimos escritos, Althusser introduce la práctica política (lucha de clases) en la política. Sin embargo, no logra superar el teoricismo. Sólo será hasta los últimos artículos de *Le Monde* que Althusser autonomizó verdaderamente la práctica.

5.3 Distinción entre el objeto real y el objeto de conocimiento

En el apartado anterior comentamos que Althusser distingue entre lo concreto real y lo concreto pensado, así como entre los procesos respectivos de su formación. Tesis basada en su lectura a los *Grundrisse*. Althusser justifica su posicionamiento con el comentario de Marx que el método científico se eleva de lo abstracto a lo concreto (lo concreto pensado).²³⁵ La interpretación que el pensador francés hace de esto es que el proceso de conocimiento es teórico en un doble sentido, toma lo abstracto como punto de partida y como punto de llegada. Para Althusser, el conocimiento trabaja sobre una materia prima que es teórica, como tal, el conocimiento parte de un *abstractum*, al que llama Generalidad I. Pero con ello, Althusser afirma que la teoría del conocimiento se queda anclada en la subjetividad, en el sentido de que es en él donde confluye el objeto teórico y el objeto real. En otras palabras: existe una relación de conocimiento entre lo concreto pensado y lo concreto real.

²³⁵ Esta lectura es completamente distinta a la que hace Sánchez Vázquez a los *Grundrisse*. Cfr. *Escritos sobre ideología* porque justo esta tesis de Marx es lo que le hace entender a Sánchez Vázquez la interrelación entre ideología y ciencia por un lado y teoría y práctica por el otro.

No obstante, bien vale la pena aclarar que, en Marx, el conocimiento trabaja sobre lo real o tiene como punto de partida lo concreto. El filósofo alemán escribe en los *Grundrisse* que lo concreto real (la producción y consumo de la sociedad burguesa en el capitalismo, con ella, sus productos que produce y consume) refiere a lo que existe y subsiste autónomamente fuera de la mente, está presente como un todo concreto y viviente, que configura una y otra vez al sujeto en una relación de intercambio orgánico. No es entonces que el sujeto otorgue todas las características al objeto real mediante el proceso de conocimiento ni dé realidad a través de la mente. El comienzo es el objeto real.²³⁶ El conocimiento para Marx es: 1) El proceso de producción en el curso del cual una representación se relaciona con otra en un proceso de conocimiento cada vez mayor. 2) Relación con lo real. 3) Lo real es tomado en cuenta como punto de partida, como premisa y supuesto efectivo constante. Para Marx, lo real o el objeto real es: 1) lo que existe y subsiste autónomamente fuera de la mente, 2) lo que existe como un todo concreto y viviente ya dado, 3) síntesis de múltiples determinaciones, unidad en lo diverso, 4) supuesto efectivo, verdadero punto de partida o premisa del conocimiento (punto de partida también de la intuición y de la representación), 5) algo dado en la realidad y en la mente, formas de ser, determinaciones de existencia, 6) el comienzo del objeto real no es el del objeto teórico. Lo real es lo concreto real. El conocimiento no es sólo un proceso de producción en el curso del cual una representación se relaciona con otra en un proceso de concreción cada vez mayor, sino también relación con lo real.

En Marx existe una ambigüedad: si primero es lo concreto pensado o lo concreto real. En el proceso de conocimiento hay un proceso de transformación que se desarrolla entre lo abstracto inicial (las representaciones intuitivas y los conceptos ideológicos) y lo abstracto final (lo concreto pensado). Pero, la relación de conocimiento no es exclusivamente una relación inmanente entre dos fases del proceso cognoscitivo, sino que es necesaria la relación con algo exterior a ella, con lo real. Para Althusser, como se ha dicho, el punto de partida es lo abstracto. Sánchez Vázquez critica esta lectura de Althusser, pues peligra la relación de la teoría y de la praxis o que se lea a Marx idealistamente (que lo concreto real sólo exista como objeto singular, que lo general o abstracto no tenga

²³⁶ *Idem.*

existencia objetiva y quede confinado al plano del conocimiento). No se puede hablar de reproducción de lo concreto real. Althusser cae en un idealismo. El idealismo surge cuando el ser pensado no guarda relación con lo real y este real es excluido del proceso de producción del conocimiento. 1) Al reducir la apropiación cognoscitiva del objeto real a la producción del objeto de conocimiento, excluye de ella la producción de lo real, 2) al perder de vista la relación cognoscitiva con el objeto exterior a ella, 3) al reducir el conocimiento, como proceso de transformación de una materia prima teórica en objeto de conocimiento a una relación interna entre niveles cognoscitivos diversos, 4) al considerar que la distinción de objeto teórico y objeto real es tan absoluta que se hace imposible la relación de adecuación entre ambos objetos.²³⁷

Es claro que Althusser no se escapa al idealismo con tan sólo reconocer la autonomía del objeto real o ver su existencia fuera –o independientemente- del conocimiento. La tesis materialista en el problema del conocimiento consiste no sólo en admitir la existencia de algo exterior e independiente del conocimiento, sino en la determinación del pensamiento por el ser, es decir, la intervención de lo real en el proceso mismo de conocimiento. Lo real como punto de partida como supuesto efectivo y como objeto reproducido en el pensamiento. Ante esto, Sánchez Vázquez detecta que a Althusser no le interesa la relación de las abstracciones con el objeto real que está presente en el punto de partida, sea como premisa o supuesto, sino su relación con su objeto de conocimiento. Pues, “hay en el proceso de conocimiento un proceso de transformación que se desarrolla entre lo abstracto inicial (representaciones intuitivas o conceptos ideológicos) y lo abstracto final (lo concreto pensado) [...] Pero la relación de conocimiento no es exclusivamente una relación inmanente entre dos fases del proceso cognoscitivo, sino que es necesariamente relación con algo exterior a ella, o sea, con lo real”.²³⁸ En Althusser, conocer es apropiarse del mundo en el pensamiento sin afectar lo real, es un movimiento en ascenso de lo abstracto (generalidad I) a lo abstracto (generalidad II). Para Marx, en cambio, lo real permanece en su autonomía, aunque no deja de hacerse presente en el pensamiento como supuesto efectivo, premisa y punto de partida. El proceso de conocimiento es para Marx una unidad indisoluble: la producción de un objeto teórico y reproducción de un objeto real.

²³⁷ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución*, p. 99.

²³⁸ *Ibidem*, pp. 91, 92.

La apropiación cognoscitiva del mundo se da como unidad indisoluble de estos dos aspectos suyos: producción de un objeto teórico (lo concreto pensado) y reproducción de un objeto real (lo concreto real). La absolutización de la distinción de ambos objetos lleva a Althusser a dos consecuencias –que no están en Marx: 1) la imposibilidad de comparar el objeto teórico con el objeto real por falta de un espacio homogéneo común ya que lo real carece de la dimensión de lo universal, 2) el rechazo de la adecuación del objeto teórico al objeto real, aunque sí admite la adecuación de las abstracciones con su objeto (de conocimiento).²³⁹

A partir de estas observaciones bien podríamos resumir la concepción de Althusser sobre la teoría del conocimiento, la cual, puede seguirse desde tres aristas. Primero: el idealismo excluye lo real del conocimiento. Ciertamente da importancia a la *actividad*, pero ésta vista sólo como proceso de la autoconsciencia del sujeto. Segundo: el teoricismo reduce lo real a la producción del objeto de conocimiento, es decir, a la práctica teórica, elimina la práctica objetiva material. Lo real sólo es explicado, comprendido e interpretado por el conocimiento del sujeto en su función de: ver, analizar, explicar, interpretar, criticar. Tercero: la filosofía de la praxis considera que el conocimiento no sólo está en la adquisición de imágenes inmediatas, sino también refiere al proceso de creación o transformación de la naturaleza, de las relaciones sociales y de la técnica. El conocimiento es actividad transformadora que se encuentra en una relación necesaria con esa práctica. La práctica productiva transforma la naturaleza. La práctica política revolucionaria modifica las relaciones sociales. Ambas prácticas establecen un marco de posibilidades y exigencias al conocimiento en cuanto que le plantean fines o problemas a cuyo servicio se pone. La práctica interviene en el proceso de conocimiento. De modo que, para comprobar su verdad es necesario recurrir a ella. La práctica se hace presente al comienzo del proceso cognoscitivo –al trazar fines y plantear problemas- y al final de él, cuando el objeto teórico ha sido construido. Pues se requiere de su validación.

La filosofía de la praxis considera que el punto de partida de una teoría del conocimiento es lo real concreto, la práctica que contiene fines y plantea problemas. El desarrollo teórico interviene posteriormente. El punto de llegada es la práctica y el objeto teórico, el cual, ha sido construido y requiere su validación de la práctica. El primer deber para la filosofía de la praxis es político, el de actuar en una situación determinada para transformarla, contando con las condiciones y posibilidades dadas y teniendo como

²³⁹ *Ibidem*, p. 96, 97.

objetivo la transformación de la sociedad en una situación concreta. En las *Tesis sobre Feuerbach* se muestra que la práctica es simultáneamente materia objetiva y de conocimiento, es decir, es práctica política y revolucionaria. El objeto por conocer es un ser constituido en y por esa actividad práctica. La actividad práctica forma parte del proceso de conocimiento. La práctica política determina la exigencia teórica de conocer la realidad social a transformar. Diferente a la postura teorcionista de Althusser, quien ve la política en la teoría, en oposición con la ideología.

5.4 Autonomía de la práctica teórica.

Ideología en Aparatos ideológicos del Estado

Althusser parte de la tesis de Marx, a saber, que el proceso de producción engloba las relaciones de producción (formas de organización social, las instituciones), las fuerzas productivas (la fuerza de trabajo, la materia prima, la técnica o herramienta), el consumo. En suma, la vida. El salario no se determina sólo por cuestiones biológicas, como la sobrevivencia del trabajador, sino también por un mínimo histórico, que llama: sentido cultural. Por ejemplo, como la fuerza de trabajo del obrero tiene que ser calificada de acuerdo con las exigencias de la división de trabajo, es necesario que éste reciba lo mínimo para sobrevivir y quizá un poquito más, como el goce de un trago de cerveza. La fuerza de trabajo tiene que ser calificada, de acuerdo con las exigencias de la división social del trabajo. Esta reproducción de la calificación de la fuerza de trabajo tiende a asegurarse fuera de la producción, por medio del sistema educativo capitalista y de otras instancias e instituciones. Se adquieren reglas del buen uso (reglas de moral, de conciencia cívica, de respeto a la división de trabajo, disciplina, como hablar bien, redactar bien, saber dar órdenes, saber someterse). Pero en este proceso, para Althusser, se reproduce la ideología dominante y a través de la palabra se asegura su dominio. Sin embargo, el primer problema al que se enfrenta Althusser es al de la homogeneidad, esto es, no sólo se da un interés homogéneo en los sujetos explotados ni éste se da de manera inmediata a los sujetos igualitarios y “supuestamente” pasivos, es importante ver que en dicho proceso no se da una completa asimilación de las formas, sino que el individuo se resiste a ellas. No sólo se

obtienen reglas o valores en la sociedad, en la escuela, en las cárceles, en la familia, sino también, se resiste a ellos.

La concepción de Althusser sobre ideología en *Aparatos ideológicos del Estado* refiere al: 1) conjunto de formas de comportamiento, conducta, valores, ideales, creencias dirigidas a reproducir el modelo de producción capitalista. Especialmente, aquellas ligadas a la clase dominante. Sin embargo, no existe en realidad una clase que tenga ideas semejantes o que incluso coincidan en el proyecto a seguir. Además, el capitalista, al seguir la lógica del capital, es, a pesar de su adquisición monetaria y de la posibilidad de comprar todo, menos libre que el explotado, esto es, más depende su vida, su cuerpo y sus decisiones al capital. Por eso no puede darse el lujo de tomar decisiones ni de cambiar su manera de pensar, mucho menos de sentir compasión. 2) En ese mismo texto, Althusser habla del vínculo entre ideología dominante y el lenguaje que porta signos. Pero, nuevamente, nos oponemos a la visión althusseriana. Pues, el lenguaje no es mera determinación de estructuras ni imposición de éstas. En su proceso o su misma fluctuación permite la creación –no de estructuras- pero sí de conceptos, imágenes, sensaciones. De modo que opera en él cierto sesgo de libertad. 3) Althusser ve que las instituciones o aparatos del Estado están encargados de llevar a cabo la reproducción de la ideología dominante, como la escuela, la iglesia, el ejército. Pues, ellos enseñan “habilidades” bajo formas que aseguran el sometimiento de los individuos a la ideología dominante o al dominio de su práctica. Se trata de un sistema de conducta que es enseñado de forma oculta, indirecta o mediada. Su fin es subsumir a quien recibe el conocimiento. Sin embargo, algo que omite Althusser es que más allá de las instituciones está el mercado, el proceso de valorización de valor. Parece que el filósofo francés cae en el riesgo de sustancializar o cristalizar las instituciones y se olvida de que cada una de ellas a la vez que reproduce la dinámica del *Capital* también se opone a éste con la crítica.

Sin embargo, estas objeciones no están presentes en la lectura de Mariflor, quien ve con buenos ojos las tesis del filósofo francés. Para ella, Althusser no sólo desplaza la cientificidad del marxismo, sino que su concepción de ideología da pauta para analizar la maquinaria estatal que resiste a las crisis económicas. Esto para que uno pueda replantearse la dirección que habrían de tomar los movimientos políticos de masas. Pero

vayamos más cerca. Mariflor rescata y coincide con Althusser en comprender la ideología como un mecanismo que logra ligar a los hombres con sus prácticas de manera consciente y voluntaria hasta el punto de que ellos marchen solos en la realización de sus actividades. La ideología es imaginaria, incide en el inconsciente, se toma por un conjunto de normas-imágenes en las cuales los individuos se reconocen y se comportan de manera que correspondan con esas imágenes. Esta concepción se extiende a todas las sociedades, de clase o no. Pero, si se siguiera esta lectura, daría la impresión de que los hombres son marionetas o están completamente determinados por imágenes de las que ellos difícilmente pueden hacerse por sí mismos conscientes. Entonces, no se generaría en ellos alguna responsabilidad de conducta. Aún más, esta lectura imposibilita que se vea cómo dicho condicionamiento no siempre es unilateral ni homogéneo ni completamente pasivo, en éste siempre persisten los orificios de la resistencia.

En un texto posterior, en *Elementos de autocrítica* Althusser señala que la formulación de la noción de ideología en *Aparatos Ideológicos del Estado* fue equívoca y engañosa porque desempeñó, bajo una sola denominación dos papeles diferentes: el de una categoría filosófica, por una parte (ilusión, error), y el de un concepto científico, por otra (formación de la superestructura). No obstante, Althusser al señalarlo, está volviendo a dividir lo filosófico de lo científico, producto de la división de trabajo. Althusser –inmerso en la esfera ideológica, de la especialización, de la “necesaria” filosofía- no puede comprender el problema de fragmentar incluso dentro de la filosofía los conceptos, digamos que vuelve a caer en el proceso de enajenación y lo repite sin percatarse de ello. Por eso, le es imposible ver que las dos vertientes se den a la par. En otras palabras, que el concepto de ideología almacene los dos sentidos contradictorios, lo que, no lo hace erróneo ni falso, sino dialéctico, capaz de exponer el proceso de las contradicciones concretas.

En esta misma dirección del filósofo francés va Mariflor Águilar, quien sostiene que en Marx hay una oposición entre ideología y práctica, la cual, Althusser logró ver y criticar, por ello, el filósofo francés pudo proponer una mejor concepción de ideología. “Althusser puede salir de aquella gran confusión en la que se hallaba oponiendo a las ciencias exclusivamente las “ideologías teóricas” o “teorías ideológicas” (ahora sí, *discursos teóricos* precientíficos) y desarrollando por otro lado una teoría de la ideología en general a la cual

no le corresponde ningún opuesto sino simplemente un lugar y una función específica en la organización de las sociedades”.²⁴⁰ Pero, en realidad, Mariflor está leyendo ideológicamente a Marx, en tanto sólo se está enfocando a la concepción presente en *La ideología alemana*, con la cual se dice que la ideología expresa el mundo al revés.²⁴¹ Quizá, detrás de esta idea de Mariflor se encuentra la pregunta: ¿Cómo conciliar el primer sentido de ideología en *Ideología alemana*, en tanto ésta se distancia de lo concreto y se eleva al mundo de lo abstracto o de las ideas y no regresa a lo concreto, sino que se queda en ideas vacías, con el segundo sentido de ideología de Marx, como posicionamiento político, condicionado por la práctica o tesis que presupone una interrelación entre teoría y práctica? Nosotros pensamos que sería un gran error dar por necesaria la conciliación de esos dos sentidos en el concepto de ideología, cuando no hay conciliación, sino pluralidad y amplitud, lo que, dicho sea de paso, permitiría concebir la filosofía no sólo como crítica de la conciencia, sino como práctica. Parece entonces que en Mariflor existe un intento de decirnos: estamos dentro de la enajenación, a través de nuestra praxis negativa. Desde ella queremos plantear o ejercer nuestro proyecto, hay una resistencia. Pero en esta resistencia, para ser tal, es necesaria la separación entre la ilusión y la ciencia.

Mariflor agrega que Marx en su *Ideología alemana* esgrime la oposición entre ideología (conciencia falsa) y práctica. Pero nos parece que no es del todo así. No tendría sentido pensar la ideología como falsa conciencia sólo en el ámbito gnoseológico porque no habría cabida para el proceso de transformación, y si lo habría, este mismo tendría que sucumbir. La tesis de Mariflor le permite justificar el comentario de Althusser según el cual “la teoría de la ideología en *Ideología alemana* no es una teoría marxista y, sobre todo, no es una teoría suficientemente desarrollada capaz de dar cuenta de lo que en otra parte es considerado por el propio Marx como un elemento esencial de la sociedad”.²⁴² La lectura de Mariflor a la concepción de ideología en Marx es parcial. Pues piensa que está asentada en la clase proletariada como ideología revolucionaria. Esto sería como si Marx delimitara entre

²⁴⁰ Mariflor Aguilar, *Teoría de la ideología*, p. 46.

²⁴¹ Así lo señala Mariflor: “Esta oposición [entre ideología y práctica] se expresa en LIA [*Ideología alemana*] de diferentes maneras. La ideología, por una parte, “olvida su origen”, se aleja de su propia base y expresa el mundo al revés. En este sentido se opone a la práctica porque *no expresa* lo que ocurre realmente en ella”. *Ibidem*, p. 23.

²⁴² *Ibidem*, p. 28.

la concepción recta de la realidad que concibe la sociedad como dividida en clases sociales. De las cuales, la de la minoría, explota a la otra. Implica también la conciencia de transformar esta realidad a partir del conocimiento objetivo del lugar que ambas clases ocupan en la estructura de las relaciones de producción. Pero, habría de cuestionar si es posible una ideología recta en el proceso de producción y de consumo capitalista, sea la de los trabajadores o empresarios. Lo importante sería más bien ver ¿cómo se llega a esa conciencia o qué elementos nos llevan a tener esa conciencia a la explotación y el deseo necesario de transformarla? ¿Cuál sería la relación entre emancipación y el tema de la ideología?

La concepción de Althusser sobre ideología implicaría que las ideologías no se enfrentan, no se refuncionalizan. Con ello, un cierto determinismo y una homogeneización o pureza ideológica de los Aparatos del Estado. Para Althusser, se enseña a explotar, ser explotado o a auxiliar en la explotación. Toda la lucha política de clases gira alrededor del Estado, de la posesión, de la toma y conservación del poder de Estado por cierta clase o por una alianza de clases. Quizá en los 80's el pensamiento de Althusser tuvo demasiada importancia porque intentaba explicar la forma en que el gobierno trataba de homogeneizar las formas de pensamiento burgués y someter a los demás a la explotación. Prácticas basadas en los aparatos ideológicos del Estado. No por nada, Althusser se detiene a distinguir entre poder de Estado y Aparatos Ideológicos del Estado. El primero refiere a los aparatos represivos, como el gobierno, la administración, el ejército, la policía, los tribunales y prisioneros, funciona mediante la violencia en situaciones límite. El segundo está integrado por iglesias, escuelas, familiares, instituciones jurídicas, políticas, sociales; medios de información: prensa, radio, televisión; esferas culturales, como literatura y artes. Los aparatos represivos del estado provienen del dominio público, funcionan mediante la violencia, son unívocos y aseguran su reproducción con dinastías. En cambio, los Aparatos Ideológicos del Estado provienen del dominio privado, funcionan mediante la ideología. Se proponen valores y proyectos para cohesionar, son múltiples, autónomos. No obstante, están asegurados por la ideología de la clase dominante. "El aparato ideológico de Estado que ha sido colocado en posición dominante en las formaciones capitalistas maduras, como resultado de una violenta lucha de clase política e ideológica contra el antiguo aparato

ideológico del Estado dominante, es el aparato ideológico escolar”.²⁴³ Sin embargo, en este año en que escribimos y reflexionamos sobre tales debates, 2018, prevalece en la sociedad mexicana además de la ola de violencia del capital, una gran ola de resistencias: desde las autodefensas, el zapatismo, las mujeres o madres de desaparecidos. El peso social no radica en el engaño o en la homogeneidad de una clase dominante,²⁴⁴ sino en la resistencia y la finalidad de que ésta tenga una función contundente. Todos ellos apelan al principio de la desobediencia, a decir: ni una más.

En suma, la concepción de ideología en Althusser puede esgrimirse en tres partes: 1) ideología desde la veta epistemológica, refiere a la alienación de lo imaginario, a la representación falsa o ilusión que no corresponde a la realidad. Lo que nos llevaría a pensar que para alcanzar un conocimiento verdadero sería necesario adecuar el objeto con la realidad. 2) La ideología es deformación de la representación del mundo real. Los hombres no se representan sus condiciones reales de existencia ni su mundo real, sino que lo representado es la relación que existe entre ellos y las condiciones de existencia. 3) Se trata de una relación imaginaria y homogénea entre los individuos.²⁴⁵ Ante ello, Althusser se pregunta: “¿por qué la representación dada a los individuos de su relación individual con las relaciones sociales que gobiernan sus condiciones de existencia y su vida colectiva e individual es necesariamente imaginaria? Existen individuos, autores de la gran mistificación ideológica en el carácter alienado del mundo real”.²⁴⁶

Pareciera que, de acuerdo con la concepción de ideología de Althusser es necesario salir de ella, en tanto apoya la reproducción de relaciones cosificadas -lo que, a su vez, parece imposible. Para Althusser, la creencia o la ideología afecta el comportamiento práctico, como, por ejemplo: el adoptar ciertas prácticas o reglas sociales, tales como ir a misa, protestar cuando se viola una ley, arrodillarse, hacer mitin, desaprobar algo con la mirada, etc. Aquí, coincidimos con el filósofo en que la ideología tiene una consecuencia

²⁴³ Mariflor Aguilar, *Teoría de la ideología*, p. 37.

²⁴⁴ “La ideología esta siempre unificada, a pesar de su diversidad y contradicciones, bajo la ideología dominante, que es la de la clase dominante” Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, p. 29.

²⁴⁵ “Toda ideología en su formación necesariamente imaginaria no representa las relaciones de producción existentes sino ante todo la relación imaginaria de los individuos con las relaciones de producción y las relaciones que de ella resultan. En la ideología no está representado entonces el sistema de relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en que viven”. *Ibidem*, p. 53.

²⁴⁶ *Idem*.

práctica en el comportamiento del hombre, en tanto supone una serie de valores, normas, proyectos, ideales, creencias, formas de vida. Sin embargo, a diferencia de Althusser, esas concepciones de mundo en sí mismas no son falsas ni enajenadas ni ilusorias, sino que son consecuencia de un contexto histórico, político y cultural capitalista.

Más adelante, Althusser extiende su concepción de ideología, pero cae en las trampas del universalismo abstracto, sobre todo cuando naturaliza el papel de la ideología y caracteriza al hombre como un animal ideológico por naturaleza, entendiendo la ideología desde su sentido estricto, es decir, como creencia falsa.²⁴⁷ Si la categoría de sujeto es constitutiva a la ideología, y si toda ideología interpela a los individuos concretos como sujetos concretos, ¿cómo salir? Para Althusser, esto es posible sólo a través de la ciencia: “Es necesario estar fuera de la ideología [para reconocerla] es decir, en el conocimiento científico, para poder decir: yo estoy en la ideología [...]”.²⁴⁸ Pero con esto sólo consigue acercarse abiertamente al positivismo.

5.5 Las consecuencias políticas del teoricismo althusseriano

Sánchez Vázquez enfrentó los postulados de Althusser a través de uno de los discípulos más cercano al filósofo francés: Étienne Balibar. En la correspondencia entre éste y el filósofo mexicano español se abordaron temas como el teoricismo, la relación entre teoría - praxis y la práctica teórica, como resultado a la defensa de los postulados del filósofo francés.²⁴⁹ En México, existió un grupo de intelectuales que rescataron algunas tesis de Althusser, como Mariflor Águilar y Césareo Morales, otros de una manera más directa enfrentaron las tesis

²⁴⁷ “El sujeto vive espontáneamente o naturalmente en la ideología... el hombre es por naturaleza un animal ideológico”. *Ibidem*, p. 60.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 65.

²⁴⁹ Balibar escribió a Sánchez Vázquez una carta el 26 de septiembre de 1979 desde París, en ésta, Balibar justifica la postura contradictoria de Althusser ante el tema de la ideología, en tanto el mismo Marx no tuvo una sola postura a ella. Sánchez Vázquez le contesta el 13 de junio de 1980 que reconoce la importancia de Althusser en su proyecto político epistemológico, su aportación a la crítica de un marxismo dogmático fosilizado, a su llamada de atención a la inflación humanista del marxismo, a su empeño en rescatar la científicidad del marxismo, a su insistencia en considerar el problema de las relaciones entre teoría y práctica. Pero subraya que su crítica sobre la primacía de la teoría va contra el primer Althusser. Pues la relación entre teoría y práctica no puede ser confundida con la de la organización del partido. Sin embargo, históricamente estas últimas cuestiones no pueden separarse. “El teoricismo conlleva la tesis de la apropiación privada de la teoría y requiere una organización en la que se asegure esa apropiación. Una forma organizativa en la que los militantes participen en la elaboración teórica a partir de la práctica es a su vez incompatible con semejante teoricismo y apropiación”. Gabriel Vargas Lozano, *En torno a la obra de Sánchez Vázquez*, pp. 511, 512.

de Sánchez Vázquez, como Carlos Pereyra y Enrique González Rojo. Para estos dos últimos, la teoría era una forma de práctica.²⁵⁰ Pero ¿por qué era necesario impedir la caída en el teoricismo? ¿Qué era lo que realmente se ponía en juego? Y ¿cuáles eran las implicaciones políticas de sostener semejante postura?

En primera instancia, el teoricismo refiere a la actividad de privilegiar el sentido especulativo del discurso, dejando de lado o a un segundo plano, la posibilidad de su aplicación a la realidad o su necesaria correspondencia con ella. Ni que decir, que no considera la posibilidad de que la práctica reconfigure el discurso, o a aquello que le da movimiento, a saber, la razón. En la historia de la filosofía occidental, Platón fue uno de los primeros autores -nos recuerda Sánchez Vázquez- en exaltar el modelo de una comunidad racional y contemplativa que debiera alejarse con prontitud de la mácula corpórea y de la práctica, presente en el trabajo manual. Aquellos, quienes realmente podían ejercer la política eran los que ya habían conseguido un lugar en el *topos uranus*, del que Platón descartaba a esclavos y a las mujeres porque estaban más cercanos a lo terrenal, al sudor, al esfuerzo, a los deseos y a las pasiones.

Los filósofos posteriores hicieron una oda a la teoría, dieron por supuesto su autonomía y cierto carácter de “pureza,” en tanto ésta se iba acercando con prontitud al mundo de las ideas. No es casual que cierto teoricismo esté velado en la mayor parte de los postulados filosóficos de occidente. Hegel, a partir de otro contexto y otros planteamientos, subrayó la actividad (*Tathandlung*) de la conciencia iniciado por Kant y continuado por los representantes del idealismo alemán. Se trataba de la actividad del espíritu que consiste en el proceso de la autoconciencia de volver sobre sí misma. Ciertamente es que Hegel desarrolló paralelamente el sentido de la práctica del trabajo humano, pero a éste lo instaló dentro del devenir histórico de la conciencia que asegura el camino al saber absoluto. En este pensador alemán la práctica culmina en la idea absoluta, convirtiéndose en un mero peldaño de la razón. Por eso, la praxis hegeliana también es teórica, no ignora la práctica, pero termina en concebirla de manera idealista, es decir, como momento de la teoría del

²⁵⁰ Cfr. Carlos Pereyra, “Sobre la práctica teórica” en Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano (eds), *Praxis y filosofía*. Cfr. Enrique González Rojo, *Epistemología y socialismo. La crítica de Sánchez Vázquez a Althusser*. Cfr. David Moreno, “Sobre la teoría del valor y la política de la revolución” en Gabriel Vargas (ed), *En torno a la obra de Sánchez Vázquez*.

autoconocimiento del absoluto. En ambos casos, el teoricismo supone el primado de la teoría sobre la práctica. En Platón, la teoría puede encarnarse en la práctica, pero ésta jamás podrá ponerse a la altura de ella. En Hegel, el primado de la teoría es absoluto. La práctica sólo existe como momento de ella.

El teoricismo de Althusser²⁵¹ consiste, y en esto es muy puntual Sánchez Vázquez, en la manera en que el primero comprende la relación de la teoría con la política y dicha relación es desde el comienzo teórica. Althusser estudia la política sólo en el campo de la teoría, justo para oponerla a la ideología. Desde esta tesis, desarrolla la necesidad de realizar un corte epistemológico a la obra de Marx, de oponer los escritos maduros o científicos a los de juventud o ideológicos, de segmentar el objeto real del objeto de conocimiento, de subrayar veladamente lo teórico del conocimiento. Por ello, desde el método o desde la manera en que las reflexiones de Althusser se van dando, van desplazando el tema de la enajenación, los factores históricos y sociales que le dieron pauta, como la propiedad privada, la división de trabajo, la producción mercantil, la plusvalía, la subsunción formal. Estos últimos, son entendidos en su filosofía como meras abstracciones o creaciones de un “filósofo” idealista. Esta relación teórica entre teoría y práctica de Althusser sólo es una concepción -agrega Sánchez Vázquez- epistemológica, ontológica y antropológica porque en un primer momento alude a la esfera del conocimiento y en ella se queda, ontológica en el sentido de que remite al ser y a la realidad, antropológica porque le compete al hombre. Al final, es teórica porque se sobrepondrá a la práctica, o sencillamente, la práctica quedará ignorada.

Entonces, si uno de los postulados filosóficos da por hecho, sea de manera abierta u oculta, la escisión entre teoría y práctica se estaría con ello asentando una concepción dualista del hombre y del mundo, en la que cabrían otras dualidades: verdad-falsedad,

²⁵¹ Althusser inicia una primera rectificación que formula en su Advertencia a la segunda edición francesa de *Leer el Capital*. En ella alude a una de sus tesis presentadas sobre la naturaleza de la filosofía, la cual, expresa una tendencia teoricista. Él mismo comenta que la definición que dio sobre filosofía como teoría de la práctica teórica es unilateral e inexacta. Pero, por otro lado, él niega que afecte la médula de su pensamiento. Althusser entiende que la filosofía interviene en el campo de la teoría para trazar las líneas de demarcación entre lo científico e ideológico. Ante ello, Sánchez Vázquez comenta: “La nueva rectificación de Althusser sobre la relación entre teoría y práctica no está en la definición de filosofía sino en la relación con la oposición de ciencia e ideología. [...] En suma, la rectificación althusseriana en el *Curso* no cambia sustancialmente el contenido de su actividad; lo que cambia, ciertamente, es su relación con la práctica”. Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución*, p. 121.

ciencia-ideología, sociedad-individuo, gobierno-sociedad, razón-cuerpo, pureza-suciedad, etc. La división entre ciencia e ideología por un lado y entre teoría y praxis²⁵² por el otro producen consecuencias graves en la actitud práctica. Pues lejos de ser un juego de conceptos o quedar como debate entre intelectuales se presenta una separación radical entre hecho y valor, entre ¡ciencia y política!, intelectual y proletariado,²⁵³ trabajo intelectual y trabajo manual. Se aceptan las relaciones verticales entre quienes saben y quienes no. Las grandes cuestiones son tratadas desde arriba por un pequeño grupo de directores, especialistas, mas no por sujetos sociales que viven corporalmente la explotación.²⁵⁴ No hay horizontalidad. Se crea la necesidad de un partido que encabece el movimiento. Se carece de un método dialéctico que pueda ver las contradicciones desde diversos matices. Incluso, la separación de teoría y práctica supone que el mundo para ser conocido sólo debe ser interpretado, perdiendo así la posibilidad de incidir en él. Pues lo teórico por sí mismo no sólo lo contempla o lo reproduce en el pensamiento, sino que no lo transforma. Se toma una postura ante el mundo: analizar el capitalismo para dejarlo como está, pues no hay lugar para la actividad práctica revolucionaria –aunque esta actividad tenga su lado teórico.

Sánchez Vázquez creyó necesario escapar del teoricismo y, con ello, de que la filosofía se quedara sólo en el nivel especulativo al dar cuenta de lo existente, de la manera en que aparecen los fenómenos o las mercancías en el mundo de la modernidad capitalista, dejando de lado la responsabilidad de los hombres para transformarlo. Para ello, no es

²⁵² Aquí es interesante seguir las cartas intercambiadas entre Balibar y Sánchez Vázquez. Cfr. Gabriel Vargas Lozano (*comp.*), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, pp. 505-513. En la carta, fechada en 1979, Balibar comenta que Althusser no confunde la cuestión filosófica de las relaciones entre teoría y praxis con la organización del partido ni con la del estatuto prioritario que asigna a la teoría. Sin embargo, Sánchez Vázquez responde que es vital reconocer que el teoricismo implica la apropiación privada de la teoría y requiere una organización en la que se asegure esa apropiación. Es decir, los militantes tienen acceso a la teoría sólo a través de los canales que le brindan los intelectuales o grupos dirigentes. Los militantes, a partir de su práctica, no participan entonces de la elaboración teórica.

²⁵³ “La desigualdad que instituye la interpretación teorcionista en favor de la teoría, se traduce, a su vez, en la desigualdad de los que saben y de los que no saben, de los depositarios del saber (intelectuales, partido) y las masas carentes de él. Por esta vía, la separación de teoría y práctica, corolario de la oposición de ciencia e ideología, conduce a la justificación teórica de una organización y una práctica política que separe por un muro insalvable a la vanguardia y las masas, a gobernantes y gobernados, a dirigentes y dirigidos”. Adolfo Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución*, p. 107.

²⁵⁴ Interesante la observación de León Rozitchner, quien en un curso sobre “Política y subjetividad” comentaba la imposibilidad de algunos filósofos de concebir la filosofía desde su corporalidad. Mencionaba el caso de Althusser, quien no logró hacer consciente su subjetividad hasta que mató a su esposa. Cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=NCISJBG3rUo>

suficiente con evitar el sentido especulativo del discurso porque estaríamos quedándonos en la subjetividad racional, como lo hizo el idealismo. Tampoco basta que la teoría, “al ponerla en relación con la práctica se conciba dicha relación de modo teorícista”,²⁵⁵ como lo llevó a cabo Althusser. Mucho menos, piensa Sánchez Vázquez, en darle primacía a la práctica porque se correría el riesgo de omitir los planes o proyectos de tradiciones anteriores o futuras.

La relación entre teoría y práctica tiene que ser teórica-práctica,²⁵⁶ se alude a lo teórico en cuanto es relación consciente, a lo práctico en cuanto es guía de la acción. Para Sánchez Vázquez, la práctica revolucionaria va de la mano de una teoría, como conocimiento que crea fines y posibilidades de acción, como crítica de las ideas que contribuyen a desviar o paralizar el curso de la actividad revolucionaria. Pero también, es en la práctica donde encontramos el fundamento de la teoría, de rescatarla de la degradación ideológica o de enriquecerla. La práctica tiene efectos teóricos intrínsecos y necesarios. Esto es, las experiencias individuales que suponen las sensaciones, percepciones e intuiciones son mediadas por la razón. Pero esta mediación no la hace una razón pura sino “impura” en tanto su función de aceptar ciertos juicios, rechazar otros, jerarquizarlos o simplemente refuncionalizarlos depende, en el ámbito universal, de su contexto, en lo particular, de sus vivencias personales, como los recuerdos o las aspiraciones.

Esta relación práctica entre teoría y praxis que desarrolla Sánchez Vázquez no fue considerada por Althusser a finales de los 60's. Posteriormente, el filósofo francés reconoce cierto teorícismo, en *Elementos de autocrítica*. Althusser señala que esa desviación se debió a la ausencia de una historia real, de una lucha de clases que influyera en el desarrollo de su pensamiento. Entonces, en esta obra intenta superar dicho teorícismo y concibe la filosofía como política. Con ello, cree superarlo, pero en realidad, no lo consiguió. El recurso a la política y a la teoría de la doble representación no lograron desvanecerlo. Al establecer la

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 17.

²⁵⁶ Ante esto, José Ignacio Palencia, un autor que también comprendió con claridad el sentido ambivalente de la praxis e ideología en Sánchez Vázquez, comenta: “Para Sánchez Vázquez, el estudio científico debe tener, a la vez, el carácter de arma crítica y revolucionaria; el fundamento racional (aspecto científico) no debe divorciarse del objetivo emancipador (aspecto ideológico). Es lo que hace Marx, ciencia e ideología a la vez” Cfr. Palencia, “Sánchez Vázquez o la práctica de la filosofía de la praxis” en *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, p. 162.

relación entre filosofía y política por el rodeo de la distinción de lo ideológico y de lo científico, esa nueva relación se redujo a la establecida entre filosofía y ciencia. Fue hasta 1978, cuando Althusser escribió algunos artículos en *Le Monde*, que logró superar su teoricismo y poner al descubierto la estructura y el funcionamiento del Partido Comunista, cómo éste reproducía el modo de funcionamiento burgués con su división vertical, separación entre la dirección y los militantes, entre partido y masas. Las grandes cuestiones eran tratadas desde arriba por un pequeño grupo de dirigentes, especialistas y no por militantes. Althusser criticó en ese entonces el verticalismo absoluto y propugnó una relación horizontal que permitiera el libre cambio de experiencias y análisis. Sólo a partir de ese momento fue que Sánchez Vázquez reconoció la distancia de Althusser al teoricismo.²⁵⁷ Pero, estamos hablando ya a finales de los 70's.

Ahora bien, esta relación práctica de teoría y praxis va de la mano a la lectura de las obras de Marx. Para Sánchez Vázquez, éstas no pueden seguir teniéndose por segmentadas, es necesario establecer el puente entre los *Manuscritos del 44* y el proyecto de Marx del *Capital*, no sólo como una secuencia de sus ideas o planteamientos filosóficos, sino también porque ello implica una postura política.²⁵⁸ Los *Manuscritos* marcan el paso de la filosofía a la economía, pero sin abandonar la primera, sirviéndose de ella para dar respuesta a cuestiones que la Economía Política burguesa como ciencia no se plantea o no puede resolver.

²⁵⁷ “su manera de abordar los dos puntos antes señalados 1) papel de la práctica, de la lucha de clases, en la formación de la conciencia política y en el acceso de los militantes y masas a ella; y 2) forma de organización que permita a los militantes ese acceso a la teoría, a la conciencia no deja espacio habitable al teoricismo que, hasta ahora, ha resistido los más fuertes embates autocríticos althusserianos [...] Al pronunciarse contra el mecanismo interno verticalista y, por ende, centralista no democrático del partido, lo que hace es desmontar precisamente su bastión teorícista: la tesis de que la conciencia no fecundada por la ciencia sólo puede inscribirse, por lo que toca a la clase obrera, en el marco de la ideología burguesa, razón por la cual hay que recurrir a la conciencia que viene de fuera (fuera de la práctica, del movimiento obrero)”. Adolfo Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución*, p. 203.

²⁵⁸ “Los *Manuscritos* se insertan en la vía que conduce desde una teoría del proletariado y de la revolución establecida filosóficamente a una teoría que busca en la economía la clave de la explicación y de la fundamentación de la necesidad de la revolución y del papel que en ella corresponde al proletariado. Es la vía por la que va a transitar Marx desde los *Manuscritos* de 1844 al *Capital*. Pero ¿el *Capital* como teoría del modo de producción capitalista sería una ciencia positiva sin más, independientemente del punto de vista del proletariado, de su ideología? Ya los teóricos de la socialdemocracia alemana, después de la muerte de Engels, lo concibieron así y en nuestros días una nueva versión científicista del marxismo reincide en esa interpretación. Pero esto significaría sacar a Marx de la vía que antes hemos señalado y al cabo de la cual ciencia e ideología, lejos de excluirse, se necesitan mutuamente”. Adolfo Sánchez Vázquez, *La economía del joven Marx*, p. 28.

Con los *Manuscritos* la filosofía penetra en la economía y los conceptos económicos dejan de ser puramente tales para ser económico-filosóficos (trabajo enajenado). La filosofía no se disuelve al entrar en la economía sino que impregna sus conceptos y sus análisis (...) la filosofía al aliarse con la economía, podrá forjar para sí un nuevo estatus: el que abiertamente le marca Marx en la tesis XI sobre Feuerbach como filosofía de la transformación del mundo, es decir, como filosofía de la praxis (...) hay una presencia o resonancia de temas o enfoques filosóficos y en el hecho de que los análisis económicos no pueden ser aislados de cierta concepción del hombre, sino que se muestra, sobre todo, en el hecho de que, al aliarse con la economía, criticar el presente y criticar, a su vez, las formas utópicas o burdas del comunismo como sociedad futura, la filosofía comienza a perder su estatus especulativo.²⁵⁹

Para Sánchez Vázquez,²⁶⁰ es importante, como materialista, que la teoría no se reduzca a interpretar el mundo, sino que ésta se inserte como conocimiento y guía en el proceso de transformación. La práctica es fin, fundamento y criterio de verdad de la teoría. De ahí que desde su filosofía de la praxis haya sido necesario dismantelar los argumentos del filósofo francés. Entender la ideología desde una mirada amplia, una que integre la falsa conciencia, el determinismo social, el interés de clase y la práctica política. Explicar la relación entre teoría y práctica, ciencia e ideología, tanto en la esfera epistemológica como en la esfera política. El marxismo como ciencia revolucionaria alude a: 1) la ciencia que sirve a la revolución, 2) la ciencia que por su servicio revolucionario se ve determinada por la revolución. Por ello, señala Sánchez Vázquez: “en nombre de la autonomía de la práctica teórica, se podría reducir la relación entre los dos términos al primer sentido dejando fuera el segundo. Sólo la relación intrínseca, esencial, entre ambos términos hace del marxismo una ciencia revolucionaria y no una ciencia positiva entre otras”.²⁶¹ El marxismo en relación con la práctica y con los movimientos revolucionarios pone a prueba lo que es. En esta negación a la escisión entre ciencia e ideología, Sánchez Vázquez pretende mostrarnos que otra alternativa distinta al capitalismo es posible. No fue causal que al finalizar los 80’s muchos de los seguidores de Althusser se volvieran realistas –como lo comenta Aureliano Ortega-²⁶² y optaran por cambiar el mundo a través de las instituciones y de la democracia.

²⁵⁹ *Ibidem*, 29, 30.

²⁶⁰ Adolfo Sánchez Vázquez, “¿Por qué ser marxista hoy?” En la *Jornada*, 12 septiembre de 2014.

²⁶¹ Carta a Balibar de Adolfo Sánchez Vázquez en Gabriel Vargas Lozano (coord.), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, p. 512.

²⁶² Cfr. Aureliano Ortega Esquivel, “Para una lectura de la filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez: Lenin contra Althusser” *Theoría*: pp. 19-32.

6. Adolfo Sánchez Vázquez en la década de los 90's

El inicio de la década de los 90's fue caracterizado por muchos intelectuales como el de la gran transformación, ya que para ellos la caída de la URSS significaba el fracaso del socialismo y la puesta en marcha del neoliberalismo. Furet, Gortázar y Fukuyama asentaron la tesis del “fin de las ideologías,” como si el derrumbamiento del muro de Berlín hubiese traído consigo los vientos de la igualdad y una postura más “libre” en la que diera lo mismo ser ideológicamente de izquierda o de derecha. Lo que a primera vista parecía un acto de “*open mind*” se trataba más bien de identificar la crítica al capitalismo y el pensamiento de Marx con el socialismo real de la URSS. Ponerlos como modelos autoritarios y fascistas, disminuir con el hundimiento de dicho régimen cualquier crítica a la forma de producción y consumo capitalista. Dar por muerto a Marx. Loar las “bondades” del capitalismo, o al menos, aceptarlo como la única forma de organización social posible en la modernidad y recibir el nuevo siglo o la nueva historia con la entrada del neoliberalismo y de su modelo político: la democracia. Ésta como la mejor forma de representar “la opinión” de las mayorías, coordinar la división de poderes, articular los conflictos existentes y de resolverlos. A esto se refería el norteamericano Fukuyama cuando concibió el fin de la historia como la victoria de la democracia y del liberalismo. El nuevo futuro sin ideologías aludía a que los nuevos postulados de la organización social no tenían que ser filosóficos sino tecnológicos, económicos, “neutrales.” Gortázar²⁶³ y el historiador francés Furet celebraron así la caída del muro de Berlín, interpretaron la revolución de verano de 1990 como el cierre del ciclo revolucionario.²⁶⁴ Para Bell, no podemos existir como individuos porque vivimos en organizaciones y sistemas, esto es, instituciones. Apel y Rocard pensaban que se trataba de un momento histórico que había dejado de lado el sentido utópico fundado en un proyecto político. En su lugar, asistían al sentido racional fundado en la disposición de valores éticos. Evidentemente que, ideología era para ellos un sistema específico de creencias políticas falsas y mesiánicas, que bien podrían sintetizar en la crítica

²⁶³ Gortázar comenta: “La tradición política de la izquierda (anarquista, comunista y socialista) se encuentra vinculada a este concepto de utopía [...] el 9 de noviembre de 1989, con la caída del Muro de Berlín, se ha terminado esta utopía”. Gortázar, *Fin de la ideología*, p. 15. La utopía sería el diseño de una sociedad imaginada por un intelectual y por un político.

²⁶⁴ Furet: “el fundamento teórico de la izquierda desde 1848, igualitarista y utópico, ya no existe ... ya no hay izquierdas”. Cfr. *Ibidem*, p. 18.

al capitalismo. Paralelamente defendían la tesis de que la única manera de alcanzar la libertad sería a través de la propiedad privada y en el desarrollo autónomo del mercado.

En México, Octavio Paz se desentendió de una estética y de una ética fundadas en la utilidad política. Sus obras más bien expresan su falta de compromiso político, cierto eurocentrismo, la carencia de un sentido crítico, la repetición de lugares comunes, el embellecimiento de lo superfluo y su cercanía con el salinismo.²⁶⁵ En 1990 el ensayista coordinó el encuentro internacional con diferentes escritores e intelectuales a través de la revista *Vuelta*, titulado: “El siglo XX: la experiencia de la libertad” con el objetivo de celebrar el fin del socialismo real y el reencuentro con el neoliberalismo. Entre los invitados estuvo Sánchez Vázquez,²⁶⁶ quien coincidió con el ensayista sólo en la idea de que en ese entonces se presenciaba el fin del socialismo real. Pero, para Sánchez Vázquez era necesario distinguir entre éste y el socialismo, digamos, a secas. El primero alude al sistema burocrático y despótico que surgió con la Revolución Rusa de 1927 que se impuso en los países del Este después de la segunda Guerra Mundial. Su objetivo fue la centralización estatal de la propiedad dirigido por un partido único. En su caso, el poder económico quedaba a cargo de la clase burocrática. El segundo socialismo -que no es semejante al primero y del que Sánchez Vázquez pensaba como proyecto necesario de emancipación individual y social- refiere a que el control de la economía y de lo político debe darse desde la sociedad que organiza y toma decisiones para su propio desarrollo.

Sánchez Vázquez observó con minuciosidad que Octavio Paz, al igualar ambos socialismos, dio pauta a rechazar ambos para aceptar la necesidad del capitalismo, el cual, justifica la propiedad privada como fundamento de libertad, el mercado como base de la democracia y del progreso tecnológico. Estas tesis, como lo señaló Sánchez Vázquez, omiten las consecuencias que genera la producción capitalista, como la sobre explotación, el incremento de una masa de trabajadores de la que no toda será empleada, el pauperismo, la desigualdad, el desgaste de la forma natural. Para Sánchez Vázquez era importante que en ese momento se reconociera el despliegue de las contradicciones que el mismo capitalismo iba desarrollando, pues éstas, de ninguna manera llegaban a corregirse durante el

²⁶⁵ Para un análisis crítico de su trayectoria política puede verse Aureliano Ortega Esquivel, “Para una lectura de la filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez: Lenin contra Althusser” *Theoría*.

²⁶⁶ El debate puede consultarse en: <https://www.youtube.com/watch?v=misDYBSkcpE>

desarrollo mismo, como lo concebía Paz. Sobre todo, cuando éste señalaba que para conseguirlo sólo bastaba con regular el mercado, limitar la propiedad privada, hacer más plural la democracia, adelgazar al Estado. En el capitalismo, el ciudadano no puede ejercer siempre su capacidad de decisión en cuestiones que le afectan a su vitalidad. Por eso, señala Sánchez Vázquez, es necesario y deseable reconstruir un socialismo como alternativa o, en otras palabras, el marxismo como proyecto de transformación de los hombres en una dirección libertaria -que nada tiene que ver con un socialismo real. Desde aquí, Sánchez Vázquez sostenía que la racionalidad científica puede derivar en una concepción instrumentalista para mantener en poder a la burocracia.

La tesis del fin de las ideologías que sostuvieron los escritores norteamericanos y Octavio Paz estuvo ligada estrechamente con el mito de la neutralidad de las Ciencias Sociales porque ambas pretendían desacreditar toda forma de vida distinta al cientificismo y al capitalismo. En los 90's -a consecuencia de la oleada althusseriana, de la necesidad política del capital por "limpiar" de subjetividad las ciencias, la filosofía y la historia- se debatió el carácter de objetividad de las Ciencias Sociales. Sus exponentes fueron los representantes del neokantismo, del positivismo y la ciencia objetiva de Weber. Ellos coincidían en la necesidad de objetividad del conocimiento en las ciencias y en la política social. Su interés era adquirir un acercamiento "más profundo" y "verdadero" a los procesos sociales. Sin embargo, ésta ya era una tendencia ideológica que imponía la desideologización o desubjetivación de las ciencias.

En ese periodo histórico fueron pocos los filósofos que no sólo cuestionaron la posibilidad de desubjetivación sino también la intención o consecuencia política de dicha máxima. Fue en esa atmósfera que surgió el texto de Sánchez Vázquez sobre "La ideología de la neutralidad ideológica de las ciencias sociales" y el debate con Villoro en torno a la necesidad de concebir la ideología en relación con la ciencia, es decir, ésta como la filosofía responden a una ideología, se construyen con base en fines individuales y sociales. Dentro de esta polémica, Sánchez Vázquez se opuso a la neutralidad de la ciencia que sostenía indirectamente Villoro. Con ello, al fin de las ideologías. A partir de este debate, el primero desarrolló una concepción de ideología en sentido amplio, en la que incluye el elemento subjetivo al método de las ciencias sociales, esto es, la necesidad de no aislar la política del

individuo, de la coyuntura social del cuerpo, en suma, no instrumentalizarla. En los siguientes apartados comentaremos algunos puntos centrales del debate con la finalidad de entender la conexión entre ideología y el proyecto de Sánchez Vázquez de una filosofía de la praxis.

7. El debate entre Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro

En el lapso de 1974 y 1985 Luis Villoro y Sánchez Vázquez establecieron un debate en torno a la ideología, el cual tuvo como punto de partida la ponencia que Sánchez Vázquez presentó en el Coloquio Nacional de Filosofía en Morelia, realizado en 1975. El ensayo que en ese momento presentó tenía por título: “La ideología de la neutralidad ideológica de las Ciencias Sociales”. Posteriormente, Luis Villoro publicó el ensayo: “El concepto de ideología en Sánchez Vázquez,” en el que mostraba cierta distancia filosófica a los planteamientos del filósofo español. Sobre todo, en lo que refería a la definición de ideología, al papel que ésta tiene con la ciencia y replanteaba los alcances de legitimación de la filosofía. Sánchez Vázquez contestó después a la réplica de Villoro, a lo que inmediatamente le sucedió una respuesta, recopilada en: “Ideología y revolución”. A ésta, Sánchez Vázquez ya no pudo contestarle por problemas de salud.

Luis Villoro dedicó gran parte de su reflexión filosófica al tema de la ideología. Su trayecto filosófico ha sido clasificado en tres etapas importantes:²⁶⁷ 1) En 1950 sus reflexiones se orientaron desde el concepto histórico cultural de ideología. Su obra principal fue: *La ideología durante el proceso de independencia* (1950). 2) De 1970-1980²⁶⁸ predominó el concepto epistemológico de ideología y estableció el debate largo con Sánchez Vázquez. El primer texto en este rubro referente a la ideología fue el de *Creer, saber y conocer* (1982). Además, *El concepto de ideología*. Fue un libro que recopiló las reflexiones

²⁶⁷ Aunque se ha hablado de una evolución filosófica en Villoro clasificada en tres etapas, los investigadores no siempre coinciden en darle a cada una el mismo nombre. Gabriel Vargas Lozano -a diferencia de las etapas que nosotros manejamos en el texto- clasifica el primer periodo de historicista y existencialista, el segundo como fenomenológico o analítico, el tercero de multiculturalista o como diálogo intercultural. Cfr. Gustavo Leyva, *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*, UAM.

²⁶⁸ Villoro escribió en 1974 el ensayo: “Del concepto de ideología” para la revista *Plural*. En 1979. “El concepto de ideología en Marx y Engels” publicado en Mario H. Otero (coord.), *Ideología y Ciencias sociales*. En 1978 salió “El concepto de actitud y el condicionamiento social de las ciencias” en *Revista de Humanidades y Filosofía y dominación*” para la revista *Nexos*.

de Villoro de los años 70's. El eje de estos ensayos es la reflexión sobre la doble función que ejercen las creencias colectivas en una sociedad sometida a una estructura de dominación. 3) En 1990 abandonó su resabio cientificista y desarrolló un concepto ético-político de ideología. Por ejemplo, en *El poder y el valor* (1997) llevó a cabo una crítica ético-filosófica de la ideología y de la política. Si bien, los cambios no fueron casuales, pues estuvieron ligados al proceso de desarrollo histórico y político de México. Sin embargo, en este apartado sólo nos detendremos a las reflexiones de Villoro realizadas en su segunda etapa porque fueron las que cuestionó Sánchez Vázquez.

7.1 La aparente dimensión cuádruple de ideología

En el ensayo "Del concepto de ideología" (1974), Villoro propone trazar una definición correcta de ideología para superar la confusión o ambivalencia de este concepto dentro de la tradición marxista y obtener así una concepción más útil para la universalidad empírica y crítica social. Se encarga entonces de analizar con minuciosidad los diferentes sentidos que involucra este término en la obra de Marx y de Engels. Establece una clasificación cuádruple. Así, ideología refiere a: 1) tomar lo dado como aparece sin considerar todo el proceso que lo ha hecho posible, 2) presentar una característica subjetiva como un hecho objetivo o a la inversa, 3) tomar por verdaderas las creencias que han sido condicionadas por una época histórica concreta o por creencias comunes de una clase social, 4) aceptar las creencias que tienen por función: cohesionar o subsumir a un grupo.²⁶⁹

En otras palabras, el primer sentido de ideología hace referencia a la manera en que el Idealismo alemán y la Economía Política desarrollaron los problemas y resultados de investigación. En ambos casos, se parte de un mundo dado, al que el filósofo o el economista tiene que interpretar, disfrutar, conformarse con él y seguir afirmando en su teoría. En este sentido, ambos omiten el proceso de relaciones sociales que han dado lugar a los productos, a las instituciones o al pensamiento, como la división de trabajo, la explotación, la lucha entre los sujetos, etc. Si acaso se llegara a ver cierta relación de cosificación entre los hombres, la tomarían por natural e irreversible a la modernidad. Incluso, podrían criticarla,

²⁶⁹ Para ver la manera en que Villoro desarrolla estos cuatro sentidos de ideología, se puede consultar su obra citada. Luis Villoro, *El concepto de ideología*, pp. 15-22.

en el sentido de analizar, evaluar, hacer estadísticas a sus límites y consecuencias funestas con la seguridad de que dicha crítica no atravesará el campo racional o no tendría una incidencia en la realidad. El segundo sentido refiere al hecho de presentar un interés particular consciente, que se ha formado en una clase o grupo social específico, como un interés general. El tercero, contiene enunciados que expresan creencias condicionadas por las relaciones sociales de producción. Creencias comunes al conjunto de una sociedad, de una clase o de un grupo social. Por último, el cuarto, se trata de las creencias que cumplen una función social, como cohesionar o dominar, las cuales promueven con ello el poder político.

Luis Villoro observa en ese mismo texto que, por un lado el primer y segundo sentido no sólo refieren a la falsedad de los enunciados, sino que están vinculados también al proceso de conocimiento. Mientras que el tercero y el cuarto remiten a creencias socialmente determinadas, relacionadas con las consecuencias sociales. Entonces, este cuádruple sentido se reduce a uno doble. La ideología -desde la gnoseología- refiere a los enunciados que expresan creencias, las cuales son tales porque *no están lo suficientemente justificadas* por la razón. Se trata aquí de una conciencia enajenada que invierte la relación entre el proceso de producción y del producto, de ocultar o disfrazar el interés particular por el general. Por otro lado, ideología -desde la sociología- remite a las creencias que comparte un grupo social. Como tales, están condicionadas socialmente y tienen la función principal de subsumir y homogeneizar las diferencias. De aquí pueden deducirse dos características especiales de la ideología para este autor que tienen que ver con la *falsedad* y lo *injustificado*.

A Villoro le interesa responder la pregunta: ¿por qué, a pesar de que las creencias son falsas e injustificadas, un cierto grupo social cree en ellas? A partir de lo cual, ve necesario realizar un análisis crítico-racional que posibilite el desmontaje de la mecánica de la ideología. La crítica de la ideología seguirá dos direcciones para Villoro: una explicativa y otra heurística. La primera indaga y evalúa en un primer momento las funciones sociales que cumple determinado sistema de creencias. Demuestra en un segundo momento la falta

de justificación racional de ciertas concepciones sociales.²⁷⁰ Si se descubre que la aceptación de la doctrina cumple una función de poder, quedará explicada y sólo entonces se podrá llamar a la doctrina “ideológica”. A la inversa, de la función social de las creencias a la falsedad de los enunciados en que éstas se expresan.

Después de desglosar la doble función de la crítica a la ideología, Villoro subraya que la sola definición sociológica de ideología –como cualquier sistema de enunciados que expresa las creencias de un grupo social en una época histórica determinada- es imprecisa y teóricamente inútil. Pues, cuando se comenta que las creencias están condicionadas por una determinada situación social de acuerdo con el lugar que ocupan las relaciones de producción, es difícil determinar de manera empírica el condicionamiento o cómo se enlaza la situación social y la ideología de una clase determinada. Además, el análisis de las creencias no revela el grupo al que le sirven esas creencias. En “El concepto de actitud y condicionamiento social de las creencias” (1985) Villoro estira la hipótesis marxista del condicionamiento social para observar sus posibilidades teóricas efectivas: falta establecer las relaciones de causalidad entre los distintos factores que se mencionan, las actitudes (aspecto afectivo, valorativo, determinadas por pulsiones subjetivas) como mediadoras entre condicionamiento social y creencias (aspecto cognoscitivo).

Aquí, es importante señalar -aunque después desarrollemos con amplitud el sentido de la ideología de Sánchez Vázquez- que el filósofo español mexicano también concibe la ideología en un doble sentido, sea el gnoseológico y el sociológico. Pero a diferencia de Villoro, no los asume por separados ni cree que puedan escindir-se porque constantemente las formas sociales van refuncionalizándose. Las ideologías no se presentan de manera pura, están afectadas por las condiciones sociales y por el carácter del individuo. Así, la distancia entre Sánchez Vázquez y Villoro radica en la manera en que conciben la relación entre lo epistemológico y sociológico y, como lo señala también Gabriel Vargas Lozano, en lo

²⁷⁰ Villoro explica el papel de cada función, como: “1) examen de la función que cumple una doctrina económica en la sociedad capitalista; este examen explica la creencia en la doctrina, pero no la determina como injustificada. 2) Análisis de las razones en que se funda esa doctrina; es un análisis científico (económico en este caso) de los supuestos de la doctrina, que puede mostrar que las razones para aceptarla son insuficientes”. Cfr. *Ibidem*, p. 32

que cada uno entienda por injustificado.²⁷¹ Para Sánchez Vázquez, la ideología es un conjunto de ideas sobre el mundo que responden a intereses, aspiraciones, ideales de una sociedad en un contexto dado que guía o justifica un comportamiento práctico. Su falsedad radicaría en que se le viera en un sólo sentido, esto es, que se atendiera únicamente a lo gnoseológico y se eche por la borda su matiz sociológico. Por eso, en una crítica a la ideología sería insuficiente realizar una distinción entre lo verdadero (como adecuación a la realidad) y la opinión o creencia, entre la ciencia y la filosofía. Mientras que para Villoro no sólo es posible sino necesaria una distinción que precise el término de ideología, la cual se basa en la doble función que ésta desempeña. Si la ideología apunta -en su rol de sintética o interdisciplinaria- a la función explicativa que evalúa socialmente las formas políticas de dominación que cumple una doctrina y a la función heurística que demuestra gnoseológicamente la falta de justificación racional de creencias sociales, la crítica a la ideología tendría entonces para Villoro la tarea de descubrir cómo se ha dado la falsedad de la creencia, cuál es la función social que ésta cumple, esto es, por qué es necesario restaurar un sentido preciso u original y eliminar la función social de dominio.²⁷² En otras palabras, al “restablecer el enunciado original detrás de sus usos políticos encubridores. La metáfora de la ‘imagen invertida’ aludiría a esa característica: para llegar a la verdad no se trataría de negar toda validez a la imagen, sino de rectificar su distorsión, volteándola”.²⁷³ Pero con esto, lo que Villoro dejaría de lado es el tema de la refuncionalización social y dejaría abierta la pregunta: ¿cómo es posible restaurar el sentido preciso y original cuando la sociedad, en tanto se desarrolla, refuncionaliza su comportamiento o su cultura?

Villoro señala que es posible atender al proceso en que se da el ocultamiento ideológico o a la forma falsa de un enunciado. Pues, generalmente este cambio se da en beneficio de un grupo o clase social que pretende ejercer el dominio político. Sin embargo, parece no estar aún clara la forma en que se distinguiría un enunciado fundado en razones

²⁷¹ Gabriel Vargas Lozano, “La evolución filosófica de Luis Villoro” en Gustavo Leyva (coord.), *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*, pp. 27-55.

²⁷² “La crítica ideológica consistirá en: 1) Señalar la función social que cumple la creencia en F. 2) Descubrir la confusión entre los sentidos a y b a la que inducen los usos sociales de F. 3) Restaurar el sentido preciso, a, eliminando así la función social de dominio. (Ejemplos: mostrar que el capitalismo occidental no tiene una función democrática, que el sistema capitalista dependiente mexicano no cumple con la Revolución, que la dictadura de la burocracia soviética no es socialismo)”. Luis Villoro, *El concepto de ideología*, p. 35.

²⁷³ *Ibidem*, p. 36.

suficientes de otro que no lo estaría. Cuando Villoro da ejemplos para desmenuzar el engaño ideológico habla del sentido claro de la democracia como gobierno efectivo del pueblo frente al sentido ideológico, esto es, cuando quienes usan el concepto en un discurso, hacen creer que se refieren a eso cuando en realidad es un sistema capitalista occidental. Se admite indirectamente el capitalismo al aceptar las razones que fundan la democracia. No obstante, nos da la impresión, que la distinción entre lo claro y lo confuso, lo logra hacer Villoro como heredero de cierto cientificismo. En su intento de rechazar la división leninista entre ideología burguesa e ideología proletaria, comenta que: “lo opuesto a la ideología burguesa no puede ser una ideología o una filosofía proletaria sino una reflexión crítica [...] sólo la crítica científica realiza en el campo de las ideas una emancipación semejante a la que el proletariado realiza en el campo de la práctica”.²⁷⁴ Villoro rechaza la concepción amplia de la ideología de Sánchez Vázquez y propone entenderla sólo en su sentido estricto.

En resumen, para Villoro la ideología señala una forma específica de error en que puede incurrir la razón: “no toda creencia insuficientemente injustificada puede tildarse de ideológica, sino sólo aquellas que un examen sociológico demuestre que cumplen la función de promover el poder de un grupo. A la inversa, no todo conjunto de creencias condicionado socialmente puede llamarse ideológico, sino sólo aquel que, además, se demuestre injustificado”.²⁷⁵ Así, podría decirse que ideología en sentido estricto es para Villoro el conjunto de creencias injustificadas teóricamente con función de dominio. Injustificadas quiere decir -a diferencia de Sánchez Vázquez- que sean subjetivas, no científicas e irracionales. El problema que Villoro encuentra a esto es que, a pesar de carecer de razones suficientes para fundamentarlas, muchos creen en ellas. Esto se debe a que se presentan como si estuvieran justificadas, han pasado por el proceso de inversión y de engaño. Sin embargo, esta forma de entender la ideología será sólo en su forma estricta, incluso reducida y falsa para Sánchez Vázquez.

²⁷⁴ *Idem.*

²⁷⁵ *Ibidem*, 37.

7.2 Réplicas de Sánchez Vázquez

Luis Villoro -a partir del sentido estricto de ideología y desde la veta de la gnoseología- critica las creencias falsas que se generan en un grupo social determinado e intenta, a través de la crítica a la ideología, distinguir el engaño de lo real, tomar conciencia de la mera opinión. Su finalidad es acercarse a un conocimiento más preciso. Así, distingue entre dos tipos de justificación: la científica y la ideológica. La primera refiere a las creencias justificadas de manera válida en razones prácticas y en juicios de valor. La segunda, a las creencias insuficientemente fundadas, aceptadas sólo por motivos, como deseos o intereses y no por razones.²⁷⁶ Para mantener esta distinción y para poder criticar las creencias que son sólo productos de mecanismos de distorsión es necesario, comenta, recurrir al concepto restringido de ideología. Sólo de esta manera se puede escapar al relativismo y defender al socialismo de una ideología que puede remitir a razones y valores que lo avalan.

Desde este planteamiento, Sánchez Vázquez se pregunta por el modo en que se puede distinguir lo ideológico de lo científico siendo no sólo que se parte de un sujeto que trae consigo una formación, proyectos, deseos, valores, sino que ese sujeto no se ha construido autónomamente de sus circunstancias ni de su tradición. Dicho sujeto se encuentra inserto en y participa de las contradicciones de la modernidad capitalista. Entonces, ¿cómo diferenciar el “error” -que Villoro entiende como juicio subjetivo- de la verdad dentro de la falsedad de la modernidad capitalista?, ¿cómo incluso puede ser posible una total escisión entre ellos, siendo que el carácter científico se caracteriza por su lado objetivo y el ideológico por su matiz subjetiva?, ¿cómo desde aquí se logra la separación de lo subjetivo-social del sujeto? Sánchez Vázquez duda de que se pueda hablar de una neutralidad en las ciencias sociales. Pues, aceptar la neutralidad implicaría dejar de lado la responsabilidad de las teorías, hipótesis e investigaciones de los individuos-científicos. Más aún, ¿acaso no el científico constantemente se somete a la tarea de disuadir entre una hipótesis a otra, o entre preferir una pregunta mientras investiga?, ¿de dónde le viene ese juicio de valor?, ¿de la objetividad científica? La tesis de Villoro supondría una separación

²⁷⁶ “Una creencia injustificada sólo puede ser aceptada por otros en la medida en que se presente como su estuviera justificada. Para que la creencia injustificada pueda cumplir una función de dominio, es menester, pues, un proceso de ocultamiento o engaño, que podríamos llamar mistificación. Cabría intentar una descripción de los diferentes tipos de ocultamiento ideológico”. *Ibidem*, p. 34.

entre el sentido individual de pertenencia a un grupo, que involucra proyectos, ideales, valores, conductas y conocimiento. Separación que tiene su justificación dentro de esta modernidad capitalista escindida.

Para Sánchez Vázquez la ideología en sentido estricto o viéndola sólo desde su veta gnoseológica, como la entiende Villoro, no permite responder al problema de la relación entre la posición de un grupo social y la necesidad que tiene de orientar su práctica social acorde con sus intereses, aspiraciones, ideales, formas de pensamiento. La ideología como interés, aspiración e ideal común orienta la práctica social a un fin, o sirve de guía para la acción o explica la posición de un grupo social. Aquí, no puede hablarse si una ideología es verdadera o no, simplemente porque carecería de sentido, más bien, se debe valorar su validez en la medida en que responda a necesidades e intereses particulares y generales de un grupo social. La oposición de Sánchez Vázquez al sentido estricto de ideología como conciencia falsa se debe a que con ella no se alcanzaría a ver cómo la ideología de los explotados podría cumplir su función práctica de emancipación. Asimismo, tampoco tendría sentido la lucha y la formación ideológicas de los sujetos dominados como elementos necesarios –junto a la lucha económica y política– en el proceso histórico de emancipación. Se tendería a: 1) explicar la realidad y criticarla, pero jamás a transformarla; indirectamente se fortalecerían las relaciones de producción capitalista. 2) Supone que los hombres no tienen la posibilidad de incidir directamente en la realidad. 3) Privilegia la capacidad y actividad de unos, mientras que los otros, especialmente la masa, estaría condenada a la pasividad o la ignorancia. 4) Existe el riesgo de caer en un ontologismo o en reducir al hombre a una forma esencialista. Una consecuencia de ello sería la despolitización de los movimientos sociales y la desideologización. Incluso, a partir de esta última observación puede entenderse el alejamiento de Marx al idealismo, en el sentido de que el idealismo al tratar de explicar la realidad a través del desenvolvimiento de las ideas deja de lado al sujeto concreto, su participación en la historia como ser social. El idealismo no apela a las contradicciones políticas y sociales, cree que es suficiente con modificar la conciencia para transformar la realidad.

En la *ideología alemana*, el idealismo es ideología para Marx en tanto queda anclado en la teoría y deja de lado la práctica, a pesar de que Fichte haya llamado a su principio

fundamental: *Tathandlung*, como la actividad de la autoconsciencia. Ese mismo énfasis en la autoconsciencia le permite al idealismo suponer que para combatir la enajenación basta con que el hombre se haga consciente de ello, que mire a su interior. En cambio, el materialismo que propone Marx, y aquí no el de Feuerbach que sigue sobrevalorando la contemplación y el papel de la teoría, pretende incidir en la realidad con la práctica, ser práctica política. Curiosamente este debate es paralelo al sostenido entre Villoro y Sánchez Vázquez. El primero quiere permanecer en el sentido estricto de ideología, establecer juicios racionales y objetivos, criticar lo falso de las creencias. Sobre todo, desubjetivados. Mientras que, para el segundo, esto sería imposible, a menos de que se pretenda dar pie a la barbarie. No obstante, estas observaciones no fueron para Villoro suficientes. Para él, el sentido amplio de ideología de Sánchez Vázquez carecía de rigor y se necesitaba poner en el centro de debate la necesidad de una concepción de ideología en sentido estricto.

7.3 La crítica de Villoro

En *El concepto de ideología*, Villoro relata la imprecisión en la que ha caído el término de ideología debido a las diversas significaciones que ha tenido en el transcurso de la historia y promete proponer no sólo una crítica a éste, sino un sentido más claro y preciso, válido para las Ciencias Sociales. De ahí que inicie con una revisión histórica al concepto. Esboza la concepción que desarrolló Destutt de Tracy, Marx y Engels, Lukács, Althusser, Lenin, Adam Schaff, Mannheim y los sociólogos ingleses, esto es, Villoro trata de asentar la confusión interna del concepto. Por un lado, se ha entendido desde un sentido peyorativo, ligado al error, a la creencia o a las opiniones de una clase. Por otro lado, desde un sentido positivo, se ha relacionado con los juicios que los individuos emiten desde la ciencia o la filosofía. Por ello, Villoro considera importante regresar al concepto de ideología que contiene un doble significado, a saber, a la lectura de Marx y de Engels. Para estos dos autores, ideología es conciencia falsa determinada por las relaciones sociales. Se trata de un error socialmente condicionado. Pero también, estos filósofos aceptan que la ideología refiere a un conjunto de ideas que cohesiona socialmente a una clase. Aquí, ideología es una forma de asimilar el mundo desde un contexto histórico y social. Pero, si Villoro regresa a este carácter doble de Marx, no lo hace para retomarlo, sino para criticar esta ambigüedad y quedarse con el

sentido estricto, tras rechazar que Sánchez Vázquez, más cercano a Marx, haya continuado con ello. Las consecuencias problemáticas del sentido amplio de ideología son tres para Villoro.

Primero: El problema de la *justificación* de la ideología. Esto es, para Villoro es necesario partir de una concepción estricta de ideología que implique la separación entre lo falso y lo verdadero, la opinión y la ciencia, ideología y conocimiento, para que entonces se pueda plantear el papel de la ideología como una forma falsa e injustificada de los juicios o creencias de los individuos sobre la realidad. Pues, si se diera por hecho el sentido amplio de ideología -piensa Villoro- sería: 1) imposible distinguir lo ideológico de lo que no es. 2) Si el concepto amplio de ideología no tiene ninguna relación con la verdad o falsedad de las creencias. Ideología entonces dejaría de servir como concepto teórico para explicar una forma de error. 3) La consecuencia del sentido amplio de ideología es la pérdida de sentido o la aceptación de una connotación vacía o superflua. Para Villoro, 4) se caería en una generalidad, a tal punto de concluir que todo conjunto de creencias y de actitudes son ideológicas. Siendo que un concepto tan general es indeterminado e inútil como concepto explicativo. 5) Además, no se podría construir una crítica de la ideología desde dentro. Pues, se pregunta Villoro, ¿cómo podría ir a contra pelo de los engaños o falsedades siendo partícipe de ellos?

Segundo: El problema de la *demarcación* entre ciencia e ideología. Para Villoro es 1) necesaria la distinción entre ellas, ya que cada una atiende a un interés específico: la primera a uno general y la segunda a uno particular. 2) Más aún, como toda ideología tiende a enmascarar su interés particular en uno general, no toda forma de pensamiento que responde a un interés general se puede calificar de científica. Puede suceder que haya ciertas formas de sabiduría, creencias morales, estéticas y religiosas que no puedan clasificarse como ideológicas. Estas imprecisiones, para Villoro, sólo pueden superarse con el concepto restringido de ideología. Así, este autor se pregunta, a quién le corresponde establecer la demarcación: ¿a la ciencia o a la filosofía? Para Villoro, a la filosofía, la cual, está más allá de ellas.²⁷⁷ En cambio, para Sánchez Vázquez, la filosofía y la ciencia son ideológicas. Cada una está relacionada -no condicionada causalmente- con los intereses de

²⁷⁷ "sólo una reflexión no ideológica puede efectuar una crítica de la ideología, si por crítica entendemos el examen de la validez de los enunciados ideológicos a la vez que su pretendida justificación". *Idem.*

clase a los que el filósofo o el científico se adscribe, el tipo de ideología que asume y defiende. El concepto amplio de ideología -a diferencia del estricto- incluye los modos generales y particulares de pensar, sea un discurso literario, filosófico, moral. De modo que pueda hablarse del contenido ideológico de tal o cual novela, del carácter ideológico de una doctrina filosófica, lo que implicaría romper con el dualismo de la filosofía occidental que más arriba hemos expuesto. Pero pareciera que aquí, a Villoro le resulta difícil entender la interrelación, para él, debe establecerse la división *correcta* entre ciencia e ideología. Sobre todo, si la primera es de entrada ideológica. Ideológico, para dicho autor, no es la ciencia sino creencias básicas que acompañan a las teorías científicas, valoraciones acerca de los enunciados científicos, proposiciones acerca de la utilización y aplicación de los conocimientos científicos. La mezcla y confusión entre ideología en sentido estricto (conciencia falsa) e ideología en sentido amplio conduce a conclusiones falsas como: toda creencia no científica distorsiona la realidad. Ambas tesis, a la par, son para Villoro difíciles de admitir.

Tercero: Del sentido amplio surge el problema del *panideologismo*. 1) Sánchez Vázquez -al subrayar que toda forma de pensamiento y todo tipo de creencias son necesariamente ideológicas porque responden siempre a un interés o a un propósito social y político-, tiende en primer lugar, piensa Villoro, a concluir que todo es ideología. 2) Después, la determinación social de todas las creencias conduce al pseudoproblema de la relatividad de toda forma de pensamiento, tal como se presenta en el perspectivismo de Mannheim. Para Villoro, si se acepta el sentido amplio de ideología: el marxismo también habría de ser tenido por una ideología o por una concepción del mundo, perdiendo así su potencialidad emancipadora y crítica. Lo que debilitaría al marxismo en cuanto proyecto político y revolucionario. Pues si éste tiene una consistencia ideológica (Villoro vuelve a entender ideología desde su propia concepción restringida: conciencia falsa, a diferencia de Sánchez Vázquez, quien no la reduce a ello. Para el filósofo español, el marxismo como ideología no es conciencia falsa, sino que refiere a una forma de asumir el mundo, un compromiso político -dentro de este sentido no son falsos y no reduce el marxismo a un dogmatismo), su valor de verdad y validez está al parejo de cualquier otra ideología. Para Villoro, tres son las implicaciones más cuestionables del panideologismo marxista: 1) la

politización de toda creencia, 2) el prejuicio generalizado que refiere a juzgar como ideológico todo pensamiento de un individuo a partir de alguna creencia ideológica, 3) la intolerancia dogmática. La condena de toda ideología contraria o en apariencia contraria a la que se considera correcta.

Para los dos filósofos mexicanos la ideología refiere a una concepción de mundo, una creencia específica que incluye: experiencias, presupuestos, tesis, argumentaciones. Sin embargo, para Villoro fue importante delimitar el campo de la ideología del de la ciencia para no caer en un panideologismo y evitar la reducción de toda creencia a ideología. De modo que las creencias ideológicas sólo sean para él las que no están justificadas teóricamente²⁷⁸ y cumplan una función específica en favor del poder de una clase o de un grupo social. La finalidad de la ideología es homogeneizar una clase para que continúe encerrada en sí misma, sometida, puesta al servicio de una estructura dominante y afiance el orden existente. La clase explotada se encuentra enajenada, escindida, imposibilitada a salir de esa condena ideológica. Sin embargo, para Villoro no hay un determinismo, pues frente a las creencias ideológicas está la actividad racional que las pone en cuestión, es decir, la única forma de trastocar la falsa conciencia es a través de la capacidad reflexiva y racional. La crítica a la ideología tendría entonces para Villoro la función social de señalar la finalidad que cumple la creencia injustificada y descubrir la confusión de su sentido político. Pero, al aceptar tal concepción se estaría reproduciendo nuevamente la división entre lo teórico y lo práctico, lo científico y la opinión. Como de alguna manera ya lo había visto Althusser lo señalamos en apartados anteriores y lo criticamos. A pesar de que cada uno siguió argumentaciones distintas, ambos llegaron al resultado de que el discurso ideológico o del error está separado del científico o del reflexivo.²⁷⁹ Para Villoro, si no hay una distinción entre pensamiento ideológico y no ideológico (científico, filosófico, ético) no

²⁷⁸ Villoro lo aclara con precisión: “Las creencias compartidas por un grupo social son ideológicas **si y sólo si**: 1) Esas creencias no están suficientemente identificadas; es decir, el conjunto de enunciados que las expresan no se funda en razones objetivamente suficientes. 2) Esas creencias cumplen la función social de promover el poder político de ese grupo: es decir, la aceptación de los enunciados en que se expresan esas creencias favorece el logro o la conservación del poder de ese grupo. La nota (1) menciona una característica gnoseológica: las creencias ideológicas tienen una justificación insuficiente, aunque no sean necesariamente falsas; la nota (2) registra una condición social, en términos de la función que cumplen las creencias”. Cfr. Gabriel Vargas Lozano (*comp.*), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, p. 580. [El subrayado es nuestro]

²⁷⁹ “Frente a las creencias ideológicas, está la actividad racional que las pone en cuestión, frente a un pensamiento reiterativo de las convenciones existentes, un pensamiento disruptivo”. Cfr. Luis Villoro, *El concepto de ideología*, p. 9.

existe la posibilidad de una crítica a la ideología, lo que consideraba, uno de los proyectos más importantes de Marx y que quería continuar en el campo de las Ciencias Sociales.

Según Villoro, la concepción de ideología en sentido amplio corre el riesgo de limitar el papel del marxismo, en tanto hace de éste una corriente ideológica. Sin embargo, habría que saber desde dónde está leyendo Villoro el sentido amplio que subraya Sánchez Vázquez y la finalidad de esto. La afirmación de que la filosofía y la ciencia son ideológicas significa para Sánchez Vázquez que las teorías, afirmaciones, valoraciones, leyes, etc. surgen en un contexto histórico social determinado y que cada una es direccionada de acuerdo con la voluntad individual. Aquí confluyen y se interrelacionan tanto las huellas de las tradiciones como la singularidad del sujeto. No se trata de ciencias dadas, aisladas del entorno ni de quien habla de ellas. La filosofía y la ciencia están relacionadas estrechamente con los intereses, deseos, valores y proyectos de los individuos. Inmersos en un grupo social en una coyuntura específica. Si realmente se separara la coyuntura o los intereses de la teoría que se va construyendo en la ciencia (y aquí, habría de cuestionarse su posibilidad) surgiría una ciencia apolítica, indiferente al entorno. Esto es, se seguiría reproduciendo una conducta apática o individualista que ha prevalecido en la modernidad capitalista. Pensamos por ejemplo en la cosificación de los individuos o despersonalización en el proceso de investigación, de creación de teorías cuando se emiten votos aprobatorios o de objeción. Pues bien puede suceder que un grupo de sociólogos de alto rendimiento sea contratado para investigar las formas de conducta de un pueblo originario: su lenguaje, organización social y política, alimentación, costumbres, festejos, vestimenta, etc. Seguramente, cada investigador ejecutara con precisión y disciplina su trabajo sin importarle la finalidad del proyecto de investigación ni por quién ha sido contratado ni el destino que tendrá ésta. Su máxima: “ser objetivo”, no emitir juicios de valor. Quizá después lleguen a enterarse que la intención de ese proyecto era ver la forma en que esa comunidad se organizaba para saber cómo desmembrarla, exiliarla de donde habita y apropiarse de sus tierras para construir una mina a cielo abierto. Ante este constante peligro de usurpación capitalista: de que el capital haya desplazado a los habitantes y pueda transformar más formas de conducta, Sánchez Vázquez reflexiona sobre la importancia de la despolitización o desideologización en el campo de la ciencia y de la filosofía. Es desde este punto que él piensa la ideología en

sentido amplio, no desde una veta exclusivamente gnoseológica -como la leyó Villoro y la criticó.

El marxismo como ideología supone para Sánchez Vázquez una manera determinada de entender el proceso de producción capitalista, sea de opresión, explotación, que se guía por la lógica de la ganancia, y a la vez, un deseo de dignidad, de emancipación y de transformación. El marxismo, más que una concepción de mundo o doctrina, la entiende como una filosofía de la praxis, una filosofía que transforma. Para Villoro, en cambio, la definición marxista original es esencialmente crítica y negativa -aunque termine siendo él un reduccionista, ya que sólo la ve como criterio de demarcación entre ideas justificadas racionalmente y creencias no racionales-. Villoro quiere subrayar, aparte del sentido injustificado de ideología, su función de dominio en la política. El autor comenta que una situación de dominio requiere de ciertas creencias comunes destinadas a afianzar el orden existente. Un pensamiento que responde a intereses particulares de una clase, de un grupo que intenta justificarlas. A la par, Villoro es consciente que en esta situación de dominio puede darse un pensamiento que busca romper y modificar ese orden. Pero éste, como ya lo comentamos, sólo es quien se basa en razones objetivamente suficientes.

A nosotros nos parece que la dirección que sigue Villoro en la refutación a Sánchez Vázquez falsea desde el inicio justo porque no concibe la ideología en un doble sentido. Desde la perspectiva de Villoro, Sánchez Vázquez se contradice porque toma en consideración los dos sentidos que responden a una creencia legitimadora de dominio y a un interés de clase que justifica y orienta la acción de un grupo específico. No obstante, habría que tomar en cuenta: 1) cómo se relacionan los dos sentidos de ideología en Sánchez Vázquez, 2) el lugar que tiene el sentido amplio frente al estricto y 3) por qué es necesario seguir tomando esto en consideración, o al menos, por qué dicha problemática sigue teniendo un lugar central, 4) atender a las consecuencias reales del panideologismo. Sobre todo, si la concepción de Sánchez Vázquez da pauta a ello, de cómo salvarse del relativismo y qué consecuencias políticas reales asume Sánchez Vázquez. Finalmente, 5) ¿por qué coincidimos -desde nuestra actualidad- con la concepción de ideología en sentido amplio del filósofo español-mexicano?

Consideramos que uno de los problemas de Villoro fue confundir ideológico con creencia y no ideológico con razón científica. Pues no es la razón en sí misma que encuentra la falsedad, puesto que la forma de producción capitalista oculta y muestra las contradicciones. Están ahí. Son dadas. El hecho de que las veamos no depende del desarrollo racional de uno, sino de la manera en que las contradicciones son tan fuertes que tienen implicaciones sociales de barbarie, a pesar de que también generen la necesidad de superarlas. Las instituciones ya no tienen la intención de ocultarlas porque les es imposible hacerlo. Las contradicciones se presentan y se ven en la esfera de lo social. Entonces, no tiene que ver con un sesgo de mayor racionalidad o cientificismo. Existe la posibilidad de una crítica de la ideología, de ver la apariencia objetiva, de ir a contracorriente. Este proceso no depende de la capacidad racional de quitarle el velo falso a las contradicciones, voltearlas o verlas científicamente, sino que la crítica estaría en la posibilidad de resarcir prácticamente o transformar las contradicciones -sin olvidar nuestra limitante del contexto. Más aún, señalar la función social que está cumpliendo un enunciado ideológico, las formas de poder o sometimiento que no están presentes de manera inmediata, analizar cómo el hombre puede vivir de manera más emancipada.

Ahora bien, sobre los dos sentidos de ideología a los que Sánchez Vázquez atiende, empecemos por decir que, para él, la filosofía establece una relación externa e interna con la ciencia. La primera refiere a que la filosofía tiene como objeto de estudio la ciencia, reflexiona sobre ella, sus problemas y da soluciones. Internamente refiere a que la filosofía puede tender a una forma científica, un método determinado. De igual manera, existe una relación externa e interna entre filosofía e ideología.²⁸⁰ La ideología se vuelve objeto de estudio de la filosofía y la filosofía misma es ideológica cuando existe una tendencia o interés de clase en cada forma de hacer filosofía: lo que se estudia, cómo, hacia quién va dirigido, con qué fin, si existe el supuesto de transformar el mundo o dejarlo como está: “[...] existe en ella un lado ideológico en virtud del cual dicha filosofía *se ajusta* (certera

²⁸⁰ “La **filosofía** no sólo se halla en una **relación exterior con la ideología**, en cuanto la convierte en su objeto de análisis y crítica, sino también en una **relación intrínseca** en cuanto que la ideología estaría no sólo fuera sino en ella misma. Sólo en este sentido cabría hablar de una filosofía “ideológica” que, naturalmente, de acuerdo con la especificidad de su carácter ideológico tendría efectos diversos, positivos o negativos, sobre su modo de operar en su doble relación: con la ciencia y con la ideología misma”. Sánchez Vázquez, *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, p. 123.

expresión de Althusser) a un interés de clase”.²⁸¹ Para Sánchez Vázquez toda filosofía se ajusta a un interés de clase. La filosofía es ideológica. Pero no por ello, falsa. Decir que la filosofía es ideológica significa que en ella se inserta un elemento de verdad, una pretensión de afirmar algo acerca del hombre, la relación que establece el hombre y la naturaleza, los hombres entre sí: “La filosofía expresa el mundo como los hombres de una época, y particularmente, en la sociedad dividida en clases, conciben su relación con el mundo entre los propios hombres, de acuerdo con sus intereses. En este sentido puede afirmarse que toda filosofía tiene un contenido ideológico”.²⁸² Aquí, es importante subrayar que para Sánchez Vázquez la filosofía como ideología puede contener un elemento de validez, el cual se mide de acuerdo con la posibilidad de realización social o de una clase específica. Sobre ello, el filósofo español comenta:

Lo que hay de verdadero o falso en una teoría filosófica ha de validarse como se valida en toda teoría que aspire a ser conocimiento. Lo que hay en ella de ideológico no puede ser validado de la misma manera, pues no siempre la falsedad o el error delatan la presencia de un ingrediente ideológico. Una ideología puede ser conciencia falsa, pero no toda conciencia falsa de por sí es ideológica. Pero ¿cómo validar una ideología? O más exactamente: ¿cómo probar la validez ideológica de una teoría filosófica? Ya la pregunta misma descarta que consideremos la ideología exclusivamente por su lado cognoscitivo, menos aún que la reduzcamos a simple conciencia falsa. Por sus elementos ideológicos una filosofía responde ante todo a los intereses sociales, de clase, que expresa, y rebasa su función cognoscitiva al poner ésta al servicio de una función social, práctica. Desde un punto de vista ideológico, una filosofía será válida si funciona socialmente de acuerdo con el interés de clase que expresa, y es en la práctica donde se ve si tal adecuación se da o no. Pero, por otro lado, su validez es limitada: vale lo que valen histórica y socialmente esos intereses de clase.²⁸³

El problema sería pensar que la ideología sólo es objeto de estudio de la filosofía o que existe una escisión entre filosofía e ideología porque con ello: 1) se crearía una diferencia entre las tendencias a la “unidad” y “pluralidad teórica”, propias de la ciencia y la filosofía. En otras palabras: Se tenderían a unificar las teorías dentro de un dominio dado, eliminando con ello la diversidad. Se decidiría a favor de una teoría, aquella que esté enmarcada lingüísticamente de acuerdo con un interés de clase específico. Incluso, habría que detenerse aquí en la forma y en los patrones en que es medida la teoría que unifica. Sánchez Vázquez comenta que en realidad las teorías se evalúan de acuerdo con su conformabilidad, con lo cual, se tiende a separar unas teorías a favor de otras. Siendo que la

²⁸¹ *Ibidem*, p. 60.

²⁸² *Ibidem*, p. 78.

²⁸³ *Ibidem*, pp. 132, 133.

filosofía ha sido siempre terreno abonado para la pluralidad teórica por su fuerte carga ideológica.²⁸⁴ 2) Se modifica el papel de la ideología en la filosofía. La ideología forma parte del contexto en que se desarrolla la filosofía –en qué medida se inmiscuye en esta actividad, de qué modo y en qué proporciones-. Se alteran las relaciones entre filosofía y sociedad.²⁸⁵ La filosofía tiene que ser consciente de su carácter ideológico y “apoyándose en una teoría científica de la ideología está en condiciones de eliminar sus efectos perturbadores y, de esa manera, enfrentarse crítica, objetiva y fundadamente a otras ideologías”.²⁸⁶

Para Sánchez Vázquez el sentido estricto de ideología forma parte del concepto amplio. Incluso, la relevancia gnoseológica está ligada directamente con las relaciones entre filosofía y praxis, teniendo consecuencias políticas fuertes. Stefan Gandler comenta sobre el debate entre Sánchez Vázquez y Villoro que en el fondo está presente “el conflicto entre las distintas alternativas de actitud y postura política a la producción capitalista”.²⁸⁷ De otra manera, lo que está debajo es la intención de reivindicar la posibilidad de una transformación real social, que los explotados como sujetos heterogéneos sean protagonistas de su historia, rompan realmente las jerarquías, que a pesar del discurso ideológico, heredado en el juego y en el tiempo libre, exista una actitud de crítica y de resistencia. Pues ante todo se pretende que el sujeto se afirme como ser humano y no continúe reproduciendo el esquema autoritario. Se trata de fomentar la libertad, la sensibilidad, la creatividad y el gusto. Las consecuencias de los planteamientos de los primeros escritos de Villoro y de Althusser nos plantean una crítica al capitalismo sin vislumbrar una alternativa. En cambio, para Sánchez Vázquez, el problema no sólo es criticar sus catástrofes, visibles, sino luchar por otra alternativa.

Para Villoro, no existe una relación causal entre las relaciones económicas de producción y el modo de pensar. En medio de ellas existen una serie de eslabones como:

²⁸⁴ “Es justamente la relación intrínseca de la filosofía con la ideología, o más propiamente su carácter ideológico, lo que impide establecer criterios que faciliten la tendencia a la “unidad teórica” y contribuyan, por el contrario, a su “pluralidad”. En una sociedad dividida en clases, la filosofía tiene siempre, como Lenin ha subrayado sin eufemismo alguno, un carácter partidista, ideológico”. *Ibidem*, p. 126.

²⁸⁵ “La filosofía se halla siempre entroncada con el mundo social del que es expresión y parte integrante. Por ello, entronca siempre con él desde fuera o desde dentro de la filosofía”. *Ibidem*, pp. 136.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 124.

²⁸⁷ Stefan Gandler subraya que: “El debate entre Villoro y Sánchez Vázquez no se trata sólo de una crítica del primero al segundo sino del conflicto entre dos formas distintas de ver las posibilidades de una filosofía social”. Stefan Gandler, *El discreto encanto de la modernidad*, p. 87.

creaciones de necesidades y disposiciones preferenciales a actuar (actitudes).²⁸⁸ No obstante, me parece que no puede separarse la actitud de la creencia. Una actitud supone una creencia, de ahí que para Sánchez Vázquez sea necesario concebir la ideología en sentido amplio. Es difícil fragmentar en qué punto uno deja de moverse por intereses o proyectos o ideales. Villoro incluso da un ejemplo para distinguir creencia de actitud. Una actitud puede condicionar una multiplicidad de creencias y comportamientos. El concepto de actitud permite conectar la base social con los sistemas de creencias colectivas. Posteriormente, en *Creer, saber y conocer*, parece que Villoro va más allá de la dicotomía entre ideología y ciencia. Creer y saber se encuentran en el acto de conocer, de la experiencia, como fuente de la sabiduría que opera en la moral, en la religión, arte, política, que puede ofrecer una vía de superación del pensamiento ideológico. La sabiduría es el criterio de validez, carácter de autenticidad (congruencia) de las creencias que un sujeto asume y defiende.

7.4 Consecuencias políticas del sentido estricto de ideología

En el primer capítulo comentamos la estrecha relación entre el concepto de conocimiento y de fetiche para Marx. Sobre todo, cuando el filósofo señala que el fetiche de la mercancía implica una aparición (*Schein*) o apariencia objetiva en tanto oculta las relaciones sociales humanas durante el proceso de trabajo, la división entre trabajo abstracto y trabajo concreto (enajenación o inversión) el valor del objeto como mercancía. La mercancía es a primera vista producto de trabajo concreto. En este sentido, la conciencia falsa no se debe a la manipulación de ideas de una clase a otra o de ignorancia de los hombres, sino que es resultado directo de la realidad actual. Para Sánchez Vázquez -siguiendo de cerca a Marx- si se quiere acabar o incidir en dicho proceso, se tendría que terminar con las relaciones sociales de producción capitalista que producen tal realidad. La falsedad se rompe en las circunstancias sociales. Villoro, en cambio, deja de lado el doble carácter del trabajo, la forma natural y la forma valor, la dialéctica de la mercancía, quiere llegar a una definición

²⁸⁸ “La actitud se refiere al factor afectivo y evaluativo de la disposición a actuar, la creencia se refiere al factor cognoscitivo. La actitud está determinada por las pulsiones (deseos, querer, afectos) dirigidas hacia el objeto, mientras la creencia está determinada por las propiedades que el sujeto aprehende en el objeto o le atribuye”. Luis Villoro, *El concepto de ideología*, p. 101.

del concepto de ideología que sea preciso para las ciencias sociales, lo que presume lo lograría a través de razones suficientes. La falsedad y no conciencia necesariamente falsa,²⁸⁹ para Villoro, se rompe en la teoría, en la iniciativa teórica. Pareciera que sería suficiente con una definición nueva para romper las mistificaciones o falsedades de la ideología.

Villoro sostiene una perspectiva no dialéctica de ideología, a pesar de que él exprese la necesidad de concebirla dialécticamente. Decimos que ve de manera unívoca tal concepto porque una de sus principales objeciones a Sánchez Vázquez es que éste cae en el error de leer desde dos sentidos la ideología, con lo que doblemente cae en un panideologismo (todo es ideología) o relativismo. Villoro critica el sentido amplio de ideología en dos direcciones: 1) Por su tendencia totalizante, comprende toda clase de creencias, siendo que hay creencias científicas de interés general o ideológicas y de interés particular, estéticas o morales. 2) Por las consecuencias negativas que conduce en la actitud hacia otras creencias distintas u opuestas. Ante ello, Villoro propone seguir el sentido estricto de ideología,²⁹⁰ lo que justifica a través del sentido real de la filosofía: *precisar* los conceptos para que realmente tengan vigencia o utilidad en los problemas sociales.

El sentido estricto de ideología refiere a las creencias injustificadas teóricamente con función de dominio, lo que de alguna manera estaría atendiendo a las consecuencias o al producto de las relaciones sociales que se construyen y desarrollan durante el proceso de producción y de consumo capitalista sin ver sus antecedentes. El proceso de formación de la conciencia necesariamente falsa queda reducida a su resultado. De ahí que la ideología es la creencia insuficientemente justificada, que cumple con la función de promover el poder de un grupo. Sin embargo, lo importante aquí sería atender a las condiciones, los motivos de las creencias de los enunciados.

²⁸⁹ Stefan Gandler comenta que la conciencia necesariamente falsa es uno de los conceptos centrales del marxismo no dogmático. “Ese concepto permite explicar –a contracorriente de la doctrina marxista-leninista– el porqué del hecho histórico que también el proletariado puede tener una conciencia radicalmente falsa: como los proletarios viven en la sociedad capitalista, tampoco pueden salvarse de la apariencia objetiva, del fetiche de la mercancía. Están en condiciones más difíciles para entender las relaciones sociales que los explotados en la historia humana precedente”. Stefan Gandler, *El discreto encanto de la modernidad*, p. 92.

²⁹⁰ “[...] el concepto estricto de ideología es justamente el que permite [...] unir una connotación ideológica con una sociológica, permite orientar la investigación para que descubra una función social a partir de una creencia injustificada o, a la inversa, un prejuicio a partir de una función social. La crítica contra la ideología no constituye en sí misma una ciencia, pero permite despejar las creencias no justificadas que se oponen a que la ciencia alcance la realidad detrás de las aspiraciones. Permite, pues, el paso de un paradigma teórico tenido por el prejuicio a otro paradigma liberado de él”. Cfr. Luis Villoro, *El concepto de Ideología*, pp. 70, 71.

Nosotros rechazamos la concepción de ideología en sentido estricto porque con ello: 1) Villoro supone que sí pueden separarse las ideas individuales de las sociales, 2) es necesario que el individuo reconozca lo que surge de él por un lado y de la sociedad por otro lado, 3) lo que venga de fuera es falso o tiene la intención de dominio. 4) Como si el sujeto se dividiera en mente y cuerpo, 5) como si el sujeto estuviera separado de su contexto, de su entorno social, de sus experiencias. 6) En suma, Villoro presupone la necesidad y posibilidad de la objetividad. En cambio, para Sánchez Vázquez es importante la relación entre conocimiento e ideología, lo cual desarrolla en su *Filosofía de la praxis*. Ahí comenta la importancia de vincular praxis y conocimiento, comprendido en el concepto marxiano del fetiche, de la conciencia necesariamente falsa. La praxis es para Sánchez Vázquez dialéctica. Por un lado, es actividad productiva y transformación. Por otro lado, en el proceso de producción capitalista, los hombres crean objetos contrapuestos a ellos, esto es, enajenantes. “La actividad productiva es una praxis que, por un lado, crea un mundo de objetos humanos o humanizados, pero a la vez produce un mundo de objetos en los que el hombre no se reconoce y que incluso se vuelven contra él. En este sentido enajenante”.²⁹¹ Desde aquí, habla entonces de la ideología en sentido amplio.

Ahora bien, ¿cuáles serían las consecuencias políticas de cada postura o de defender el sentido estricto frente al sentido amplio de ideología? 1) Sánchez Vázquez atiende a la importancia del sentido amplio de ideología para no despolitizar los movimientos sociales, las ciencias, la filosofía. Se trata de no quitarles responsabilidad política y social a los científicos. Sobre todo, porque en ese momento Estados Unidos enfrentaba la guerra contra Vietnam, una guerra que no hubiera tenido tanto éxito sin la participación de humanistas en las agencias militares norteamericanas. En nuestro contexto, no podría explicarse la existencia e importancia del grupo *Minerva Initiative*, una institución que reúne a sociólogos despolitizados que trabajan apolíticamente para el Estado. Esta moda de la neutralidad de las ciencias sugiere despojar a los individuos de reflexión, decisiones y posturas. Vueltos cosas o máquinas de ejecución son más fácil que puedan realizar cualquier actividad que favorezca la acumulación de capital. Por ejemplo, hace dos años en México, durante la administración de Javier Duarte en Veracruz, los niños enfermos de cáncer recibieron agua

²⁹¹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 144.

destilada en lugar de medicinas.²⁹² La medicina se convirtió en la mercancía principal de su gobierno que le aseguró riqueza sin importar las consecuencias de ello. Sin embargo, Duarte no actuó solo. Para que este plan se llevara a cabo tuvieron que participar también médicos, enfermeras, distribuidores, todos ellos, despolitizados o desideologizados. La desideologización (centrarse en la esencia, lo propio, lo nativo, lo auténtico) sólo es la primera intención para convertir a los individuos en cosas, a punto de disputarles la vida.²⁹³ Desideologizar es quitarle al ser humano sus experiencias, recuerdos, sensaciones, decisiones, ideales o proyectos. Frente a esto, habría más bien que reideologizar los conflictos sociales, decidir, tomar una actitud o buscar formas para terminar con los feminicidios, ejecuciones a migrantes, fosas clandestinas, trata de personas, explotación de suelos, presos políticos, asesinato a periodistas, a líderes comuneros e indígenas. Desideologizado es ser apolítico. Pero ¿realmente los sujetos pueden ser apolíticos? Aristóteles explicaba que la esencia del hombre radica en su constitución política, pues necesita buscar formas de organización. De ahí que posteriormente Bolívar Echeverría explore la posibilidad de construir lo político frente a la política. La necesidad que Sánchez Vázquez ve de reideologizar a los individuos sería cercana a la explicación de Bolívar Echeverría sobre la necesidad de que el hombre recupere su ser político, esto es, poder decidir la manera de vivir individual y socialmente, plantear un camino o formas posibles de vida, haciendo a un lado los elementos de coacción. Sin embargo, en la modernidad capitalista esta posibilidad de que los sujetos tomen sus decisiones se vuelve cada vez más difícil, dando paso a que las Instituciones decidan por cada uno en aras de “su seguridad.”

²⁹² <https://www.proceso.com.mx/470347/duarte-se-aplicaron-quimioterapias-falsas-a-ninos-cancer-yunes>

²⁹³ Stefan Gandler ve cómo el peligro de la despolitización puede llevar a la barbarie. Él lo comenta con un tono mucho más radical y lo ejemplifica con el acontecimiento histórico del exterminio: “Hitler no se cansó de repetir que ya no conoce ni derecha ni izquierda, sino solamente alemanes”. Cfr. Stefan Gandler, *El discreto encanto de la modernidad*, p. 83. En realidad, esto “como el primer paso hacia el exterminio nacionalsocialista y fascista”. *Idem*.

VI. Praxis e ideología

8. La encrucijada entre filosofía de la praxis e ideología en sentido amplio

En los primeros puntos de este capítulo subrayamos la importancia de la filosofía de la praxis de Sánchez Vázquez y cómo ésta se desarrolló a partir de las Tesis ad Feuerbach, particularmente de la XI. En esta tesis Marx había evidenciado su rechazo y crítica al materialismo precedente y a los filósofos que habían quedado en el nivel de las interpretaciones. Sobre todo, cuando desde la epistemología daban por sentado la necesidad de conciliar las representaciones con lo que inmediatamente aparece o reducir la verdad a una adecuación entre pensamiento y realidad. En estos dos casos, el conocimiento se explica como simple reflejo de la realidad y al entendimiento se le otorga la actividad central de comparar, analizar, pero no de transformar. Incluso esta denuncia de Marx fue en contra de los filósofos que asociaban su actividad con la contemplación o con la especulación. Pues dicha actividad suponía un mundo dado, objetivado, dispuesto a ser percibido por los sujetos. Con ello, se enfatizaba el hecho teórico, la filosofía quedaba explicada como el momento culmen de la abstracción al que una sociedad civilizada podía llegar y la teoría o todo lo relacionado con la razón quedaban escindida de la práctica o del cuerpo. Sánchez Vázquez toma entonces esta denuncia a la filosofía de la interpretación y propone desarrollar una filosofía que teórica y prácticamente tienda a la transformación.

La filosofía de la praxis de Sánchez Vázquez supone por un lado que teoría y praxis son dos ámbitos que no pueden separarse ni concebirse como antagónicos, esto es, la filosofía debe trazar vías para modificar la realidad y la filosofía tiene que aceptar la manera en que la realidad la reconfigura. La primera tesis sobre Feuerbach decía que la falla de todo materialismo, anterior al materialismo dialéctico, había sido captar el objeto (*Gegenstand*) bajo la forma de objeto (*Objekt*) y no como práctica, actividad sensorial, actividad de las relaciones sociales. Esto es, había reproducido el proceso de mistificación en tanto había atendido a las cosas como aparecen, como objetos (*Objekt*) y con la posibilidad de manipularlos o decidir sobre ellos en su forma enajenada, pero no como cosas (*Gegenstände*), cosas que traen consigo una historia de relaciones sociales, de proceso de producción, de trabajo concreto, de explotación, de lucha entre clases, y como tales, que nos

forman confrontándonos. Por otro lado, si partimos de la necesidad de transformar el mundo capitalista -debido a las contradicciones que genera en su desarrollo y a la dirección destructiva- es necesario conocer ese mundo a transformar y los proyectos o intereses de una nueva organización. La práctica no habla por sí misma, sino a través de conceptos, métodos, ideologías y técnicas.²⁹⁴

La ideología para Sánchez Vázquez es una creencia y reflexión crítica en que los sujetos sociales toman una postura política, siguen sus intereses, aspiraciones, comportamiento, es decir, la ideología está presente en el ámbito de la práctica. Pero a la vez, la crítica de la ideología intenta explicar la formación de ciertas ideas y analizar las posibilidades de transformación. Estos dos rumbos nos muestran que el filósofo mexicano español marca una encrucijada entre filosofía de la praxis e ideología en sentido amplio. La filosofía o ciencia que analiza, critica, revisa, discute no es inmune a la ideología.²⁹⁵ Ambas son formas que inciden en el proceso de conocimiento, son directrices estrechamente relacionadas. No hay autonomía de las ideas, sino proceso histórico real que determina el proceso teórico. En este sentido, cuando Sánchez Vázquez se remite al tema de la verdad, comenta que el valor de verdad de una teoría o de la filosofía no radica en señalar el elemento ideológico como falso, que se hace presente o se transforma en su contenido interno o que impone cierto uso o función práctica de ella, sino que “el valor de verdad depende de su objetividad, es decir, de su capacidad de reproducir adecuadamente una realidad social”.²⁹⁶ La verdad objetiva en Sánchez Vázquez no está reducida al sentido gnoseológico donde el individuo tendría que despojarse de su subjetividad, sino que se entiende desde el campo social: algo es verdadero sólo y si reproduce una realidad social: “Lo **objetivo** está en el objeto teórico en cuanto que reproduce como objeto pensado (o en el pensamiento) lo real. Pero si la verdad de un enunciado se da en cuanto que representa o

²⁹⁴ “El concepto de práctica, como actividad humana transformadora del mundo, implica necesariamente el problema de su relación con la teoría o con el conocimiento, ya que sin ella no cabe hablar en rigor de práctica humana”. Adolfo Sánchez Vázquez, *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, p. 16.

²⁹⁵ “La destrucción de las ilusiones ideológicas aparece en Marx como condición necesaria para elaborar una teoría de la transformación revolucionaria de la sociedad existente [...] la propia vinculación entre esas ilusiones y las condiciones reales de la vida social señala a su vez la necesidad de conocer las condiciones reales, materiales, que por un lado, hacen al hombre y sus ideas y que, por otro, han de ser transformadas con su acción real”. Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, pp. 182 y 183.

²⁹⁶ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, p. 158.

reproduce adecuadamente en el pensamiento lo real, decir objetivo es decir verdadero y en la expresión “verdad objetiva” el calificado sale sobrando”.²⁹⁷

La ideología condiciona la aceptación o rechazo de una teoría social o económica. Se asume una actitud ante la realidad y una intención de adecuación que no puede deslindarse de la primera. Fue en ese punto que Sánchez Vázquez se detuvo en el debate con Balibar y posteriormente con Villoro. El riesgo de la concepción de ideología de Althusser y de Villoro era su dirección positivista o científica: si ideología se opone al conocimiento objetivamente verdadero, para ser verdadera, tiene que pasar del creer al saber. Pero, en este proceso ¿puede algún enunciado quedar desnudo del interés de clase, de dominio o de poder – condicionado a su vez por el proceso de producción? La consecuencia sería tratar de neutralizar el pensamiento para que no sea ideológico. ¿Puede suceder esto?, ¿no podría caer nuevamente en manos de la clase que domina? Cuando Villoro pensó en la necesidad de que el conocimiento científico debía ser válido, opuesto a la ideología en sentido estricto, ¿no estaría Villoro adentrándose más al discurso afirmativo de la modernidad capitalista?, pues ¿quién o en qué condiciones un argumento se valida?, ¿no es acaso sólo dentro de la lógica moderna, de suponer la verdad como adecuación? Pero, si ya comentamos que esa verdad como adecuación es propia de la lógica instrumental del capitalismo, ¿cuál es la posibilidad crítica de su pensamiento social?

La concepción más completa de ideología en Sánchez Vázquez se encuentra en una serie de ensayos que dictó a modo de charla o conferencias entre 1975 y 1983, recopilados en un libro que lleva por título: *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*.²⁹⁸ En ellos, Sánchez Vázquez, en una serie de tesis, nos dice que la ideología es: “a) un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que: b) responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto dado y que: c) guía y justifica un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones e ideales”.²⁹⁹ La manera en que Sánchez Vázquez concibió la ideología fue en un triple sentido, como: 1) un modo de pensar,

²⁹⁷ *Ibidem*, pp. 143, 144.

²⁹⁸ Se puede seguir el recorrido de la concepción de ideología en Sánchez Vázquez, desde: *Las ideas estéticas en Marx, Estética y Marxismo* (la ideología en el arte) y en otros cuatro ensayos: “Filosofía, ideología y sociedad” (1978), La ideología de la neutralidad ideológica en las ciencias sociales (1976), “Literatura e ideología: Lenin ante Tolstoi” (1978), “Racionalismo tecnológico, ideología y política” (1983). La ideología no se reduce a lo gnoseológico. Se rechaza la separación entre hecho y valor, ciencia e ideología, ciencia y política.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 145.

representar y valorar la realidad que involucra proyecciones, intereses, aspiraciones. 2) Creadas desde un grupo social específico y en respuesta a una tradición histórica. 3) Mismas que guían y regulan el comportamiento cotidiano. La ideología está vinculada así con 1) ideas, proyecciones y valores, lo que involucra a la esfera epistemológica, psicológica y ética, 2) el interés y aspiración de una clase de acuerdo con su sentido histórico y coyuntural. La ideología tiene una raíz social y se explica desde el ámbito social, político y económico, 3) con el comportamiento que deriva de ellos. La ideología tiene relación con la función práctica política, es una guía que justifica un comportamiento por el lugar que esa clase ocupa con respecto al poder y al sistema de relaciones de producción.

El papel de la ideología es importante porque influye en la selección de determinados problemas, la fijación o ausencia de conceptos centrales, el modo de concebir el propio objeto, la estructuración sistemática del problema y el contenido interno de las teorías. Esta concepción de ideología abarca un sentido estricto y amplio. Desde lo estricto, 1) toma en consideración la validez del contenido de los enunciados o la forma en que determinada postura resuelve problemas reales en la sociedad. Aquí interviene el aspecto gnoseológico y sociológico. Desde lo amplio, 2) refiere a la génesis o raíz social de los intereses, aspiraciones, ideales de un grupo específico de acuerdo con su contexto histórico y social. 3) Se inclina también a la función práctica de cada decisión, aquella que guía la acción de cada miembro dentro de una sociedad dada. Si bien, el hecho de que la ideología responda a un interés de grupo, no quiere decir que sea necesariamente falsa, pues la validez de su contenido depende de su funcionamiento social, es decir, es válida si funciona de acuerdo con el contexto en que se genera el interés de la clase que expresa. Es en la práctica donde se ve si tal adecuación se da o no.

Para Sánchez Vázquez, la ideología no se reduce a enajenación ni a conciencia falsa (vista sólo desde la gnoseología), pues ella implica una práctica social, esto es, un interés de clase o de un grupo social, una práctica política que refiere a la manera de ejercer el poder, una epistemología o forma de acercarse a los objetos y a las relaciones del hombre con el mundo. Los problemas políticos en los que se incurriría si ésta fuera tomada sólo desde la veta gnoseológica, sería: a) su oposición a lo verdadero y abriría la puerta a la necesidad de una ciencia objetiva como única posibilidad para acceder a un conocimiento certero; b) la

búsqueda de una neutralidad científica. Pero ¿existe la neutralidad en las ciencias que exija poner entre paréntesis los deseos, las proyecciones, los gustos, los prejuicios -por sólo mencionar algunos aspectos propios de las subjetividades?, ¿acaso no, quien tenga una postura “imparcial” o de “objetividad” en la ciencia, estaría tomando ya una postura política, a saber, la del no compromiso o mejor ni inmiscuirse? Acercándonos incluso al tema de la objetividad, ¿qué subjetividades pueden ser lo suficientemente objetivas? Para ello, tendrían que dejar de ser sí mismas y volverse objetos, entonces aquí tendríamos que hablar más bien de objetividades. ¿Acaso no fue este carácter cósmico o de objeto que Marx denunció con el término de enajenación? En otras palabras: ¿cuál es la distancia entre pedir que los sujetos sean neutrales u objetivos en la ciencia y solicitar que dejen el mundo en su forma aparente, esto es, en el modo enajenado o cósmico?

La tercera objeción a reducir la ideología en su sentido estricto o como falsa conciencia (sólo desde la gnoseología) sería la caída en un determinismo y la imposibilidad que desde dentro de la modernidad capitalista se critique o se ejerza la politicidad.³⁰⁰ En una sociedad dividida en clases, la filosofía tiene siempre un carácter partidista, ideológico, responde a un interés de clase, que rebasa su función cognoscitiva al poner ésta al servicio de una función social, práctica. Toda tesis o argumento responde a una postura política o una toma de posición, sea a favor o en contra del capitalismo, a la posibilidad o no posibilidad de una alternativa, a una permanencia o transformación. Por eso está tan ligada la ideología al proyecto de la filosofía de la praxis.

Para Sánchez Vázquez, los valores matizan el elemento cognoscitivo, enmarcan los fines con los que se guiará el comportamiento práctico de los hombres. V.gr. el científico constantemente debe emitir un juicio de valor, incluso para optar entre una hipótesis y otra. Aquí, es importante subrayar que, para Sánchez Vázquez, el punto de partida de toda ciencia es la ideología. Se parte de una concepción de mundo, se tienen presente ciertos valores, juicios, supuestos, proyecciones. Por ello, toda ciencia social se hace desde y con cierta ideología, ésta, determinada a su vez por las relaciones de producción dominantes.

³⁰⁰ “Si se generaliza a toda ideología el concepto de conciencia falsa no se alcanza a ver cómo la ideología revolucionaria, proletaria, podría cumplir su función práctica (inseparable de una conciencia verdadera de lo real) y qué sentido tendría entonces la lucha ideológica de la clase obrera como elementos necesarios -junto a la lucha económica y política- en el proceso histórico de su emancipación”. *Ibidem*, p. 145.

Por ejemplo, la Economía Política descansa en el supuesto filosófico de una naturaleza egoísta. La filosofía de Marx, de la necesidad de transformar el mundo. La ideología de la que se parte influye y se manifiesta en selección de temas, los problemas que suscita, la forma de abordarlos, estructura, motivación, toma de hipótesis, dirección, así como en la preeminencia que adquieren en la teoría. Incluso, el método que adopta el investigador está embebido de una determinada ideología. Además, el contenido de las ciencias sociales, responde a una cierta ideología, sea en los conceptos de Estado, clase social, reforma, revolución. La ideología configura a los individuos en el modo de adquirir, transmitir y utilizar las teorías en las ciencias sociales.

Ahora bien -con la finalidad de retomar las reflexiones de Marx sobre ideología frente a las de Sánchez Vázquez- si en la modernidad capitalista prevalece el doble carácter de la mercancía en la producción y en el consumo capitalista, de modo que las cosas aparecen como objetos (*Objekt*), ocultando las relaciones sociales de producción y las contradicciones por un lado; si la ideología en la modernidad capitalista es una forma de concebir el mundo, de relacionarse con él, que determina -de acuerdo al contexto histórico y social- una forma de comportamiento, de asignar valores y creencias de una clase determinada y en su interrelación con otra por otro lado; la ideología entonces no sólo es una desviación de conocimiento de la realidad (en sentido estricto), sino también el resultado de las contradicciones mistificadas que llevan a tomar una postura política, a crear un plan o un proyecto que nos permita resistir, luchar e incidir en ella (sentido amplio). Por eso, para Sánchez Vázquez se puede hablar de una filosofía ideológica y de ciencia ideológica, donde cada una en esta modernidad capitalista es parte de un interés de clase y asienta su modo de ser, de pensar o de organizarse. Favorece a su clase, sea consciente o inconscientemente. La filosofía, ideológica y no necesariamente falsa, lo es 1) si reproduce los intereses de la clase burguesa o 2) si produce los de la clase explotada. Si hace lo primero, de alguna manera le interesará la perpetuación del modo capitalista de organización. Si sigue lo segundo, seguramente tenderá a modificarlo. Es aquí donde se instala la posibilidad de transformación de la modernidad capitalista.

La ideología determina aspectos de la actividad filosófica. 1) Fija el espacio que en ella ocupa el conocimiento, esto es, la estructura de una teoría filosófica. La ideología hace

que se interprete el mundo de cierto modo. Puede ser idealista (supone la identificación de la idea con la realidad, excluye el elemento de transformación), dialéctica (crítica radical a lo existente y postura revolucionaria). 2) Determina el modo de ocupar el conocimiento, es decir, el tipo de relación que la filosofía mantiene con la relación entre ideología y ciencia. 3) El tipo de ideología que inspira a la filosofía determinará el modo de verse a sí misma, como abstracciones separadas de la historia real o como expresión ideal de las relaciones materiales dominantes. 4) La ideología determina no sólo el trazado de las líneas de demarcación entre ciencia e ideología, sin dejar de ser ella misma ideología, sino también relación específica de la filosofía con la ciencia.

Sánchez Vázquez sigue de cerca la concepción de ideología sostenida por Marx, profundiza un poco más en el elemento de interés social, proyección, plan, guía de comportamiento espontáneo. Con ello, Sánchez Vázquez se cuida de escindir lo teórico de lo práctico para desarrollar una filosofía de la praxis o una filosofía de la emancipación. Existe aquí una interrelación ente lo teórico y lo práctico.

9. Praxis y política

En *Filosofía de la praxis*, Sánchez Vázquez considera las consecuencias prácticas de una falsa concepción de las relaciones entre teoría y práctica. Por ejemplo: 1) El seguir una práctica espontánea que roce con el voluntarismo individual. 2) El caer en un teoricismo. Por ejemplo: cuando un partido prepara la práctica revolucionaria a través de supuestos o teorías, tal como lo llevó a cabo la socialdemocracia, la cual tejió nuevas reformas desde la burocracia y propuso un ideal ético, siendo que en realidad éste se alejó de los intereses y del desarrollo del movimiento obrero. El concebir la teoría independientemente de la práctica trae como consecuencia una concepción elitista del saber, encabezada por un grupo o por un sector, se da la división social entre los que al “no saber” les toca dejarse gobernar por los depositarios de ese saber, aunque aquí habría de cuestionarse cómo se mide tal sabiduría. C) El dividir los campos de conocimiento, lo que termina por esterilizar cada uno u obstaculizar el entendimiento universal de ellos. D) El intento de extraer lo subjetivo del objeto, lo cual es imposible. E) La fragmentación del objeto real y del objeto de conocimiento (verdad, teoría, ley). Aquí, es importante recordar que Sánchez Vázquez se

salvó de caer en un nihilismo gnoseológico, como el de Mannheim, quien pretendió llevar la doctrina marxista de las ideologías hasta sus últimas consecuencias. Mannheim negó que pueda existir un conocimiento social verdadero, objetivo y al disolver la ciencia social en ideología, desembocó en un nihilismo gnoseológico. Para dicho autor, todo conocimiento, por estar determinado socialmente, por ser clasista, es relativo y falso.³⁰¹ La interpretación de Mannheim sobre la ideología es unilateral y ahistórica.

Ante la problemática del practicismo o teoricismo, Sánchez Vázquez siguió de cerca la Introducción de Marx de 1857 y los *Grundrisse* para subrayar la interrelación entre el objeto teórico (concreto pensado) del objeto real (concreto real), sin dar una separación absoluta entre ellos. El proceso de conocimiento es explicado como proceso de producción del objeto teórico y como proceso de reproducción en el pensamiento de este objeto real. La teoría no es independiente al sujeto, quien soporta y encarna un mundo de valores, aspiraciones, ideales, intereses dominantes en un contexto social. La ciencia y la realidad no están puestas de manera aislada, sino que están mediatizadas por la ideología (valores, normas, intereses de clase). En este sentido, el concepto de producción no tiene consecuencias idealistas como sí lo tiene con Althusser. Ahora, en esta interrelación entre lo teórico y lo práctico o lo concreto pensado de lo concreto real ¿cuáles serían los aspectos por considerar en la formulación de una crítica de la ideología a la modernidad capitalista, sobre todo, con el intento de evitar el riesgo de caer en un cientificismo,³⁰² un cientificismo que se encargue de borrar la falsa consciencia al momento de deslindar la teoría de la práctica, el trabajo manual del trabajo intelectual o que interprete el mundo sin incidir en él o que enfrente la realidad, aspirando a dejarla en su forma aparente? Intuimos que el desmonte de la ideología tiene que ser un proceso práctico teórico. Un camino a la emancipación de grupos marginados, siempre heterogéneos. Desde y en la praxis. La praxis

³⁰¹ Sánchez Vázquez dice de Mannheim: “Mannheim tiene que demostrar que toda determinación social engendra necesariamente una conciencia falsa (tesis que ilegítimamente atribuye a Marx) y que un grupo privilegiado, situado por encima de los intereses de clase y de las luchas entre ellos, puede escapar a esa determinación y salvar así la objetividad de las ciencias sociales”. *Ibidem*, p. 148.

³⁰² “Si cada quien es responsable de sus actos en la sociedad en cuanto que afectan a otros, no hay ninguna razón para que el científico social se presente, al amparo de una ‘neutralidad ideológica’ o ‘valorativa’, como el ser humano excepcional y privilegiado que, al ejercer su actividad propia, no tiene porqué responder de sus consecuencias. Y puesto que, en definitiva, tal neutralidad no existe, la doctrina que ampare la irresponsabilidad del científico social no es sino una forma de la ideología burguesa destinada a servir el sistema que se beneficia con semejante neutralidad”. *Ibidem*, p. 160.

no es mera acumulación de experiencias o refiere a la práctica como conocimiento académico, sino forma de conocimiento, reflexión, proyecto o plan. Pues incluso la conciencia ordinaria –plagada de valores, juicios, tradiciones de acuerdo con su contexto histórico y social- reflexiona en torno a los actos prácticos.

¿De qué manera la praxis se relaciona con la política e indirectamente la ideología con la política? La ideología incluye la articulación del concepto de poder y de la posibilidad de conciencia o actuación de los sujetos. Ante las preguntas: ¿cómo se va generando el poder sobre los explotados?, ¿cómo se dan las formas de dominio o poder político no localizadas sólo en la posesión de medios de producción material?, ¿cómo nos organizamos y creamos nuevas formas de representación revolucionaria? Se está en el campo de la interrelación entre la política e ideología. Sánchez Vázquez escribió el ensayo de “La neutralidad ideológica o valorativa de las ciencias sociales” para subrayar que esta postura - como lo hemos comentado- tiene por consecuencia justificar la irresponsabilidad moral, política y social del científico. Esta idea volvió a remarcarla en los 90’s cuando Octavio Paz pretendía con un supuesto interés crítico despojar sus comentarios de cualquier ideología. Cuando en realidad su discurso estaba cada vez más cercano a los intereses del régimen salinista. Situación no sólo grave para esa década, sino para las consecuencias en la vida social, económica y política que ha tenido la elección del neoliberalismo en México. Para Sánchez Vázquez, la doctrina del fin de las ideologías es una forma de ideología burguesa en las condiciones del actual capitalismo monopolista desarrollado por la sociedad industrial. De ahí que también sea interesante que Octavio Paz haya justificado el lema del fin de las ideologías, lo que implicaba, liberación de toda ideología, de una pertenencia de grupo social hacia una igualdad abstracta que genera el mercado. Fin de las ideologías era fin de las diferencias, de lo heterogéneo, hacia una neutralidad e irresponsabilidad social.³⁰³

Nosotros que queremos resquebrajar la ideología, no en el sentido de Althusser o Villoro: de depurar lo falso, lo aparente, para adquirir un conocimiento verdadero y cierto, puro y esencial, no creemos que la falsa conciencia se deba a la ignorancia del hombre

³⁰³ “Con esta doctrina se trata de contribuir a mantener las relaciones de producción y el poder en las condiciones de un capitalismo monopolista cuyo monopolio económico se pretende convertir en ideología al proclamarse el fin de todas las ideologías, excepto la que subyace en la doctrina burguesa del fin de las ideologías”. *Ibidem*, p. 163.

inmerso en una sociedad consumista o que sea necesario hacerlo despertar, como si sólo al intelectual o al militante de partido le fuera dado el conocimiento de lo real. Pues con esto sólo estaríamos sosteniendo nuevamente un teoricismo o una división de trabajo intelectual y trabajo manual. Se trata más bien de desmontar la ideología, en el sentido de comprender el proceso de mistificación, ligado al doble carácter de la mercancía, a la historia del capitalismo, para tratar de conceptualizar las contradicciones, lo cual sólo se logra ampliando el panorama de las ciencias con un método dialéctico. Pues, a veces las contradicciones son difíciles de ver en una mirada panorámica. Lo ideológico aquí sería ver sólo un lado del asunto, padecer el síndrome de bucle del vigía, del que hablan los zapatistas. Mirar sólo una parte. Implicaría también omitir todo lo que está detrás. En otras palabras, sería ver las cosas como meros objetos (*Objekt*) y no como productos de una historia, de una serie de relaciones sociales y laborales en su forma de objeto que se nos oponen (*Gegenstand*). Se trata entonces de descubrir en la práctica la dimensión socio histórica del trabajo y las relaciones sociales. Sin fragmentar. Ir a la raíz. Desde la experiencia de nuestras luchas y resistencias, comprender la posibilidad de otro mundo emancipado por los sujetos heterogéneos y formas que posibiliten transformarlo. No para dejarlo igual, sino para incidir en él en una interrelación teórico práctica.

Detrás de estos debates sobre ideología y praxis queremos: reivindicar la posibilidad de una transformación real social. Aunque esta posibilidad de transformación tengamos que abordarla con mayor minuciosidad en el siguiente apartado con la lectura que Bolívar Echeverría le da a las Tesis ad Feuerbach, quien de una manera muy aguda observa cómo en éstas se mezcla el sentido revolucionario con el mito burgués de la revolución, este último supone que el ser humano está en la capacidad de crear y recrear de la nada su sociedad sin atenerse a una determinación natural o histórica preexistente. Para Sánchez Vázquez la revolución no es una duplicación de algo ideal ni tampoco la sujeción a una ley a priori. La revolución tiene una ley que se describe a posteriori, en el proceso de realización. Se da a sí misma su propia ley. El proyecto es modificado de acuerdo con las circunstancias. La emancipación del hombre pasa necesariamente por la emancipación de clase, fundada a su vez en un conocimiento objetivo, científico, del mundo social a transformar. ¿Qué puede significar una postura anticapitalista si no representa realmente una crítica práctica a la

forma de producción capitalista? ¿Tendrá algún logro si su postura no se adhiere a la emancipación humana concreta, esto es, si no se replantea la forma de autoorganización desde su práctica? Sánchez Vázquez formula en uno de sus últimos escritos cuatro preguntas que nos posibilitan una reflexión de mayor alcance sobre el sentido que habría de tener la praxis al momento de construir una filosofía de la emancipación. El autor cuestiona si: ¿siguen siendo válidas las razones para combatir un sistema de explotación y opresión como el capitalismo? A lo que él mismo contesta con otras preguntas:

1) ¿sigue siendo necesaria la crítica de un sistema económico-social que no ha hecho más que agravar los males sociales originarios que dieron lugar a la crítica del mismo? 2) ¿sigue siendo necesario y deseable un proyecto de emancipación, una alternativa al capitalismo cuando éste amenaza no sólo los intereses de clases más explotadas y sojuzgadas, sino los de toda humanidad? 3) ¿sigue siendo necesario el marxismo como conocimiento cuando la realidad por transformar, con sus nuevos problemas, lo requiere aún más imperiosamente para poder transformarse?, 4) ¿sigue siendo necesario el marxismo vinculado a la práctica cuando el proyecto de una nueva sociedad ha de ser no sólo un sueño, sino también una realidad mediante la actividad práctica adecuada?³⁰⁴

10. Continuidad y discontinuidad de la crítica de la ideología desde la filosofía de la praxis

La filosofía de la praxis o filosofía de la emancipación responde a las *Tesis sobre Feuerbach*. Sobre todo, a la XI, I y II. La premisa fue aquella sentencia que había dejado el filósofo alemán en su cuaderno de apuntes: “Los filósofos han interpretado el mundo sólo de manera distinta; de lo que se trata es de transformarlo”.³⁰⁵ Aquí, Marx establece una diferencia del papel que ha desempeñado la tradición filosófica Occidental, el modo en que los filósofos la han llevado a cabo frente a lo que él se propone hacer. Interpretar el mundo implica desarrollar una filosofía con un proyecto fijo: comprender las cosas –sean objetos, actos, procesos, emociones, etc.– como aparecen. Definirlas. Explicarlas. Incluso, criticarlas. Pero en estas tres esferas: ver, explicar, criticar, al final, vuelve a afirmarse o a justificarse el mundo en sus formas contradictorias. Nada se puede hacer más que tejer teorías. Decir que la función de la filosofía es ayudarnos a conocer el mundo o aclararnos la existencia implica

³⁰⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, *Creación, estética y filosofía política. Mi recorrido intelectual*, 56, 57.

³⁰⁵ Cfr. Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, p. 7: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt darauf an, sie zu verändern“.

una concepción de verdad como adecuación entre objeto de conocimiento y objeto real, a la vez, reduce lo político a una forma dada, en la que los sujetos deben adecuar su comportamiento. Esta filosofía de la interpretación tendrá como consecuencia política: el silencio social, en tanto apunte más alto su vuelo, más distante será del cuerpo de su base concreta, de la experiencia, de toda sensualidad.

En cambio, comprender –en su arista teórica y práctica– el mundo como proyecto a transformar supone una filosofía que no sólo describa lo que aparece de manera expositiva o crítica, sino también una actividad participativa en la que se rechace la forma de organización social impuesta y, cuente por ello, con una postura política: ir a contracorriente del flujo del capital, de la creación artificial de la escasez en la que aumenta la explotación de las mercancías, la enajenación o negación del hombre. Este rechazo parcial del mundo como aparece refiere a no dar por natural ni necesaria las formas de explotación de la modernidad capitalista sino a tomarlas como producto de una tradición histórica en la que han participado diversos sujetos. Como tal, han cedido y, a la vez, resistido a ellas. El compromiso político y social es un proyecto que apunta a su transformación de acuerdo con las posibilidades histórico-sociales. El proceso ideológico tiene una función de ida y vuelta. Esto es. En la toma de postura política, de concepción de mundo, de valores, está presente una ideología: una forma de representarse e interpretar el mundo. Al momento en que el ser humano hace consciente esto y toma esta postura de transformarlo. El preguntarse cómo hacerlo o buscar maneras para llevarlo a cabo, se vale nuevamente del proceso ideológico. Praxis e ideología se interrelacionan. Es desde este proyecto emancipador que parte la filosofía de la praxis³⁰⁶ y que claramente se distingue de una filosofía tradicional de

³⁰⁶ Adolfo Sánchez Vázquez distingue entre actividad práctica, práctica y praxis. La primera refiere a la actividad del hombre en sentido utilitario. La segunda es la acción de llevar a cabo algo, tiene su fin en sí misma y no crea o produce un objeto extraño al agente o a su actividad. La praxis, en cambio, es la actividad del hombre social, que es consciente y objetiva. Hay distintos niveles de la praxis, de acuerdo con el grado de penetración de la conciencia del sujeto. 1) La praxis creadora refiere a la actividad del hombre como ser consciente y social. Produce algo nuevo a partir de una realidad o de elementos preexistentes: una obra artística, una nueva sociedad, un objeto útil. La praxis creadora puede ser reflexiva o espontánea. La praxis reflexiva (adquirir conciencia de la misión histórica de clase, de sus fines, de su estructura social capitalista y de la ley que rige, así como de las condiciones y posibilidades objetivas de su emancipación al llegar a determinada fase el desarrollo histórico-social). La praxis espontánea (se tiene una baja conciencia de la praxis). 2) La praxis reiterativa o imitativa parte de un modelo a seguir. Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, pp. 263-279.

la interpretación. La transformación refiere a la posibilidad de que el ser humano realice su creatividad en cuatro dimensiones: económico, gnoseológico, político y estético.

En la esfera económica, la transformación alude a la actividad productiva del hombre. Sobre todo, al proceso en que interviene en la naturaleza y la modifica con su trabajo. En ese proceso el hombre crea un producto de consumo, y a la vez, otro sujeto para su consumo. La naturaleza al ser trastocada, ella misma, transforma al hombre, se crea una determinada socialidad. En el aspecto gnoseológico -tomando como punto de referencia la *Introducción a la Crítica de la Economía Política*, en particular, la dialéctica entre producción y consumo- el conocimiento se explica a partir de un emisor, quien da el mensaje y el receptor que lo recibe pasiva y activamente, lo recrea al consumirlo. Esta recreación posibilita que lo dado no quede establecido de una vez y para siempre, sino que se actualice constantemente a través de la praxis. De modo que el sentido de verdad apuntaría a la validez del mensaje modificado dentro de un contexto determinado y no a la adaptación de objeto existente al objeto pensado. El sentido político refiere a la posibilidad de que los individuos tomen sus propias decisiones o rumbo social y transformen las formas represoras que le han obstaculizado desarrollar su creatividad. En lo estético, Sánchez Vázquez, pensará en la posibilidad de que el espectador modifique la obra de arte, incluso en su forma material. Para ello, la filosofía de la praxis considera tres elementos importantes: la crítica radical de lo existente, el conocimiento de la realidad a transformar y el proyecto de emancipación.³⁰⁷

1) La crítica radical de la realidad existente sugiere en primer momento el rechazo a la forma de organización social capitalista, un análisis y valoración del proceso que niega la creatividad de los seres humanos. Sin embargo, en tanto formamos parte y participamos de esta realidad que reprime o niega parcialmente el aspecto cualitativo, nos parece necesario reformular el problema de la enajenación, esto es, desde la veta negativa de la enajenación ¿es posible y deseable edificar un proyecto de transformación?

³⁰⁷ El autor lo expone de la siguiente manera: “La praxis es el eje en que se articula el marxismo en su triple dimensión: como proyecto de transformación radical del mundo, como crítica –también radical- de lo existente y como conocimiento necesario de la realidad a transformar. No es una teoría más, ni siquiera como teoría de la praxis, sino una filosofía, que se define, en última instancia, por su inserción en la praxis”. Adolfo Sánchez Vázquez, “Por qué y para qué enseñar filosofía” en *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, p. 82.

2) El proyecto de conocer realmente la realidad a transformar atraviesa una veta gnoseológica. Se trata de construir una serie de conceptos y categorías para trazar y aplicar la línea de acción. Para Sánchez Vázquez, las *Tesis sobre Feuerbach*, especialmente la I y II están relacionadas con el conocimiento. En la primera, la praxis aparece como fundamento de conocimiento, en la segunda, como criterio de verdad. Marx critica con agudeza en la primera tesis³⁰⁸ al materialismo que concibe de manera inmediata las cosas como objetos cristalizados (*Objekte*) o, en jerga positivista, objetivamente. Los despersonaliza. No se entiende cómo las cosas son mediadas por las relaciones entre sujeto y lo otro, que hay un proceso inmiscuido en los objetos. Marx y Sánchez Vázquez comprenden las cosas como objetos (*Gegenstände*), aquello mediado por las relaciones humanas, matizado, terrenal en cuanto parte de un cuerpo, de una experiencia sensorial como producto de una práctica política, de un proceso de trabajo. Se trata de productos humanos que involucran interés, poder, clase, valores, y a la vez, un proceso de enajenación dentro de la modernidad capitalista. La filosofía, en cuanto teoría, no puede desvincularse de la práctica para reducirse a mera visión, contemplación o interpretación.

La segunda *Tesis sobre Feuerbach*³⁰⁹ remite al tema de la verdad. Marx critica que ésta sea reducida a su rol de adecuación entre el objeto pensado y el objeto existente porque supondría aceptar la realidad como aparece, como un mundo formado, al que el hombre tendría que adaptarse. El hombre podría verlo, explicarlo, criticarlo y dejarlo como está. Pero se trataría de un receptor que interpreta el mundo pasivamente. Además, supone la adaptación del pensamiento al mundo –lo que nos llevaría por senderos idealistas, en el sentido de que la solución a los problemas sociales sólo podrá explicarse en la teoría y resolverse sólo ahí sin involucrarse con la práctica. La transformación de la realidad no se da a partir de lo teórico o de quedarse en éste. De hacerlo, el conocimiento se entendería como reflejo de la realidad. Bastaría conocerlo para modificar la realidad idealmente.

³⁰⁸ “La deficiencia principal de todo materialismo anterior (incluido el de Feuerbach) es que el objeto [*Gegenstand*], la realidad, la sensibilidad [*Sinnlichkeit*] sólo se comprende bajo la forma de Objeto [*Objekt*] o de apercepción [*Anschauung*]; pero no como actividad sensorialmente humana, como praxis; ni subjetivamente”. Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, p.5.

³⁰⁹ “La pregunta de si al pensamiento humano le corresponde la verdad objetiva no es una pregunta de la teoría sino una pregunta práctica. El hombre debe demostrar en la praxis la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La pelea por la realidad o no realidad del pensamiento –aislado de la praxis– es una pregunta meramente escolástica”. Cfr. *Ibidem*, p. 5.

Ahora, partiendo de la filosofía de la praxis, la cual toma en consideración, la distinción entre *Gegenstand* y *Objekt*. El hombre conoce o tiene una primera aproximación al mundo en tanto forma aparente u objeto (*Objekt*). Pero si percibimos el mundo no como aparece sino como producto de nuestra actividad y a la vez como cosas que se resisten a nosotros (*Gegen - Stand*) y se modifican. El conocimiento de éstas sólo puede adquirirse en el sujeto en tanto actúa prácticamente en el mundo, en tanto las transforma y éstas modifican al sujeto. La verdad como adecuación entre pensamiento y cosa queda disminuida y se reconfiguraría como la forma en que el sujeto se relaciona desde su contexto con los productos creados: cómo los consume y desde dónde. En otras palabras, cómo el sujeto construye una cultura y, con ella, se codifica.

3) El proyecto de emancipación sigue una finalidad política universal e individual. Por un lado, apunta a una emancipación colectiva, que el ser humano en tanto grupo se organice en comunidad. Por otro lado, que el individuo como cuerpo, como sensibilidad desarrolle sus capacidades humanas libremente. Lo importante aquí –y me parece que no está del todo presente en las reflexiones de Sánchez Vázquez– es atender a la pregunta: ¿es posible que pueda existir un vínculo entre el interés emancipador individual con el colectivo y apuntar a una transformación desde dentro de la enajenación?

Pero, aún queda pendiente otra pregunta: ¿Hasta qué punto la filosofía de la praxis rebasa la idea espontánea de revolución de la modernidad capitalista? Si no la rebasa, ¿cómo debería replantearse críticamente la revolución?³¹⁰ La primera pregunta, atendería indirectamente a la crítica de Gandler, Revueltas y Bolívar Echeverría a Sánchez Vázquez, a saber, que su concepción de la praxis cuenta con un elemento optimista o cierto sesgo del mito del humanismo. No es que Sánchez Vázquez aluda a la utopía, pero sí, la pregunta tendría que llevarnos a indagar la posibilidad que hay en el nuevo discurso crítico de construir un concepto de revolución que no sea el de la convicción de una simbiosis del destino individual con el sentido de la creación. ¿Cuál es la posibilidad de construir un

³¹⁰ “En su obra *Filosofía y economía en el joven Marx*, seguirá insistiendo en las condiciones económicas, pero además tomará en cuenta las condiciones sociales y políticas que mantienen y profundizan la enajenación. Esto le llevará a la fundamentación filosófica del concepto de praxis relacionándolo con la necesidad histórica de transformar el Estado capitalista”. Samuel Arriarán, *El marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vázquez*, p. 150.

concepto de transformación? ¿Es necesario y vigente pensar y dirigir nuestros actos a una transformación de la realidad cuando pareciera que es imposible salir de esta alienación?

En otras palabras, se trata de replantearnos el tema de la transformación, revolución, enajenación e ideología hoy, tomando en consideración la continuidad de la filosofía de la praxis, a ésta que ha superado y a la vez contiene, para saber si no sería mejor intentar construir una política dentro de la enajenación capitalista, como lo propone Echeverría. Este será un aspecto que habremos de desarrollar con mayor amplitud en el siguiente capítulo.

Capítulo III. Crítica de la ideología desde Bolívar Echeverría

Este apartado tiene la finalidad en primera instancia de ampliar la discusión sobre la emancipación, esto es, ¿desde dónde lee Echeverría las *Tesis ad Feuerbach*?, ¿es semejante a la de Sánchez Vázquez o contiene una crítica a la filosofía de la praxis? En un segundo momento, responderemos a la pregunta: ¿de qué contexto histórico, social y político emerge el acercamiento de Bolívar Echeverría a Marx? Con mayor precisión, ¿en qué problemáticas enfoca su mirada, con el fin de saber cuáles fueron sus evaluaciones a la crítica de la ideología y cómo las desarrolló?

El filósofo ecuatoriano-mexicano -a pesar de ser contemporáneo a Sánchez Vázquez- no centró sus reflexiones en la crítica de la ideología, sino en el proceso de organización de las sociedades en América Latina. Particularmente en la manera en que dichas sociedades han ido asimilando históricamente la modernidad capitalista: imitándola, reintegrándola o reformulándola en su cotidianeidad, en sus teorías y en su práctica política. Pareciera que el interés del autor es introducirse en la historia de las sociedades con el fin de conocer la posibilidad real de emancipación. De ahí que no haya sido casual uno de sus principales proyectos: el estudio de la modernidad y de la modernidad capitalista desde diversos enfoques, el cual, inició desde la década de los 90's³¹¹ y continuó hasta sus últimos años de

³¹¹ Hay algunos autores -como Luis Navarro o Carlos Aguirre- que con cierta razón comentan que la producción filosófica de Echeverría no nació en la década de los 90's, sino que se fue formando a partir de sus lecturas y vivencias en el Berlín de los 60's. Cfr. Luis Hernández Navarro, "Bolívar Echeverría: apuntes de una generación". Carlos Aguirre sostiene que Echeverría, al salir de Berlín en julio de 1968, ya está formado política y teóricamente debido a la mezcla de referentes y circunstancias: "Es un trayecto caracterizado por la densidad filosófica que viene de la ontología fenomenológica heideggeriana, el marxismo centroeuropeo y la obra de Marx, vinculada con una militancia política venida de la influencia de la revolución cubana (que rompió con este problema de si estaban dadas "las condiciones objetivas" imprescindibles para hacer la revolución socialista) y el existencialismo rebelde de Sartre, tan caro a la juventud 'sesentayochera' del mundo. Todo esto hace una amalgama que, entre 1961 y 1968, define a Bolívar Echeverría". Cfr. Carlos Aguirre en Introducción a *Discurso Crítico y Modernidad*, p. 17. En cierto modo coincidimos en que dicha vivencia, tiempo de estudio y discusión filosófica permitieron a Echeverría acercarse al proceso de conquista del Tercer Mundo, evaluar el movimiento estudiantil en Berlín y en México, aportar reflexiones en torno a la americanización de la modernidad. Incluso, sumamos a ello que la mayor parte de los ensayos de Bolívar, recopilados en décadas posteriores, fueron escritos durante los 70's y 80's. Sin embargo, nosotros situamos la década de los 90s como punto medular porque en ese momento el autor profundiza sus reflexiones en torno a la modernidad, la cultura y lo barroco. En su obra *La modernidad de lo barroco*, recopila ensayos que presentó en la década de los 90's, bien puede decirse que el filósofo ecuatoriano-mexicano, meditaba con anterioridad tales tesis. Pero al leer sus ensayos, sobresale el diálogo que establece con otros textos -que el autor mismo cita, confronta y a los que responde- para desarrollar su concepción sobre lo barroco y que éstos hayan sido

vida. En el 2010, Echeverría todavía coordinaba el Seminario Universitario *La Modernidad: versiones y dimensiones* en la UNAM.

Pero, el tema de la modernidad fue revisado también por diversos intelectuales mexicanos durante la década de los 90's. Por ejemplo, Octavio Paz, Roger Bartra y Carlos Monsiváis. La razón de ello se debió al proceso de modernización al que estaba siendo sometido el país. Sobre todo, con el proyecto político del salinismo, el cual había anunciado el Plan Nacional de Desarrollo que implicaba la venta de bancos y empresas estatales, la privatización, la contrarreforma agraria, la apertura comercial a través del Tratado de Libre Comercio. Compromisos que pondrían en marcha el desarrollo de la técnica en su función capitalista y la acumulación de capital. Para Octavio Paz, quien fue muy cercano a Salinas, era necesario que México dejara a un lado lo tradicional e imitara a los países de "primer mundo" en cuanto a seguir el proceso de la modernidad capitalista, sin aclarar que los países capitalistas requieren para su riqueza o confort de la explotación y de la realización de la plusvalía de los países "en desarrollo;" tampoco profundizó en explicar la sentencia de que: no hay riqueza sin miseria. En este contexto surgió el debate entre ser moderno o seguir la tradición, el cual, retomaremos en el siguiente apartado. Posteriormente, esbozaremos las primeras tesis de Bolívar sobre la modernidad capitalista en su sentido ambivalente y en su estado de crisis, así como la relación que esto tiene con el proyecto civilizatorio. Aquí, seguimos de cerca los primeros textos del autor: *Conversaciones sobre lo barroco* (1993), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco* (1994), *Las ilusiones de la modernidad* (1995), *Valor de uso y utopía* (1998) y *La modernidad de lo barroco* (1998).

El eje temático de los ensayos recopilados en *Las ilusiones de la modernidad*³¹² -a pesar de haber sido escritos en diferente temporalidad y espacialidad- es la modernidad en su sentido potencial y real. Echeverría toma esta ambivalencia con el objetivo de dar claves para comprender su estado de crisis y la posibilidad de pensar otra forma de vida no

publicados a finales de los 80's, como por ejemplo textos de Severo Sarduy (Nueva inestabilidad-1987), Omar Calabrese, Carlos Rincón (Mapas y Pliegues-1996).

³¹² El libro reúne nueve ensayos escritos en el periodo de 1985-1993, los cuales, podrían clasificarse en cuatro grupos de acuerdo con la temática en que Echeverría direccionó sus reflexiones: 1) al asunto de la modernidad en general: "Modernidad y capitalismo" (1991); 2) sus manifestaciones sociales: "El dinero y el objeto del deseo" (1990), "La identidad evanescente" (1991), "Postmodernismo y cinismo" (1993); 3) las formas sociales y políticas: "1989" (1990), "A la izquierda" (1990); 4) la evaluación a cuatro pensadores modernos: "Lukács y la revolución como salvación" (1985), "Heidegger y el ultranazismo" (1989), "La comprensión y la crítica. Braudel y Marx" (1991).

capitalista o post-capitalista. De ahí que se pregunte cómo se conecta el acontecer histórico con la modernidad. Por ejemplo, el proyecto del capitalismo y del socialismo durante la Guerra Fría. Ambos, fueron proyectos particulares de aparente universalización. El primero sólo siguió el interés particular de la vida civilizada occidental. El segundo, interpretó la dinastía bolchevique como realización efectiva del socialismo, cuando en realidad se trataba sólo de un proyecto anticapitalista situado entre tantos y que aplastó con ello a otros movimientos revolucionarios anticapitalistas. La pregunta central para Echeverría en ese texto fue: “¿De qué manera se encuentra conectada esta estructura profunda de la modernidad capitalista con el acontecer histórico que se vive efectivamente, con los mitos que otorgan dramaticidad y sentido a los comportamientos de la vida cotidiana?”³¹³ El objetivo era atender a la encrucijada entre el proceso de larga duración de la modernidad capitalista con su resonancia de enajenación y cómo cada sociedad la asimila y refuncionaliza en la vida cotidiana, de modo que vuelva a darle dirección a la historia.

El tema de la crisis de la civilización va de la mano de la crisis de la cultura, lo que nos permitirá en un tercer punto detenernos en la teoría materialista de la cultura³¹⁴ de Bolívar para después explorar su idea del ethos histórico y preguntarnos si éste enfrenta directamente al tema central del marxismo occidental, a saber, la crítica de la ideología.³¹⁵ La dimensión cultural -que tiene como punto nodal el ethos histórico- nos permitirá entender cómo Bolívar está preocupado por alejarse del proyecto civilizatorio europeo y comprender desde la realidad de América el desarrollo de su modernidad. Con el fin de saber si es posible la emancipación de sus pueblos o de que los países, que han sido sometidos a un proceso largo de conquista puedan ejercer su sentido político. De ahí que sea importante el desarrollo del tema de mestizaje cultural o códigofagia. Temas que sólo pueden entenderse desde la realidad americana y de la concepción de la cultura de Echeverría, desarrollada a partir de la explicación de Marx sobre el proceso de producción-

³¹³ Bolívar Echeverría, *Ilusiones de la modernidad*, p. II.

³¹⁴ Marco Aurelio señala que Echeverría trabajó ampliamente en la construcción de una teoría materialista de la cultura. Cfr. Marco Aurelio García, “Filosofía política y teoría de la cultura en la obra de Bolívar Echeverría” en Stefan Gandler, *Teoría crítica. Imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, pp. 115-132.

³¹⁵ Stefan Gandler es uno de los autores que en su lectura a la filosofía de Echeverría asienta la tesis de que Bolívar rebasa la problemática de la crítica ideológica del marxismo occidental con el ethos histórico, éste deja de lado la falsa conciencia. Cfr. Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México. Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*.

consumo capitalista por un lado, el sentido de larga duración de Braudel y la teoría del proceso lingüístico de Jakobson, Saussure, Hjelmslev y Coseriu por otro lado.

Por último, continuando la problemática que asienta la crisis de la modernidad y el tema que a nosotros nos ha interesado en este trabajo quiero desarrollar las discusiones que se han dado en torno a la crítica de la ideología, de la que hemos dicho en inicio que Bolívar se aleja. Pero que, de alguna manera, dentro de su proyecto de modernidad post-capitalista, del desarrollo de lo barroco y de la necesidad de que los individuos se organicen políticamente, es necesario traerla de nueva cuenta. Sobre todo, si tenemos en consideración que un discurso crítico sólo puede desarrollarse a distancia del plano homogéneo o identitario y, paradójicamente, dentro de él. Se trata de esgrimir la posibilidad de una organización política a partir del hecho capitalista, como es, la enajenación. Eje que está situado en el campo de la ideología, en esto es claro que Bolívar no sigue los planteamientos del marxismo occidental, sino que abre camino para desarrollar nuevos debates filosóficos.

1. De cara al régimen salinista y al proyecto de modernidad

Sé que es un destino: si México quiere ser, tendrá que ser moderno
Octavio Paz

En 1988 Salinas de Gortari, tras una dudosa contienda electoral, tomó la presidencia de México. Su propósito central fue la modernización del país.³¹⁶ Para ello, instauró una reforma económica, política y estatal. La primera se caracterizó por el plan de austeridad, supeditó a los ciudadanos a los dictados del FMI y abogó por los intereses del capital transnacional. La segunda, conservó la estructura del sistema político capitalista sin tomar en

³¹⁶ El proceso de modernización fue incluso justificado por la tradición teórica de pensadores alemanes, incluyendo a los idealistas como Kant o Hegel, quienes veían el desarrollo de la historia como un proceso progresivo de los pueblos. Incluso, para algunos investigadores, Marx como pensador moderno, incitó al progreso de las fuerzas productivas de la técnica con la justificación de superar el capitalismo y llegar a un socialismo. Pero es claro que, para argumentarlo, sólo tomaron de este último autor los primeros escritos como la *Ideología alemana* y el *Manifiesto del Partido Comunista*, en los que el filósofo alemán mantuvo una posición claramente moderna: alabó el proceso de modernización y lo tomó como un proceso necesario para los diferentes Estados. No obstante, la mayoría de tales intérpretes de Marx que hicieron de él el aedo de la modernidad capitalista suelen dejar de lado sus últimos escritos en los que muestra un viraje filosófico. Marx también es consciente de la gran miseria, saqueo y explotación que trae consigo el desarrollo del capitalismo para países coloniales o dependientes dentro de la lógica capitalista.

consideración la voluntad ciudadana. La tercera, consolidó el partido del gobierno tradicional y tendió a adelgazar el Estado. Todo esto lo logró porque supo valerse de un equipo central para propagar su dominio. En los medios de comunicación tuvo de su lado a diversos periodistas, como: Abraham Talavera, Aguilar Camín, García Cantú; en el deporte, Hugo Chávez; en la literatura, Octavio Paz,³¹⁷ quien, como lo comentamos en el capítulo anterior, no sólo subrayó el fin del marxismo homologándolo al proyecto de la URSS,³¹⁸ sino que también abogó por una “comunidad” de naciones entre América del Norte y América del Sur para que se formaran lazos de “igualdad”. Pero ¿cómo hablar de ella entre México y Estados Unidos, siendo que el segundo subsumiría en dicho acuerdo al primero -ya que inmersos en las relaciones capitalistas de producción y consumo- continuaría perpetuando la sobre producción en el mercado, el robo de plusvalía, en suma, la desigualdad económica y militar? El problema fue que Paz dejó de lado el referente práctico político y se quedó anclado en una igualdad abstracta entre un explotador y otro explotado. En el ensayo: “Panamá y otros palenques”, Paz subraya que la desigualdad es una ventaja para pensar en la comunidad porque el poderoso está sujeto a reglas que limitan su voluntad. Aquí, no sólo presenciamos una lectura idealista de quien deja de lado el sustento concreto sino también de un escritor que gusta de las frases bonitas, del empleo de analogías,³¹⁹ quizá porque se

³¹⁷ En los primeros años que Octavio Paz se desempeñó como escritor mostró una actitud crítica frente al gobierno priista, especialmente en el periodo de 1968. Sin embargo, después de 1989 cambió su posición a una más suave, incluso, aduladora. Paz describía a Salinas como el presidente que había logrado un sano equilibrio entre lo antiguo y lo moderno. Uno de los autores que expone de manera clara el posicionamiento político de Paz es Enrique González Rojo. Sobre todo, en su libro *Cuando el rey se hace cortesano*, donde comenta que uno de los objetivos de su ensayo es: “señalar desacuerdos, denunciar confusiones. Mostrar qué aspectos, por qué razones el rey [Paz] se hace cortesano”. Cfr. Enrique González Rojo, *Cuando el rey se hace cortesano*, p. 161.

³¹⁸ En el capítulo dos de este trabajo comentamos la respuesta de Sánchez Vázquez al hecho de que Paz equiparara el pensamiento de Marx con el proyecto de la URSS. Aquí, bien podemos señalar la crítica de Bolívar Echeverría a esta tesis de Paz, la cual consiste en subrayar que el desarrollo del socialismo de la URSS tenía como finalidad la acumulación del capital, su forma de propiedad fue colectiva pero administrada por el Estado, con lo cual éste tomaba la forma de propiedad privada. Con ello, Echeverría deducía que dicho socialismo no fue realmente un proyecto distinto al capitalismo sino semejante. Entonces, el derrumbe del socialismo -al ser una copia del capitalismo- había dejado vacío el lugar que usurpó al proyecto socialista y lo había dejado fértil para que en él se realizara un verdadero socialismo. “El derrumbe del “socialismo real” [...] ha borrado del mapa de la historia viva a las entidades sociopolíticas que de manera tan defectuosa ocupaban el lugar histórico del socialismo. Lo que no ha podido borrar es ese lugar en cuanto tal. Por el contrario, al expulsar de él a sus ocupantes inadecuados [...] le ha devuelto su calidad de terreno fértil para la utopía”. Bolívar Echeverría, *Ilusiones de la modernidad*, p. 197.

³¹⁹ Enrique González Rojo hace esta observación del estilo literario de Paz. La analogía le sirve a Paz para construir un discurso “bonito” pero que al generalizar demasiado pierde los matices o las particularidades, convirtiendo el contenido en argumentos falsos. Enrique González Rojo, *Cuando el rey se hace cortesano*.

escuchen bien pero que lamentablemente carecen de una solidez argumentativa o de cierta verdad.

El Premio Nobel también se dio el lujo de borrar la distinción entre ser de izquierda o de derecha porque ambos “se han vuelto flotantes y nadie sabe su significado real”.³²⁰ Pero, el hecho que Paz no entienda la diferencia ni el significado no quiere decir que no exista. La importancia de hacer una distinción entre ellos radica en que se trata de dos proyectos diferentes de vivir la modernidad capitalista. Mientras la derecha se identifica con él, o sin hacerlo consciente, lo afirma en su comportamiento cotidiano, se inmiscuye en el mercado, desea el camino a la modernización, la que entiende como el desarrollo de la técnica y de la razón, aumento de la productividad y del carácter competitivo de la producción hasta la transformación política del país a una democracia que fortalece la ilusión de que los ciudadanos con su voto toman las decisiones de su organización política, siendo que en realidad tales decisiones no sólo están limitadas a un marco específico, sino que en muchos casos son determinados por la industria cultural. La izquierda, en cambio, es realmente oponente a dicho modelo. Resiste y se niega en aceptar afirmativamente las contradicciones sociales que genera la producción capitalista. Dentro del ala de izquierda pueden existir diversos proyectos, culturas, actitudes, intenciones o valores; pero tienen en común una postura anticapitalista y la necesidad de buscar formas en que los sujetos ejerzan su politicidad, es decir, tomen las riendas de su vida. A estos últimos, Paz los llamaba despectivamente: los seguidores de la tradición o conservadores.

La finalidad de Paz no sólo era convencer a los mexicanos de que aceptaran la secuencia fatalista de la modernidad capitalista de su país, sino también incitarlos a que cedieran al plan nacional del salinismo, pues a su juicio, si realmente el país quería tener presencia mundial o existir debía ser moderno. Ser moderno para Paz consistía en la supuesta elección del sujeto (que en realidad habría que matizar: la capacidad del sujeto de someterse a los designios de un patriarca) para dirigir los acontecimientos históricos, con la misma libertad del mercado y de la empresa privada. Para Echeverría, más conciso y menos ambiguo, existen ciertos rasgos específicos que caracterizan la vida moderna en el capitalismo: 1) la fe en la técnica científica basada en la razón, 2) la confianza excesiva en el

³²⁰ Octavio Paz, *Pequeña crónica de grandes días*, p. 53.

sujeto independiente, capaz de tejer relaciones profanas entre ellos y la naturaleza, donde todo lo otro se vuelve mero instrumento de manipulación, 3) el individualismo que asienta al sujeto como átomo de la sociedad, incapaz de organizarse en beneficio de todos. Como tal, hay una tendencia a seguir los planes particulares y a omitir los generales, 4) el progresismo que implica la creencia de una historia lineal en la que el individuo siempre se dirigirá hacia lo aparentemente mejor, 5) la determinación de la ciudad como el lugar adecuado para el desarrollo humano, lo que implica, 6) la primacía de la política económica sobre otras formas de realizar lo político u organización social y toma de decisiones colectivas, 7) y si el economicismo predomina sobre lo político, entonces lo social quedara subsumido al perfeccionamiento del mercado.³²¹ Aquí, es importante tener presente dichas características. Sobre todo, cuando en el último apartado hablemos de la propuesta de Echeverría, esto es, de la modernidad postcapitalista.

1.1 Sobre el conflicto entre modernidad y tradición

¿Cómo aferrarse a lo tradicional si el vocabulario vital de la sociedad se modifica aceleradamente?
Monsiváis

En 1990 Octavio Paz publicó seis ensayos en el periódico *Excélsior* con el título: “Pequeña crónica de grandes días,” en ellos evaluó los cambios políticos y sociales de la URSS, de Europa y de México. Demeritó el movimiento comunista, sea el de Cuba, el de la URSS, el de México, sin distinguir los matices de cada grupo. Fortaleció cierta visión eurocéntrica cuando señaló que México debía seguir el modelo europeo de modernización por su bienestar. Dicha tesis presuponía tres cosas: 1) la concepción de una historia lineal: en la que existe una nación que debe fungir como modelo a seguir para las demás, sin importar la historia de las otras naciones ni la diversidad cultural, lingüística y social; 2) la suposición de que dicho modelo asegura una dirección progresista; 3) la idea de que la modernidad es siempre ascenso o un proceso de maduración. Sin embargo, en ese mismo ensayo, Paz matizó el concepto de modernidad y comentó que ésta no reniega de la tradición, sólo que la usa creativamente para manipular el pasado. Modernizar es adaptar e injertar. Salinas

³²¹ Aquí resumimos las 15 tesis de la modernidad capitalista de Bolívar Echeverría, las cuales pueden seguirse con mayor detenimiento en: *Las ilusiones de la modernidad*, pp. 149-151.

entiende bien dicho sentido -así lo refirió el ensayista-, pues la orienta e invita a la renovación. Ser moderno para Paz implica liberar al hombre a través del sistema democrático, del libre mercado y del desarrollo de la técnica e industria, en otras palabras, “abrirse” para cambiar el modelo educativo, político y cultural. Paz relacionó estrechamente modernidad, libertad y democracia.³²² Con ello, el ensayista dejó de lado la dicotomía entre modernidad y tradición para subrayar la necesidad de la primera,³²³ pues la segunda implica el regreso o la permanencia a las viejas formas precapitalistas. La modernización como copia de la civilización occidental implica un cierto avance y progreso, con lo que se omite el sometimiento de la diversidad cultural a un proyecto homogéneo y particular: el europeo.

Las preguntas que el Premio Nobel dejó de lado fueron: ¿Por qué la Comunidad Europea habría de ser el modelo de la historia, más aún, la dirigente de las comunidades americanas -que en su desarrollo social, político y económico-, no han coincidido con ella? ¿Por qué desear el modelo europeo cuando cada sociedad ha construido el suyo propio? El reduccionismo de Paz lo llevó a someter la diversidad de las culturas en América a un molde, aceptar pasivamente la subsunción de ellas al esquema capitalista sin importar si se mataban a los individuos, a sus culturas o a su lenguaje. Paz no criticó, se identificó con la realidad y la afirmó. En cambio, Echeverría dejó en claro la necesidad del respeto de la diversidad cultural en México, cómo cada cultura fue viviendo la modernidad y la hizo suya. Sobre todo, cuando se trató de una modernidad capitalista, que en tanto contenía las contradicciones económicas y sociales se presentó de modo ambivalente. Mientras que Paz practicó la afirmación como anulación e intentó infundir confianza en el progreso y en la técnica. Bolívar Echeverría vio que entre lo moderno y lo tradicional no hay una oposición, pues continuamente en la modernidad capitalista se van interrelacionando. En realidad, no existe una forma pura premoderna o semimoderna que no requiera de las formas capitalistas. Paz reduce la tradición a un carácter puro de conservación y lo opone

³²² “La experiencia de nuestro tiempo ha mostrado que el camino de la modernización pasa obligadamente por la democracia política; si China quiere ser moderna, tendrá que ser demócrata”. Cfr. Octavio Paz, *Pequeña crónica de grandes días*, p. 44

³²³ “[...] sólo hay dos posibles desenlaces en la crisis que hoy viven los países liberados del centro de Europa: el regreso a los estrechos nacionalismos, repetición a un tiempo sangrienta y monótona de los antiguos desastres, o la constitución de una Comunidad Europea ampliada, en la que participen todas las naciones del continente”. Cfr. *Ibidem*, p. 37.

falsamente al proceso creativo con el fin de demeritar al primero, dejarlo atrás, superarlo con el progreso y justificar así la fatalidad e importancia de la modernidad capitalista.

Aquí, habría de subrayar que este debate entre tradición y modernidad quedó reducido en esa década a dos polos: lo premoderno, atrasado o no civilizado frente a lo nuevo, el progreso y la técnica. Los ciudadanos tenían que inclinarse por uno o por el otro. Pocos fueron los escritores, entre ellos Bolívar Echeverría, que prefirieron ver los matices de cada uno sin pensar en una oposición. En este caso, la tradición no significaba el regreso a las formas pasadas o premodernas, sino que refería a la manera en que nuestros antepasados vivieron, nos heredaron formas de comportamiento y cómo éstas se han hecho parte de nuestra vida cotidiana, están presentes en nosotros, sea consciente o inconscientemente. La necesidad de la tradición o aferrarse a ella implicaba entonces no olvidar las luchas pasadas, tener presente la historia de las comunidades, la cual, no siempre ha sido progresiva ni lineal, la forma en que no dejaron someterse completamente y cómo salieron de ello a través de un proceso de creación o conformación de una nueva cultura.³²⁴ Quizá fue desde la comprensión de esta dinámica que Bolívar Echeverría atendió a la modernidad capitalista desde su ambivalencia: como choque entre dos historias o dos formas de vida ininterrumpida.

³²⁴ Sobre el tema de la tradición, nos parece importante subrayar los comentarios de Gandler. Sobre todo, a partir de su crítica a la teoría del reconocimiento de Honneth. Este último autor parece fortalecer una historia progresista, lo que a ojos de los primeros miembros de la Teoría Crítica, especialmente de Benjamin, sería objeto de análisis. Gandler enfatiza entonces la necesidad de retomar el sentido de la tradición como lo entendía Benjamin y no reducirlo a uno folklorista. Aquí recurrimos a la interpretación de Gandler al tema de la tradición en Benjamin porque creemos que es muy cercana a la concebida por Echeverría: La tradición “podría ser lo que Benjamin llama el “salto de tigre al pasado”, pero este salto no significa alejarse de la posibilidad de una sociedad radicalmente distinta a la existente y sus estructuras destructivas y represoras, sino “ese salto dialéctico [...] es la revolución como la comprendía Marx”. Ser revolucionario implicaría entonces la capacidad de recordarse, de ver y aprender de las generaciones pasadas, de sus experiencias y tradiciones, por el contrario, la simple fijación en las supuestas “modernizaciones”, nos cierra el camino a este salto del tigre”. Stefan Gandler, *El discreto encanto de la modernidad*, p. 103.

1.2 Modernidad capitalista como proceso ambivalente

Todo documento de cultura es también, simultáneamente, un documento de barbarie
Benjamin

En la exposición del proceso de producción y consumo capitalista que llevó a cabo Marx en su obra el *Capital*, subrayó la contradicción³²⁵ entre el proceso de trabajo en su forma natural y el proceso de valorización. En otras palabras, el sentido natural se encuentra sometido permanentemente a la valorización del valor, genera una dinámica que consiste en que en tanto más crece la riqueza para un grupo minoritario más se extiende la masa de explotados y marginados, a mayor desarrollo de la técnica ésta se vuelve instrumento de dominio sobre el hombre y sobre la naturaleza. Se produce más, pero se crea una escasez artificial para efectos de la acumulación capitalista. Esto genera comportamientos contrapuestos o ambivalentes: fascina con su promesa de libertad, al mismo tiempo que resultan insoportables sus efectos genocidas. Por ello, resulta difícil elogiar o denunciar en su conjunto las consecuencias del trabajo concreto, de la forma natural y de la especialización de la segunda técnica o las secuelas del proceso de trabajo abstracto, la valorización del valor y la instrumentalización de la técnica. Incluso, ambos lados no están escindidos ni puede verse dónde inicia uno y termina el otro. Se encuentran en una interrelación constante, refuncionalizándose como si se tratara de una mezcla siempre homogénea.

Bolívar Echeverría -quien abordó a lo largo de su vida y desde diversos ángulos el tema de la modernidad, desde sus primeros escritos como *Ilusiones de la modernidad*, *La modernidad de lo barroco*, pasando por el Seminario Universitario *La Modernidad: versiones y dimensiones* en la UNAM, hasta una de sus últimas obras, *La americanización de la*

³²⁵ Marx lo aclara también cuando distingue entre la subsunción formal y real: “mediante la cual un proceso formal de producción de plusvalor y acumulación de capital subsume o subordina a un proceso real de transformación de la naturaleza y restauración del cuerpo social. Subsunción o subordinación que, por lo demás, presentaría dos niveles o estados diferentes, de acuerdo con el grado y tipo de su efecto donador de forma: el primero, “formal”, en el que el modo capitalista, interiorizado ya por la sociedad, sólo cambia las condiciones de propiedad del proceso de producción/consumo y afecta todavía desde afuera a los equilibrios cualitativos tradicionales entre el sistema de necesidades de consumo y el sistema de capacidades de producción; y el segundo, “real” o substancial, en el que la interiorización social de ese modo, al penetrar hasta la estructura técnica del proceso de producción/consumo, desquicia desde su interior a la propia dialéctica entre necesidades y capacidades”. Marx, *Capital*, p. 145.

modernidad- subrayó la ambivalencia del hecho capitalista,³²⁶ distinguió así entre modernidad y modernidad capitalista. Entendió la modernidad como una modalidad civilizatoria de la historia europea de larga duración, aparecida desde los siglos XI y XIII, que ha hecho pasar la actividad del ser humano a un orden superior, a un horizonte de posibilidades de dar y recibir formas, pues instala al hombre en la jerarquía del mito fundacional (a partir de aquí se comprende el desarrollo del humanismo, e incluso, el mito revolucionario que pone al hombre en el primer plano o en el centro de la sociedad con la voz y mando de poder hacer lo que quiera) y domina sobre otros principios no modernos o premodernos, pero que no los anula ni sustituye por completo. Incluso, parece imposible separar los rasgos de la vida civilizada de la vida moderna.³²⁷ El proyecto profundo de esta modernidad está basado en la abundancia y en la emancipación.

En el libro *¿Qué es la modernidad?* Echeverría comenta que la modernidad está constituida por el juego de dos niveles: uno en potencia y otro en acto o que hace efectiva su configuración.³²⁸ Lo que está como posibilidad es el proyecto moderno de irrumpir una era para fundar otra y el sentido de autonomía de los individuos. Lo que está en acto es la forma capitalista, junto con su carácter premoderno o antediluviano presentes desde la época

³²⁶ “Dos lógicas contradictorias entre sí rigen la construcción de moderno mundo de la vida: la lógica de la forma concreta o “natural” del proceso de producción/consumo de la riqueza social, en un nivel, y la lógica de la valorización del valor, en otro. Esta contradicción, en sí misma insoportable, constituye el hecho capitalista [...]”. Cfr. Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 90.

³²⁷ “La modernidad, que fue una modalidad de la civilización humana, por la que ésta optó en un determinado momento de su historia, ha dejado de ser sólo eso, una modificación en principio reversible de ella, y ha pasado a formar parte de su esencia. Sin modernidad, la civilización en cuanto tal se ha vuelto ya inconsistente”. *Ibidem*, p. 34.

³²⁸ Aquí, es importante comentar que Echeverría introduce una característica peculiar en la concepción de la modernidad casi al final de su vida. Por ejemplo, en *La americanización de la modernidad* menciona que la historia de la civilización moderna capitalista se bifurca a partir del siglo XVII en una línea europea y una línea norteamericana. Ambas recomponen el mundo de la vida y los esquemas del comportamiento humano adecuándolos al modo capitalista. Pero, la primera sigue una dirección lenta que obliga a la forma de valor capitalista a contemporizar con una vigencia múltiple y compleja de formas naturales o concretas de la vida, unas premodernas y otras protomodernas. La segunda es prolongación de la modernidad noreuropea, viene a culminar una socialidad dotada de un ethos que la vuelva capaz de dar una respuesta positiva, realista al espíritu del capitalismo. Hacer al ser humano capaz de ser funcional con la acción que subsume la vida humana al capital. Hacer una humanidad que demuestre cierta definición ético-antropológica como característica básica de su comportamiento y apariencia. Dio pauta a la *blanquitud*: no basta con ser moderno-capitalista, hay que parecerlo también. La creatividad está congelada en la inercia o en la repetición. Trae una ruptura con el pasado premoderno, una eliminación sistemática dentro de la vida cotidiana, de la competencia entre las múltiples propuestas de vida o los distintos ethe posibles dentro de la modernidad capitalista; tiende a asegurar el monopolio del modo de ser capitalista para el ethos realista. Bolívar Echeverría, *La americanización de la modernidad*, pp. 27-35.

homérica, como la usura, el comercio, la circulación mercantil, etc. Pero que sólo han logrado realizarse o actualizarse en Europa durante el siglo XVI con el desarrollo de la técnica, que alcanzaron un nivel mayor con la Revolución Industrial y la forma de producción y consumo capitalista. La modernidad se ha actualizado a través del capitalismo, es cuando se habla de la modernidad capitalista, específicamente cuando el capital abandona su forma antediluviana y adquiere la de capital productivo. Esta concepción de la modernidad y de la modernidad capitalista le permiten al autor: 1) evadir el sentido moderno progresista que siguió Marx cuando pensó en el despliegue de una modernidad capitalista seguida de una precapitalista, 2) distinguir la modernidad del capitalismo como dos proyectos antagónicos y cómo el segundo constantemente la refuncionaliza, inhibiendo su posibilidad de emancipación, 3) atender -ante la afinidad y hostilidad que genera la modernidad capitalista- a la posibilidad de una modernidad postcapitalista, en tanto la modernidad como hecho histórico de larga duración ha acogido al capitalismo. Como tal, éste no es esencial a ella y constantemente se presenta la posibilidad de un desprendimiento, 4) ver, distinto a Marx, cómo se configuran distintas modernidades o diferentes formas de vivir la modernidad en el capitalismo.

Echeverría observa que en la intersección de modernidad y civilización se han configurado distintas modernidades, las cuales, constantemente adquieren vida porque no pueden anular completamente su carácter premoderno. La modernidad es una modalidad civilizatoria que domina sobre otros principios no modernos o premodernos con los que se topa, sin embargo, está lejos de haberlos anulado, enterrado y sustituido. “La modernidad se presenta como un intento que está siempre en trance de vencer sobre ellos, pero como un intento que no llega a cumplirse plenamente, que debe mantenerse en cuanto tal, y que tiene por tanto que coexistir con las estructuraciones tradicionales de ese mundo social”.³²⁹ Sin embargo, sólo una ha prevalecido y sometido a las otras. Se trata de la modernidad propia de la civilización europea, esto es, la modernidad capitalista. Si capitalismo es la forma específica en que se reproduce la vida económica del ser humano después del siglo XVI, supeditado a la producción, circulación y consumo de mercancías en el contexto de subsumir la forma natural por la valorización del valor, entonces, la modernidad capitalista

³²⁹ Bolívar Echeverría, *¿Qué es la modernidad?*, p. 12.

tiene un alcance totalitario, dominio monopólico que pasa de alimentar la renta de la tierra a la renta de la tecnología, interioriza el modo de producir y consumir la riqueza en la composición del campo instrumental, configurando el trabajo como proceso de explotación. Aunque -a reserva de exponerlo después con mayor detenimiento- dicha subsunción para el filósofo no es determinante.

En un ensayo anterior: “Modernidad y capitalismo”,³³⁰ Echeverría comenta que existen síntomas que manifiestan lo moderno capitalista. Por ejemplo: la confianza en una técnica científica que modifica la manera en que el hombre se relaciona con lo otro, especialmente con la naturaleza. La nueva relación que se da entre ellos es de dominio o de conquista, por eso la llama, profana.³³¹ El hombre no reconoce ni respeta lo natural, se siente con el derecho de transgredirlo. Esta misma aceptación de la técnica como principio genera una tendencia progresista o de ascenso y ubica geográficamente a la modernidad capitalista en las grandes urbes, centros que concentran el flujo del capital, del comercio y de las grandes industrias o los grandes *buisness*. Otro síntoma es la secularización de lo político, esto es, si una de las necesidades de los seres humanos es organizarse para formar una comunidad de acuerdos y de respeto, en la modernidad capitalista este sentido político de los individuos se rompe, en su lugar se han construido estructuras o instituciones que supuestamente apelan por una organización colectiva pero que en realidad someten a los sujetos a la lógica del mercado. Lo colectivo pasa a un segundo plano y se instala un igualitarismo abstracto e indiferente. El sentido necesario de lo político se vuelve civil.

Sin embargo, la modernidad capitalista no es planar, sino ambivalente: continua y discontinua, positiva y negativa. Lucha y contradicción. “La modernidad capitalista es una actualización de la tendencia de la modernidad a la abundancia y la emancipación, pero es al mismo tiempo un autosabotaje de esa actualización que termina por descalificarla en

³³⁰ Carlos Aguirre es uno de los autores que analiza las diversas facetas de redacción de este ensayo. Incluso ha distinguido puntualmente las diferencias. Echeverría lo publicó por primera vez en 1987 en los cuadernillos de la DEP de la Facultad de Economía, después en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, No.11 con el título “Un concepto de modernidad.” Posteriormente apareció en *Cuadernos Políticos*, número 58, octubre-diciembre de 1989 como “Quince tesis sobre modernidad y capitalismo” y en el libro *Las ilusiones de la modernidad, en el cual, el artículo se intitula: “Modernidad y capitalismo (15 tesis).”* Nosotros nos basamos en este último. Cfr. Carlos Aguirre, Introducción en *Discurso crítico y modernidad*.

³³¹ Entre los múltiples ejemplos que la realidad nos muestra sobre el desarrollo de la técnica científica en la modernidad capitalista, direccionada por la valorización del valor y que supone una relación de dominio del hombre a la naturaleza, podría ser el extractivismo. El hombre no le retribuye a la naturaleza algo para que ésta pueda renovarse, lo único que ocasiona es el agotamiento de suelo y la deforestación.

cuanto tal".³³² Libera e independiza a los hombres. Promueve la expansión urbana, los descubrimientos, la creación de los estados naciones. Pero simultáneamente los sujeta a nuevas formas más represoras. Un ejemplo de esto podría visibilizarse en la novela de la *Pianista* de Elfriede Jelinek, en la cual se narra la vida de una profesora de piano que ha podido llegar al conservatorio, interpretar las sonatas más bellas y dejar embelesado a su auditorio a costa de padecer el dominio de su madre, quien la ha obligado a tomar esa profesión y a llevar una vida reprimida. Las manos de la pianista Erika Kohut tienen la posibilidad de producir los sonidos más armónicos, así como mostrarnos las heridas que ella misma se ha ocasionado a consecuencia de sus miedos y frustraciones. La novela deja ver cómo en un solo momento puede convivir la belleza con el hastío, más aún, cómo la cultura es un documento de barbarie. Aquí, la modernidad capitalista es compatible con las formas más autoritarias y dictatoriales, su meta es la transformación de la forma natural a la forma valor.

El modo en que vive la sociedad no es la realización de un proyecto de vida generado por la comunidad de individuos sociales, como de todas maneras era el caso en los mundos precapitalistas, donde la politicidad se cumplía como religiosidad. La vida social se lleva a cabo como el cumplimiento de una necesidad impuesta sobre ella por el mundo de las mercancías capitalistas y la dinámica que le es inherente, la de la valorización del valor. Nada se produce, nada se consume, ninguna relación interindividual es posible en la sociedad de la época moderna si no es en virtud de su subordinación a la empresa histórica que asegura la explotación de un plusvalor en beneficio de la mercancía capitalista.³³³

El problema de la modernidad capitalista es que en ella la sociedad no realiza su proyecto de vida porque no puede ejercer su politicidad. Pareciera que vive controlada por el capital, así como lo estuvo Erika Kohut ante la mirada de su madre. Además, la modernidad capitalista proyecta su confianza en una cultura que enseña a vivir el progreso como aniquilación de la naturaleza o el goce sólo después del sacrificio. Hasta aquí, pareciera que Echeverría es muy cercano a Marx. Sin embargo, el filósofo mexicano-ecuatoriano se aleja del alemán cuando decide profundizar en el aspecto cultural, esto es, en el comportamiento espontáneo de las sociedades que deben vivir en el capitalismo. La modernidad capitalista deja sus huellas en la conducta de los seres humanos, pero éstos, en su carácter de configuradores, la van re-haciendo. Echeverría habla entonces de diferentes

³³² Bolívar Echeverría, *¿Qué es la modernidad?*, p. 29.

³³³ Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, p. 199.

modernidades, diversos modos en que se presenta el capitalismo o distintas posibilidades de presenciar el hecho capitalista -algo que Marx veía quizá sólo en una dirección. Echeverría, valiéndose de la distinción de Saussure entre lo sincrónico y lo diacrónico, comenta que siguiendo un eje sincrónico es posible visualizar la intensidad en que el modo capitalista subsume el proceso de reproducción de la riqueza social. El capitalismo modifica la economía de la sociedad sea en la circulación de los bienes producidos o en la esfera de la producción y/o consumo. En el otro eje, el diacrónico, alude a la manera en que a lo largo del tiempo se percibe cómo quedan sometidos los recursos naturales a la renta tecnológica.

Nos parece que lo que aquí le interesa a Echeverría es ver si en el proyecto profundo de modernidad existe alguna oportunidad de dejar de lado el sentido capitalista y la posibilidad de construir un proyecto alternativo: “averiguar otra vez en qué medida la utopía de una modernidad post-capitalista - ¿socialista? ¿comunista? ¿anarquista? - es todavía realizable”.³³⁴ No lo duda, puesto que, para él, con la neotécnica aparece la posibilidad de una redefinición de la relación entre lo humano y no humano, lo otro o la naturaleza. La segunda técnica o técnica lúdica³³⁵ es aquella que implica “la posibilidad de alterar radicalmente los principios básicos sobre los que se construyeron todas las formas que conoce la civilización humana (institucionales, políticas, sociales, estéticas) formas que se construyeron para vencer la naturaleza hostil, conquistarla y someterla. Con la neotécnica aparece la posibilidad de salir de esta guerra de exterminio entre hombre y naturaleza, traer una relación lúdica y desinteresada”.³³⁶ En otras palabras, se trata de hacer uso de una técnica que suponga una relación cordial con la naturaleza, que tome algo de ella y le regrese algo más para que pueda reproducirse. Se trata de evitar la esterilización de la tierra.³³⁷ Sin embargo, para explorar la posibilidad de ese proyecto, aún falta por

³³⁴ Bolívar Echeverría, *Ilusiones de la modernidad*, p. 144

³³⁵ Lewis Mumford, *Arte y técnica*, pp.175-202.

³³⁶ Bolívar Echeverría, *¿Qué es la modernidad?*, p. 47.

³³⁷ Aquí es interesante mencionar cómo la modernidad capitalista llega a confundir a sus individuos cuando hablan del respeto a la tierra, lo que más bien significaría un abuso a ella. El presidente de México, López Obrador, recientemente aprobó la construcción del Tren Maya que recorrerá la península de Yucatán y en su afán por mostrarse cercano a los pobladores del sur teatralizó el rito del “permiso” a la Tierra, tras declarar que él estaría supervisándola para que no afecte al ecosistema. Sin embargo, si realmente al presidente le interesara frenar el ecocidio y tuviera un posicionamiento anticapitalista no avalaría con ello el despojo, la venta de la tierra a empresas trasnacionales. Fomentaría también el empleo de una neotécnica que suponga el metabolismo entre hombre y naturaleza. Incluso, el término de *Tren Maya* es una falta de respeto para culturas antiguas que realmente mantuvieron un contacto más cercano con la naturaleza.

revisar algunos aspectos que hemos esbozado aquí: la relación entre el proceso de producción y consumo capitalista con el discurso semiótico, la encrucijada entre la modernidad capitalista y la civilización, la dimensión cultural, el mestizaje cultural, el ethos histórico, la necesidad de los mitos modernos y el lugar que tendría el fetichismo y la enajenación en una filosofía que aparentemente no toma en cuenta la ideología ni la crítica de la ideología.

VII. Praxis y signo

En el capítulo dos de este trabajo comentamos la diferencia que establece Sánchez Vázquez entre práctica y praxis, la cual consiste en que la segunda contiene un sesgo reflexivo, epistemológico - político y la interrelación necesaria entre praxis y teoría. Asunto que era importante aclarar para el filósofo mexicano-español en el contexto en que se debatió la relación entre lo teórico y lo práctico. Sobre todo, ante la postura del positivismo que enfatizó el papel de la ciencia frente a la ideología. Echeverría reconoció tal distinción, pero no fue un punto nodal para el desarrollo de sus reflexiones, más bien, se centró en la práctica como producción, como aquel punto motriz o poiético que asegura la vitalidad del hombre. En tal proceso y producto está desplegado un significado cultural o estético. Pues, durante el proceso de trabajo el sujeto da forma a algo, codifica el producto, se inscribe en él una intención, un proyecto o un sueño, a través del cual, el sujeto mismo se realiza. Un poco más, configura también al sujeto que consumirá el producto. El bien vuelve a diseñar al sujeto.

Echeverría sigue de cerca a Marx cuando menciona la importancia de la producción en la organización de las sociedades, pues ésta permite el mantenimiento de su vida en términos físicos y políticos. De otra manera: el producto no sólo está hecho o está puesto ahí para consumirse de manera inmediata, en él está contenido el resultado de una proyección de múltiples sujetos. La proyección configura lo que posteriormente puede entenderse por dimensión cultural, pues va dando forma o significaciones a toda una historia de organización social. Bien puede decirse que la casa como un bien es un lugar para refugiarse, pero la forma en que esté configurada contendrá la idea de lo que una sociedad determinada en cierto contexto entienda por refugio. Aby Warburg, un historiador

de las culturas relató en su ensayo *El ritual de la serpiente* la manera en que los indios Pueblo diseñaban su hogar. Sobresalía que la puerta estuviera puesta en el techo, ya que con ello mejoraban su defensa ante el ataque de los enemigos. En ellos convivía una mezcla entre la construcción moderna de vivienda y la fortaleza cuyo modelo probablemente se remontaba a la prehistoria americana. Así sucederá con otros objetos prácticos, como la vestimenta, los ornamentos o con las armas para la guerra.³³⁸ Cada una de ellas es imagen de las relaciones sociales.

El sujeto está en un proceso permanente de ‘hacerse’ a sí mismo, intentando ‘hacer’ a los otros, dejándose ‘hacer’ por ellos. Es en este punto que Echeverría relaciona el proceso de reproducción social con el tema de la semiosis, pues el sujeto en tanto produce y consume objetos, produce y consume con ello significaciones.³³⁹ Producir es también comunicar, proponer a otro una señal, un valor de uso en la naturaleza o una figura. Consumir es interpretar, validar el valor de uso puesto por otro. Determinada figura será completamente distinta para cada grupo social, dependiente de una tradición y geografía. Lo material y lo semiótico son inseparables, incluso, puede decirse que el ser semiótico es un ser productivo y un sujeto político. El proceso de configuración o de organización social está relacionado con lo político. No es casual entonces que Echeverría vea la semiosis como la manera en que lo político predomina sobre el plano de lo meramente físico. Lo político - tomando la concepción de Aristóteles cuando distinguía al ser humano del animal porque el primero cumplía con su carácter de *zoon politikon* y retomando la noción de libertad de Sartre- refiere a la capacidad que tienen los individuos de configurarse a sí mismos y organizarse en sociedad, la posibilidad que tienen de asumir sus determinaciones y tomar

³³⁸ Aquí sería interesante reflexionar sobre la tendencia de nuestra civilización en fabricar y en emplear cada vez más productos de plástico, siendo que se trata de uno de los materiales más tóxicos al medio ambiente, por no mencionar cómo en el Océano Pacífico cada vez son más los hallazgos de grandes islas de basura. Interesante también sería la observación de que en la modernidad capitalista se crean contradicciones que no excluyen su forma social, esto es, frente a la contaminación ambiental cada vez más evidente, se producen productos orgánicos que están libres de pesticidas y que buscan aparentemente una forma de vida más sana, decimos aparentemente porque al menos en Alemania por una fruta orgánica puesta a la venta, sean dos plátanos o tres manzanas, vienen en una envoltura de plástico para protegerlas de posibles contaminantes. El consumidor, al comprar esa fruta adquiere también basura o una envoltura que será uno de los principales enemigos del ambiente.

³³⁹ “El proceso de reproducción social es un proceso al que le es inherente la semiosis, la producción y el consumo de significaciones”. Cfr. Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 75. En otro apartado comenta también: “Es el carácter ‘político’ del animal humano lo que hace de él, inmediatamente, un ser ‘semiótico’” *Ibidem*, p. 74.

entre diversas opciones la “más comprometida” con la vida concreta de los otros o con la emancipación de la sociedad. Sólo que en una sociedad que se desarrolla dentro de la modernidad capitalista cada vez será menos la libertad que tiene de ejercer lo político. En su lugar, más bien se hablaría de la política. La política, para Echeverría, remite a las instituciones que fueron creadas por el Estado para mantener el orden de sus leyes, que en muchas ocasiones no coinciden con el interés o proyecto de los individuos concretos ni de las comunidades, sino que siguen la lógica de la valorización del valor y están ahí para someter o reintegrar a los individuos al modelo capitalista. Lo político, como lo explicaremos más adelante, es una manera en que los seres humanos siguen el sentido de su forma natural.

2. La forma natural social

En 1984 Echeverría publicó en *Cuadernos Políticos* un ensayo controvertido para los comentaristas del *Capital* porque se trataba de una nueva lectura al proceso de reproducción social que habría de situarse en paralelo a la producción de los signos lingüísticos. El ensayo “La forma natural de la reproducción social”, visto desde nuestra actualidad y más allá de dicho punto controversial, tiene una gran importancia porque en él están presentes diversos puntos que serán retomados en la obra posterior de Echeverría. Incluso, el autor presentó después este ensayo con breves modificaciones en 1998 en su libro: *Valor de uso y utopía* y tendrá también cierta secuencia con el libro *Definición de la cultura*, a propósito de la concepción que desarrollará en esta temática.³⁴⁰ Del ensayo es importante recuperar el significado de la forma natural de la vida social que incluye el valor de uso de los objetos con los que ella tiene que ver. Pero que refiere a la cualidad que adquiere un producto y posibilita su intercambio. Esta cualidad no está presente en el objeto práctico de manera fija ni le es inmanente, sino que ha sido dada durante el proceso

³⁴⁰ Marco Aurelio comenta que el ensayo “La forma natural de la reproducción social” no fue integrado en la recopilación del *Discurso crítico de Marx* porque Echeverría lo estaba reservando para su proyecto sobre la cultura. Esto cobra significado cuando se revisa entonces el texto de *Definición de la cultura*. Cfr. Marco Aurelio, “Sobre el concepto de ‘cultura política’ en Bolívar Echeverría” en *Íconos*, p. 34.

de producción y consumo o de organización de una sociedad en un contexto. En este sentido, se hablaría más bien de una forma social-natural.³⁴¹

La forma social-natural es resultado de un proceso largo de transnaturalización³⁴² del hombre, quien -en tanto se determina, ejerce su libertad y en referencia a los otros se reafirma- articula la producción junto con el consumo, transforma socialmente su entorno, crea nuevas maneras de producción, productos e instrumentos. Se reconfigura, haciendo de lo natural algo artificial en cumplimiento comunitario de la autonomía. Para Echeverría, la forma natural alude a la actividad y a la condición artificial de vivir del hombre, esto es, a la manera en que se ha organizado en un proceso metabólico con la naturaleza, con el fin de reproducirse y mantener la integridad del organismo singular en calidad de representante o ejemplar de la identidad de su especie. Dicho concepto está estrechamente relacionado con la esfera de la cultura. Pues ambos configuran constantemente la vida cotidiana de la sociedad. No se puede separar la naturaleza externa de la influencia humana ejercida sobre ella, esto es, de la cultura, de los productos del hombre: de los objetos hechos, de la manera en que se han realizado, del proceso, de la técnica empleada, de lo que se tiene como consecuencia.

³⁴¹ Sobre este término, Echeverría aclara en un ensayo la importancia de la forma social-natural: “lo que aprecio más en el discurso crítico de Marx es su alusión a la “forma social-natural” del proceso de reproducción social, el modo en que cuenta con ella en su reconstrucción teórico-crítica del modo de producción capitalista. Me parece que éste es el concepto filosófico más básico o fundamental de Marx; sin él, el concepto de enajenación capitalista, que es su concepto central, queda en el aire. La “forma natural” que sólo puede ser descrita a partir de los lapsus de lo que existe, de lo establecido, de lo dado, en lo que ella está, pero irreconocible, deformada por su condición de sometida y reprimida. Esto me parece lo importante de él, es decir, la idea de que existe algo así como una forma natural que está siendo reprimida, subsumida, deformada por la forma establecida del mundo moderno capitalista, en la que ella está, pero sólo supuesta, tal vez indocumentable en términos empíricos, pero claramente reconocible a la vista de un discurso crítico”. Bolívar Echeverría, *¿Qué es la modernidad?*, pp. 48, 49.

³⁴² Refiere a la vida concreta que se transforma en vida humana. De ahí que Echeverría también emplee el concepto de hominización. Sobre ello comenta: “lo humano, siendo por esencia “artificial”, no-natural, es decir, contingente, autofundado, debe siempre construir sus formas en un acto de “trascendencia de lo otro” o de “tras-naturalización”, acto que hace de ellas formas construidas a partir de proto-formas que se encuentran en la naturaleza, las mismas que, “negadas determinantemente”, permanecen en ellas en calidad de substancia suya. Es esta “transnaturalización” -y no “naturalidad”- que constituye a las formas actuales, la que, mantiene en ellas, incluso después de milenios de acumulación histórica civilizada, que las hace parecer arbitrarias, y por más elaboradas y artificiosas que puedan ser (formas de otras formas de otras formas...), un sutil nexo casi imperceptible con los actos arcaicos de transnaturalización que fundaron las formas básicas de las múltiples maneras de ser humano, las simbolizaciones elementales de las múltiples lenguas naturales”. (Texto inédito) Bolívar Echeverría, “La forma natural” en *Enciclopedia electrónica de la filosofía mexicana*, p. 1.

La forma natural no puede reducirse a una naturaleza externa, es el carácter propio de los objetos de trabajo, de los medios de trabajo. Si bien, la cultura es el resultado de la manera en que el hombre, junto con otros, se relacionan entre sí, con la naturaleza y dan significado a las cosas. La transforman, organizan la producción, distribución, circulación y consumo de la riqueza concreta, a la vez, la naturaleza modifica al ser humano, la relación con él y entre él con otros. La cultura adquiere el carácter de artificialidad o segunda naturaleza y está presente en el instrumento, en el comportamiento cotidiano, en la prenda, en la lengua, en la comida. Cada uno de esos productos contiene una relación entre los hombres, una forma de organización, una manera de asumir la vida y vivirla en relación con lo otro.

Es importante subrayar aquí que Echeverría retoma la noción de identidad cultural, pero ésta no refiere a un núcleo esencial permanente o configuración que cohesiona a un grupo determinado, sino que remite a una coherencia interna formal que se caracteriza por ser transitoria de un sujeto histórico de consistencia evanescente.³⁴³ Podría decirse incluso que la identidad es resultado de las tradiciones sociales que han ido desarrollándose en una historia de larga duración, que han sido heredadas a los individuos que, como una huella, en cada momento está siendo refuncionalizada en el presente por ellos como particulares y como colectivo. Este código que ha sido resultado de una forma histórico social grupal no permanece, es siempre evanescente. Con esto, nos da la impresión que Echeverría intenta hablar de la dimensión cultural que se da en la encrucijada del desarrollo de las sociedades en su despliegue histórico y a la vez cómo cada sociedad concreta termina por particularizar su forma de vida.³⁴⁴ La identidad es una consistencia evanescente que contiene un carácter contradictorio. Esta forma de comprender la identidad, ligada a la forma natural ha suscitado un par de críticas por algunos investigadores. Sobresale aquella que reduce dicha concepción a su carácter ontológico, esto es, se ha entendido que la forma

³⁴³ “la identidad es un hecho formal, el compromiso concreto de un sujeto consigo mismo que sólo se constituye como tal precisamente en torno a él; un hecho formal que sólo puede permanecer en la medida en que está siendo reconfirmado, ya sea día a día o en ocasiones extraordinarias, es decir, en la medida en que está siendo transformado a lo largo de la historia”. Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 150.

³⁴⁴ “como una peculiar configuración transitoria de la subcodificación que vuelve usable, “hablable”, dicho código-, entonces, esa “identidad” puede mostrarse también como una realidad evanescente, como una entidad histórica que, al mismo tiempo que determina los comportamientos de los sujetos que la usan o “hablan”, está siendo hecha, transformada, modificada por ellos”. Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 31.

natural para Echeverría es algo dado, semejante a una substancia primigenia de orden metafísico o naturaleza externa premoderna. Concluyendo con ello, que, si Echeverría concibe el valor de uso como la existencia de una esencia humana transhistórica, negaría con ello la posibilidad de repensar una teoría de la organización revolucionaria.³⁴⁵ Sin embargo, nada más lejano que entender la forma natural como algo dado o esencial.

Ante ello, más bien habría que ver cómo el filósofo ecuatoriano-mexicano amplía el contenido del valor de uso, no lo entiende sólo –como Marx- dentro de la Economía Política o dentro del proceso de producción,³⁴⁶ más bien, habla de la forma natural que presupone la relación de la producción y el consumo en la semiosis, es decir, cómo una sociedad a lo largo de la historia le ha dado figura a algo, cómo a partir de ello se ha reconfigurado culturalmente la sociedad. Echeverría hace una analogía entre el proceso de producción y el proceso de comunicación, sin dejar de hacer a un lado la relación entre el hombre y la naturaleza en la modernidad capitalista.

2.1 El metabolismo entre hombre y naturaleza

En el primer capítulo de este trabajo dedicado a Marx esbozamos la importancia del proceso de producción y consumo que siguen los seres humanos para continuar el desarrollo de su vida como seres sociales. Incluso, mencionamos que en la forma de circulación simple, el hombre al producir un objeto, no sólo transforma la naturaleza o crea un artefacto, sino que en él se realiza a sí mismo cuando el objeto (*Gegenstand*) vuelve a configurarlo y almacena la señal de un sujeto en potencia o de sujeto determinado que lo

³⁴⁵ Alfonso Galileo realiza esta crítica: “Si se intenta aprender la naturaleza de la sociedad capitalista únicamente a través de la mercancía simple surge lo que Bolívar Echeverría ha llamado ‘el problema de la naturalidad de las formas sociales y las definiciones del valor de uso’, es decir, que las categorías valor de uso y trabajo concreto de la teoría del valor de Marx implican la idea de una esencia trans-histórica y supra-étnica dominada, y por tanto, negada por el valor que se autovaloriza. [...] lo cual es problemático en dos sentidos. Primero, toda esencia como fundamento unifica la realidad, la hace idéntica detrás del fenómeno y por lo tanto es totalizadora [...]”. Alfonso Galileo, “Trabajo concreto y valor de uso ¿Ontología o especificidad histórica?” en *Bajo el volcán*, p. 55.

³⁴⁶ Stefan Gandler hace esta observación: “La limitación marxiana al referirse el valor de uso, la forma natural de la mercancía, en forma sistemática sólo en conexión con el análisis de la producción del valor, es por un lado una genuflexión ante la Economía Política clásica investigada en el presente, pero a la vez, y en el mismo sentido, esta limitación teórica no es otra cosa que la reproducción de la plena subordinación del valor de uso al valor, existente realmente en el modo capitalista de producción”. Cfr. Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, p. 308.

consumirá.³⁴⁷ Tanto Marx como Echeverría tienen en cuenta que puede distinguirse a los objetos prácticos en dos sentidos: 1) El objeto que ha resultado de una acción específica del sujeto de trabajo concreto y es destinado a un consumo inmediato. Aquí se refieren a cualquier bien que realice su fin en el consumo. Por ejemplo: la leche. 2) Los objetos, cuyo valor de uso no está dirigido al consumo directo sino indirecto o intermedio, se integran como parte o aspecto de utilidad de sucesivos objetos de disfrute indirecto. Por ejemplo: la materia prima o los medios de producción, como el extractor, cuya utilidad técnica consiste en el proceso producción no de un objeto particular sino de todo un género o clase de objetos satisfactorios de necesidades.

En cada uno de estos objetos el hombre se realiza y codifica a otro sujeto -aunque cierto es que en la circulación capitalista cada vez más la valorización del valor va subsumiendo la forma natural hasta impedir el goce y realización de los sujetos en comunidad. En otras palabras, en el proceso de reproducción social en la situación precapitalista, sigue una estructura simple, obedece al condicionamiento natural e histórico de la sociedad. Existe una necesidad de organizarse políticamente, una organización de convivencia. Con base en ello, se organizan las actividades laborales y de disfrute, se definen las relaciones de propiedad, se distribuye el objeto de riqueza social, se dan ciertos medios de producción y bienes de goce. En cambio, en el proceso de vida social en su forma valor, aquello que da movimiento al proceso es la valorización del valor o el productivismo abstracto, mismo que va impidiendo que los individuos tomen sus propias decisiones sobre la forma en que los productos se producirán y consumirán o la distribución y circulación de éstos. Pues la misma producción de mercancías dirige la dinámica social.

Hasta este punto Echeverría sigue cercanamente a Marx. Pero se distancia cuando toca el tema del metabolismo entre hombre y naturaleza, el cual radica en una diferencia y en un matiz. Sobre la diferencia: Echeverría comenta que cuando el sujeto -a través de la fuerza de trabajo y los medios de producción que emplea- produce algo, se establece una relación entre él y la naturaleza de dos niveles: sea de sucesión, y al mismo tiempo, de

³⁴⁷ “La existencia social implica un proceso constante de metabolismo o intercambio de materias entre la forma de lo humano y la forma de lo puramente natural. El ser humano, cuya forma elemental le viene de la naturaleza, transforma a la naturaleza; transformación que, aceptada a su modo por la naturaleza, es devuelta por ella al ser humano, transformándolo de nuevo”. Cfr. Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 47.

simultaneidad.³⁴⁸ Esta observación le permite a Echeverría saltar los senderos del progresismo moderno por el cual Hobsbawm lanzó su crítica a Marx y entender que en la modernidad capitalista constantemente se crean formas premodernas o modernas en las diferentes sociedades de acuerdo con el uso que ellas le den a los objetos. Pues no se trata de que primero haya existido lo premoderno y que éste haya sucumbido con el desarrollo del capitalismo, sino que sucesiva y simultáneamente se están interrelacionando formas premodernas y modernas. Sobre el matiz: Echeverría subraya la alteración que los seres humanos hacen de la materia prima, lo que refiere a una actividad que va más allá de la reproducción física del organismo humano. Por eso le llama artificial o segunda naturaleza, la cual, toma una figura distinta y es realizada en una duración diversa.

El objeto es resultado del cumplimiento de una meta o proyecto de una sociedad. Pero también, al ser promesa de la satisfacción de una necesidad y al recodificar la manera en que el sujeto lo disfrutará o la refuncionalización que éste le dará, los consumidores alterarán nuevamente la naturaleza. El ser humano “parece estar en otra cosa”,³⁴⁹ a diferencia del animal, cuando cumple las funciones vitales. Lo que subraya Echeverría de esas alteraciones, que lo distinguen al hombre del animal, no es su perfección sino su inconstancia. De ahí que estén presentes diversos tipos de alimentos. Con ello, diferentes maneras de consumirlos y de disfrutarlos. Por ejemplo, la existencia de una pluralidad de gastronomía y de las diferentes maneras de consumir algo. El pan no sólo satisface el hambre, es diferentemente sabroso. El sabor o la forma gustativa es una forma social-natural, cambia de configuración de una situación histórica concreta a otra, de un episodio de producción-disfrute a otro. Lo que le permite concluir al filósofo ecuatoriano-mexicano

³⁴⁸ “El proceso de reproducción social es, pues, siempre y en todo caso, la unidad de una acción del sujeto sobre la naturaleza y una reacción de ésta sobre él mediadas siempre, las dos, por otros elementos, los instrumentos y los objetos, los medios de la producción y del consumo. En ambas fases, tanto en la acción del sujeto como en la reacción de la naturaleza, el encuentro del sujeto con la naturaleza tiene lugar en dos niveles, que parecen corresponder a dos momentos de ese encuentro que en un cierto sentido serían sucesivos pero en otro simultáneos; primero, en el nivel propio de un momento “anterior” pero siempre presente y continuado en que el sujeto conforma o convierte a la naturaleza tanto en instrumento como en materia prima, y segundo, en el nivel propio del momento actual y pasajero en que la usa, conformada o convertida ya en instrumento y materia prima, y la transforma efectivamente. El sujeto se conecta así “dos veces” con lo otro (la naturaleza) en el presente en que se sirve de los medios de producción y consumo: primero, en un hecho de larga duración, cuando actúa sobre los instrumentos de trabajo y los de disfrute, y después, coyunturalmente, cuando lo hace sobre el objeto de trabajo y el de disfrute”. Cfr. Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 50.

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 59.

que el plano político (las diferentes formas que adquieren las cosas y la manera de consumirlas) domina sobre el económico.³⁵⁰

Bolívar Echeverría, en el proceso de reproducción social, subraya no el proceso, como lo hizo Marx, sino la forma en que cada grupo social lo consume y lo produce. No es que al subrayar esto se niegue el proceso o se opongan, sino que Echeverría precisa su enfoque en la dimensión cultural.³⁵¹ El hombre en el proceso de reproducción social construye la concreción de su socialidad -ubica a los miembros que lo componen de un sistema de relaciones de convivencia, instaura un compromiso o un equilibrio inestable entre un sistema definido de necesidades de disfrute y un sistema definido de capacidades de trabajo, reproduce su integridad física como organismo gregario-. En esa interacción compleja entre la fase productiva del trabajo y la fase consuntiva de disfrute se da el comportamiento reproductivo del ser social como *zoon politikon*. La politicidad del sujeto social refiere al proceso de trabajo o producción del sujeto social como proceso de realización de proyectos, a diferencia de lo que llegan a hacer los animales.

3. Politicidad vs política

En el proceso de producción y consumo surge en los individuos la necesidad de organizarse como sociedad. Primero desde un pequeño grupo, después hasta un sector más amplio. Esta amplitud que involucra diversos modos de vida, de creencias, de tradiciones y de procesos tiene que ver con el sentido político de los individuos que refiere a la necesidad de expresarse, tomar decisiones individuales y grupales con libertad. Pero esta forma de coordinación política ha sido interpretada en la modernidad capitalista por un amplio sector de la población como el tener que militar en un partido, pertenecer a alguna

³⁵⁰ Aquí es importante subrayar una de las críticas de Echeverría a los teóricos de la dependencia que consiste en señalar que su acercamiento a Marx es demasiado economicista, en tanto lo leen sólo desde la esfera económica. Para Echeverría, en cambio, es importante enfatizar el sentido político del discurso de Marx. Cfr. Bolívar Echeverría, *Sobre el 68*.

³⁵¹ “El hecho de esta biplanaridad físico-política de la vida humana, en la que el plano político domina sobre el físico, habla de un proceso de producción/consumo de cosas que está destinado a reproducir un “mundo de la vida” de consistencia cualitativa inestable: el mundo de un sujeto cuya identidad está siempre en el proceso de reconstituirse y para el cual la “armonización” perseguida por su sistema de necesidades/capacidades está siempre en cuestión. El hecho de que en las cosas lo más importante para él sea la forma de las mismas pone en evidencia que en el proceso de la reproducción humana lo esencial es el juego de la identidad”. Cfr. Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, pp. 59, 60.

institución o participar en la elección de sus dirigentes, sin cuestionar si realmente estos organismos pueden representar los intereses individuales y sociales. Echeverría distinguió en este punto el referente de lo político de la política. Más que juego de palabras, se puede rastrear el matiz que le asignó a cada concepto con la cercanía que tuvo a pensadores como Aristóteles y Max Weber.

El filósofo griego había subrayado que la diferencia específica del ser humano consiste en ser un animal político, esto es, el hombre al estar inmerso en una dimensión social cuenta con la capacidad de decidir sobre el tipo de convivencia que quiere llevar y busca formas para desarrollarse como individuo y como grupo. Lo político tiene que ver con la forma en que una sociedad organiza (a través de favores, deudas, culpas, castigos, premios; el tipo de reglas para una determinada falta, lo que se entienda por ésta, etc.) la riqueza, su distribución y consumo. Sin embargo, en esta sociedad capitalista, en la que predomina la riqueza abstracta y la valorización del valor, los ciudadanos, subsumidos a ella se ven como productores y consumidores de mercancías, como propietarios privados en una guerra de competencia de todos contra todos: Aliados o enemigos, socios o contrincantes, lo que les impide en cierta medida ejercer su sentido político.

En esta veta, Max Weber habló de la política como aquella forma que fortalece el poder de las instituciones, como partidos o el Estado, los cuales a la larga se encargan de coordinar las acciones de los individuos a través de las leyes. La política está estrechamente relacionada a una institución, desde ésta no sólo se toman las direcciones de cada sociedad, sino que se instauran normas de vida. Sin embargo, esta última forma está alejada de los verdaderos intereses singulares y colectivos, sólo está ahí con el fin de administrar las normas del mercado. Esta manera de ejercer la política se encuentra ejemplificada con claridad en la novela del *Proceso* de Kafka, cuando el señor K... de pronto se levanta un día y se entera de que está arrestado sin conocer la causa, sólo se le informa que debe preparar su absolución. En ese momento, el señor K... -quien ejemplifica la vida de cualquier ciudadano- vive en una atmósfera oscura, de caos indescifrable, de absurdos donde la única claridad es la lejanía entre las leyes y los individuos y, cómo las primeras han sido impuestas arbitrariamente, sin tener en cuenta la formación ni el desarrollo de cada uno. Esta condición dada muestra la manera en que opera la política, ligada más a la máquina

burocrática, que exige el sacrificio de la propia existencia. Así, sus organismos no tienen la finalidad de ejercer funciones en beneficio de los ciudadanos, sino solamente de disciplinarlos.

La política, comenta Echeverría cercano a Weber, se homologa con los intereses del capital y no con los del individuo. La política “llega a imponer en la vida estatal una reducción de horizonte según la cual la preocupación por la vida de la comunidad coincide con la preocupación por la acumulación de los capitales de los principales capitalistas y por su coda, el mantenimiento de la propiedad privada de todos los demás”.³⁵² El problema es que el discurso moderno dominante pone esta cultura política de la realidad histórico-social como síntesis de lo político, siendo que este último responde al carácter natural de los individuos para tomar decisiones sobre su entorno de acuerdo con su coyuntura. Confunde a ambas y lo político queda subsumido a la política, omite que puedan existir otras maneras de instituir la comunidad, de regular y redefinir la producción y el consumo, la organización de las ciudades, la relación entre el campo y la ciudad, la convivencia de una sociedad dentro de su presente y abierta a su futuro. Idea conectada con una preocupación propiamente política por el bien común.

La necesidad entonces que tienen los individuos de ejercer su sentido político o politicidad puede empobrecerse si se reduce a la política de lo estatal. Sobre todo, porque en este punto quedaría confundida la sujetividad comunitaria con la del capital. Es indispensable, para Echeverría, pasar el cepillo a contrapelo al papel que juegan las instituciones en una sociedad porque éstas cristalizan las relaciones sociales, su convivencia, su socialidad y su proceso de transnaturalización.³⁵³ Las relaciones naturales están subsumidas y refuncionalizadas por la racionalidad mercantil. Sin embargo, lo interesante es que lo político no queda completamente subsumido u olvidado, éste se encuentra presente en el tiempo cotidiano de la vida social e irrumpe de dos maneras diferentes: 1) en calidad de actividad política que prolonga ese tiempo extraordinario y hace de él una permanencia paralela en medio del tiempo cotidiano, 2) en el plano de lo

³⁵² Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p. 92.

³⁵³ “Una aproximación crítica a la cultura política no puede dejar de insistir en que la realización de lo político por la vía de la actividad especialmente política tiene necesariamente que ver, sin excepción, con todas estas instituciones concretizadoras de la socialidad, instituciones que pertenecen a órdenes muy diferentes”. Cfr. *Ibidem*, p. 82.

imaginario, como un trabajo que reactualiza el replanteamiento y la reinstauración de la forma social en cuanto tal, su interrupción y reanudación, su fundación y re-fundación.

En el ensayo que lleva por título “1989,” Echeverría ve,³⁵⁴ que a pesar de que el socialismo de la URSS se haya mimetizado en la práctica y en el discurso, se ha afirmado una alternativa crítica a la modernidad capitalista, ha compartido con ésta una serie de premisas que a lo largo de este siglo se han revelado como insostenibles. Entonces, Echeverría desde aquí muestra su inquietud o diferencia entre la política y lo político, presente en sus preguntas: “1) ¿es realmente posible en la vida política el tipo de soberanía del discurso o de predominio de razón que presupone en ella la modernidad? 2) ¿la toma de decisiones es realmente la “puesta en práctica” de unos principios teóricos-ideológicos “introducidos desde fuera” en la formación de la opinión pública?, ¿o es necesario reconocer que tanto en ésta como en la institución de la voluntad política de la “relación entre teoría y práctica” sigue caminos que se encuentran obstruidos sistemáticamente por la modernidad capitalista? 3) ¿Puede la dimensión de la política en la vida social particularizarse en calidad de “esfera autónoma” de lo político, sin negarse a sí misma? ¿Puede la voluntad política consagrada por la modernidad, la que se genera en la comunidad de los hombres propietarios o “sociedad civil” representar a los muchos tipos de voluntad política que están en juego en la vida social? ¿Cómo habría que imaginar una política capaz de ser la *lingua franca* de todos ellos?”³⁵⁵

4. La reproducción social y la dimensión semiótica

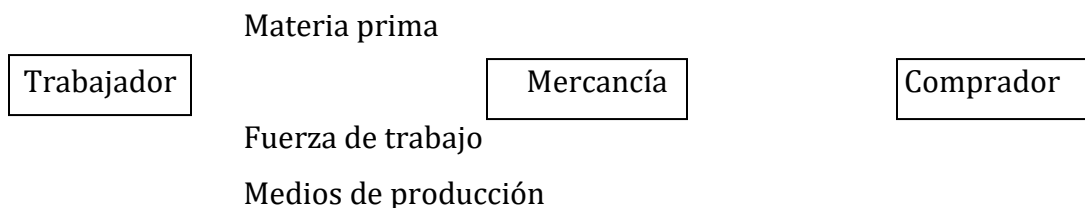
En el proceso de producción y consumo capitalista interfieren en general seis elementos: el trabajador, la materia prima o naturaleza externa, la fuerza de trabajo, los medios de producción, la mercancía y el comprador [Esquema 1]. Sin embargo, esta forma de

³⁵⁴ Aquí, no queremos pasar por alto la crítica que hace Stefan Gandler al ensayo de Echeverría “1989”, el cual pareciera ser un comentario tibio al socialismo de la URSS porque -argumenta Gandler- Echeverría deja de lado el sentido de la crítica a la ideología en tanto le interesa subrayar la diversidad de las formas sociales dentro de la enajenación de la modernidad capitalista. Cfr. Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México*. No queremos dejar esta crítica de lado porque creemos que efectivamente Echeverría no hace una crítica radical al socialismo soviético, como lo ve Gandler. Sin embargo, como hemos querido resaltar en este apartado, el ensayo de 1989 le sirve a Bolívar Echeverría para distinguir y problematizar lo político en la política. Las preguntas formuladas ahí contienen la simiente de un debate que aún no se ha realizado y del que tenemos la pretensión de continuar después.

³⁵⁵ Bolívar Echeverría, *Ilusiones de la modernidad*, p. 23.

producción y consumo capitalista que hemos resumido en el primer capítulo suele revisarse desde una lectura planar, esto es, el trabajador produce una mercancía haciendo uso de su fuerza, de las materias y de los instrumentos para que sea consumida por otro sujeto. Muchas veces entonces dejamos escapar los matices o el sentido doble que contiene cada uno de estos elementos. Por ejemplo, el consumidor bien puede ser un sujeto que goza del producto, pero también debe ser visto en su función de capitalista si éste vuelve a vender la mercancía o la renta para sacar de ella un tanto más. El proceso de trabajo y la mercancía contienen aspectos duales: abstracto y concreto. El medio de producción debe ser visto también a lado del instrumento de producción o de la herramienta. En este sentido, me parece que la importancia de la lectura de Echeverría a Marx radica en un primer momento: hacer un paralelismo de este proceso de reproducción social con el de la comunicación lingüística con el fin de omitir una lectura lineal, dar más herramientas para comprender la complejidad o la bidimensionalidad en que se tejen las relaciones sociales en la modernidad capitalista y abrir posibilidades concretas para el ejercicio de una politicidad.

Esquema. Proceso de producción y consumo capitalista para Marx



Para Marx, el hombre a través de su fuerza de trabajo y haciendo uso de los medios de producción transforma la naturaleza y crea un objeto con valor de uso, dispuesto a ser consumido por otros. Los sujetos le dan forma, lo cifran de cierta manera. Es en el proceso de producción y consumo capitalista que la mercancía en su forma valor termina por subsumir al sujeto, dejándole en condición de cosa. Pero en este punto, podríamos decir que Echeverría se detiene y pregunta: “¿Por qué la vida económica de los Estados latinoamericanos, después de más de cien años de dependencia y colaboración en el desarrollo del sistema capitalista, no ha llegado a ser absorbida por él ni ha podido tampoco

generar las condiciones para una reproducción autosustentable de la propia acumulación de capital?”³⁵⁶ Echeverría sospecha de la dinámica progresista de la modernidad capitalista, en especial, de que las diversas sociedades sigan la misma confianza en la precisión de la técnica que anula el azar y en la tarea de fundación del hombre que implica despojo y destrucción del espacio, la manera en que se emplean y consumen los productos no es ingenua ni arbitraria, sino que sigue una tradición y sentido específico. Los objetos contienen significaciones determinadas que han sido marcadas por el proceso productivo, pues en ese momento se ha asignado un valor de uso. Sin embargo, el consumidor interpretará ese valor de uso, lo validará o descifrará al mismo momento en que se dejará formar por él. En este nuevo esquema ya no se hablará exclusivamente de un productor como trabajador o de un consumidor como capitalista, sino de un comunicante y de un interpretante. ¿Qué pasaría entonces si el esquema de Marx se abre al campo del lenguaje, en el que se ha agregado el referente y el territorio común protosignificativo? ¿Cómo se daría tal paralelismo?

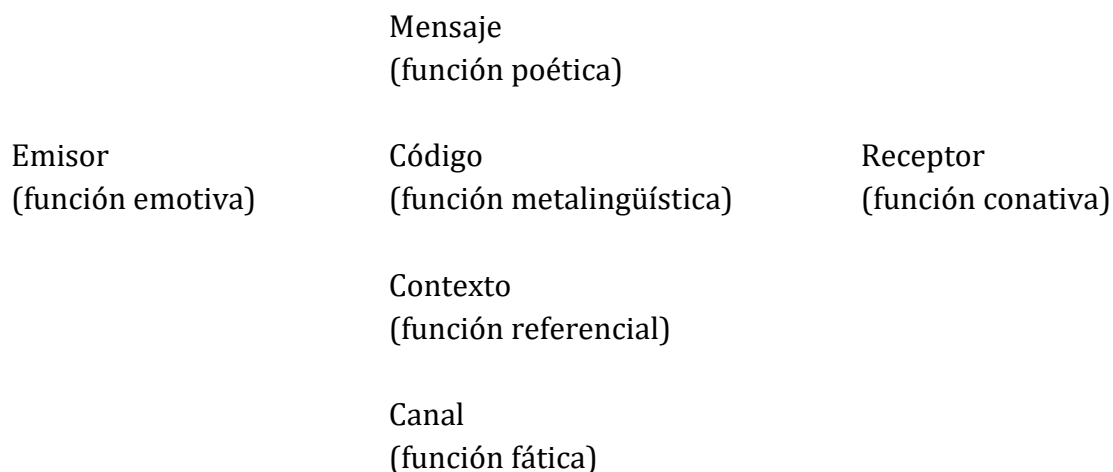
En este proceso, los bienes u objetos tienen un valor de uso o llevan un mensaje por quien lo produjo. Ese mensaje será descifrado por otro de acuerdo con un código o simbolización elemental y determinará la utilidad del valor de uso entre las infinitas posibilidades. De modo que, durante el consumo del objeto, se llevará a cabo la realización del hombre como autotransformación del sujeto: “La apropiación de la naturaleza por el sujeto social es simultáneamente una autotransformación del sujeto. Producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones. Producir es comunicar (*mitteilen*), proponer a otro un valor de uso de la naturaleza; consumir es interpretar (*auslegen*), validar ese valor de uso encontrado por otro. Apropiarse de la naturaleza es convertirla en significativa”.³⁵⁷ En un segundo momento, Echeverría señala que el proceso de producción y consumo de mercancías es un proceso de comunicación. Para exponerlo, el filósofo retoma el modelo del proceso de comunicación lingüística de cuatro autores realizando un cuádruple salto, que va de la propuesta del lingüista Roman Jakobson en sus *Ensayos de lingüística general* (1960), pasando por Ferdinand de Saussure en su *Curso de lingüística general*, por Louis Hjelmslev en *Ensayos lingüísticos* hasta Eugenio Coseriu en *Sincronía, diacronía e historia*.

³⁵⁶ Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 45.

³⁵⁷ Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, pp. 181, 182.

Roman Jakobson³⁵⁸ ve que en el proceso de comunicación lingüística y en su realización tienen un papel importante seis elementos que no están completamente separados pero que se habla de ellos de manera aislada con fines meramente pedagógicos: el emisor, el receptor, el mensaje, el contexto, el código y el contacto o canal. Cada uno de estos lleva a cabo una función específica. El emisor propone una intención, pretende que el oyente actúe en conformidad con lo solicitado y pone de manifiesto las emociones, los sentimientos y estados de ánimo, desempeña una función emotiva o expresiva. El receptor asume la intención, consume el significado, pero simultáneamente, descifra la intención (función conativa). El contexto remite al contenido y referente (función referencial). El mensaje es el encargado de producir el efecto en el destinatario (función poética). Pero para que esto se dé es necesario que el emisor y el receptor compartan el mismo código, que sería el entendimiento de una lengua (función metalingüística). Finalmente, el canal remite a la conexión psicológica y a los recursos que harán posible la interacción (función fática). Sin un sesgo de empatía o disposición difícilmente se llevaría a cabo la comunicación lingüística.

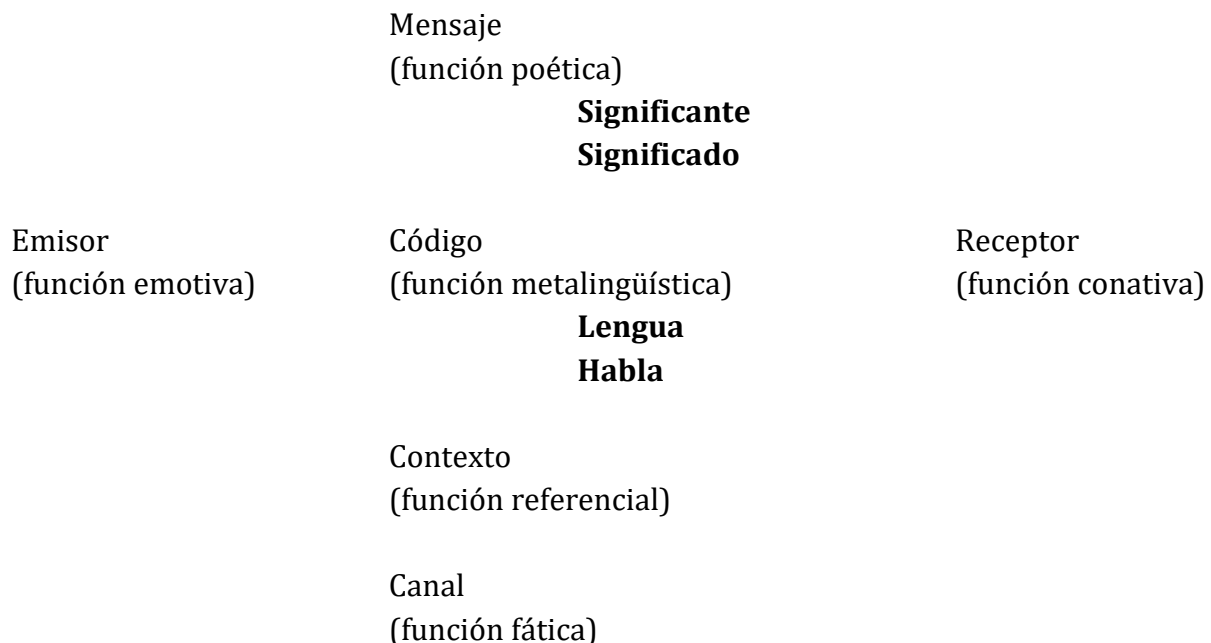
Esquema. Comunicación lingüística para Jakobson



³⁵⁸ Cfr. Roman Jakobson, *Lingüística y poética*, p. 32.

Echeverría retoma de Saussure la distinción entre lengua y habla por un lado, la marca del signo entre significado y significante por otro lado. La lengua refiere a la estructura ya dada, con una serie de reglas de gramática y de sintaxis, propia para ser usada por el emisor y el receptor. Se trata de un punto común que les permite entablar una comunicación. Pero en tanto se pone en acto, el habla va más allá de ser mero instrumento. El cifrador y el descifrador lo juzgan, dudan de él, establecen una autocrítica inmanente del mismo acto en que se realiza. El habla es el sesgo libre que se tiene para reformular el mismo lenguaje a través de imágenes o mezclas de palabras. Aquello que para Jakobson era el código, será para Saussure: la función cerrada de la lengua y la función abierta del habla. Además, en cuanto el signo es significado y significante es importante retomar de Saussure la perturbación de las ondas sonoras y la determinada intención de sentido o el concepto. En este sentido, el objeto o lo que para Jakobson era el mensaje debe comprenderse desde su consistencia bifacética: significado y significante.

Esquema. Comunicación lingüística para Jakobson, introduciendo a Saussure



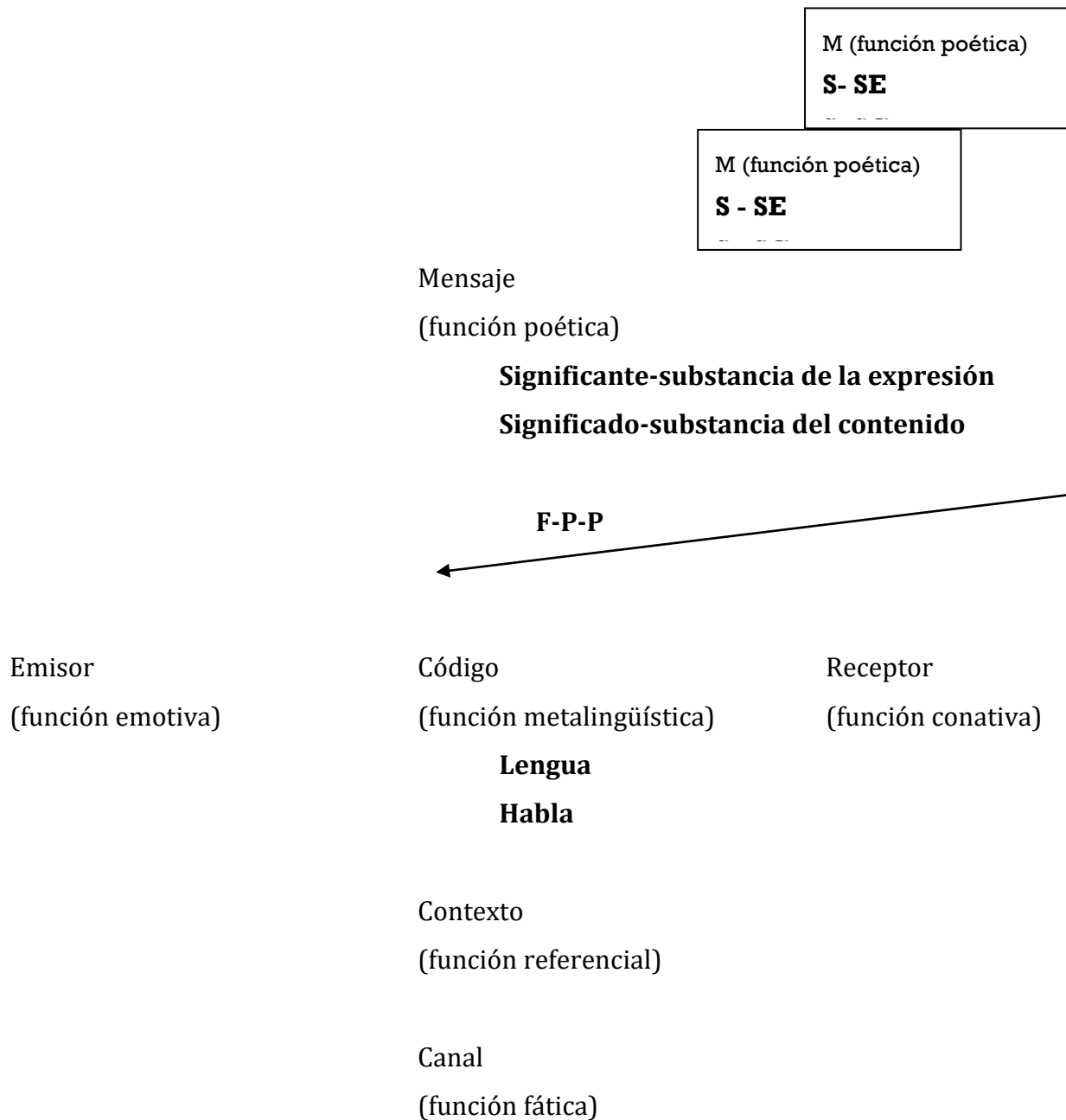
Echeverría tiene presente también la lectura a Hjelmslev.³⁵⁹ A partir de él, señala la importancia que el signo -lo que era para Jakobson mensaje y reunión de significante y significado para Saussure- contenga la transformación de una forma previa, pues no existe un signo que haya sido puesto a partir de la nada o sea completamente natural, siempre tiene un pasado, lo que concibe como: “capas superpuestas de formas anteriores rebasadas por ella pero sin las cuales ella no podría ser lo que es. Y también, por supuesto, un futuro, puesto que determina de modo indispensable, aunque sólo sea como substancia, cualquier nueva forma que pretenda aparecer”.³⁶⁰ Además, Hjelmslev señala que en el acto del significante y del significado tiene lugar al mismo tiempo una serie de encabalgamientos.³⁶¹ Esto le permite reflexionar a Echeverría que el signo no es sólo un mensaje o tiene un contenido, sino que él es resultado de una historia de sí mismo, simbolizado por los encabalgamientos. De Coseriu, Echeverría retoma los dos niveles de consistencia de la lengua, los cuales están en una relación de cooptenencia. Se trata del 1) nivel del sistema o funcional y 2) el nivel de la norma o histórico. Este último refiere al subcódigo, capaz de sobredeterminar al código, de volverlo más amplio o específico.

³⁵⁹ “Creemos que es posible promover que la teoría del signo de Hjelmslev y la teoría de la comunicación de Jakobson trabajan la una sobre la otra, dejándolas descubrir su complementariedad”. Cfr. Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 95.

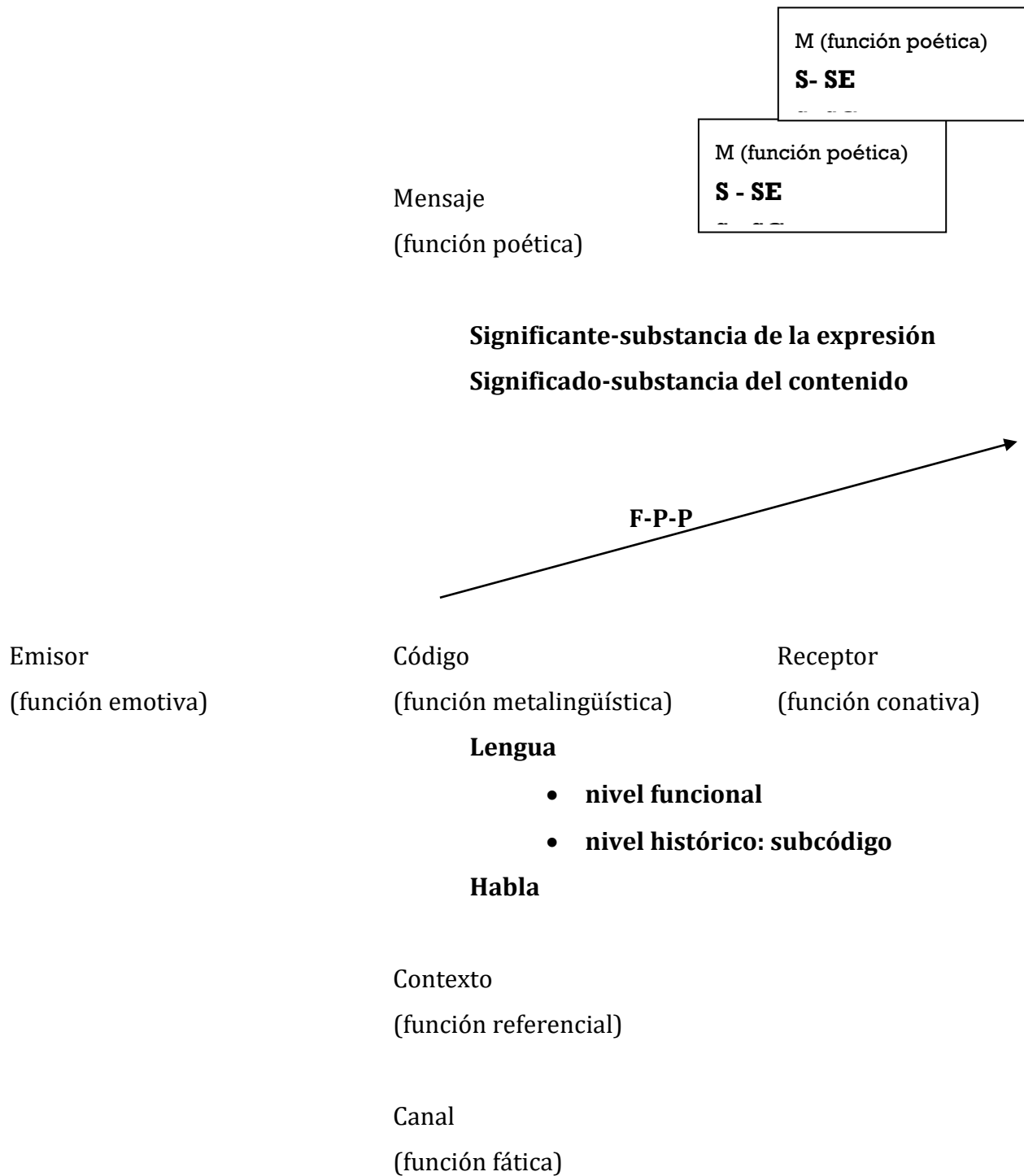
³⁶⁰ *Ibidem*, p. 92.

³⁶¹ “No serían sólo dos, entonces, las determinaciones constitutivas del signo: las dos caras (significante y significado) o dos planos (expresión y contenido) de un mismo objeto. Habría además otras dos determinaciones -entrecruzadas con aquéllas-, la del ‘estrato de la forma’ y la del ‘estrato de la substancia’. Mismas que, proyectadas sobre los dos planos o facetas del signo, se alinearían entonces como ‘substancia del contenido’ y ‘substancia de la expresión’, por un lado, y como ‘forma del contenido’ y ‘forma de expresión’, por otro”. *Ibidem*, p. 93, 94.

Esquema. Comunicación lingüística para Jakobson, introduciendo a Saussure y a Hjelmslev



Esquema. Comunicación lingüística para Jakobson, introduciendo a Saussure, a Hjelmslev y a Coseriu



Si regresamos al esquema del proceso de producción y consumo capitalista expuesto por Marx en el *Capital*, teniendo en consideración el de la comunicación lingüística de los cuatro autores: Jakobson, Saussure, Hjelmslev y Coseriu podríamos establecer un paralelismo entre el mensaje y la mercancía, lo que implicaría: 1) quitarle el sentido cósmico o planar a la mercancía, 2) leerla en su constante proceso de renovación, 3) comprender su dimensionalidad y el proceso de mistificación en que es sometida durante la modernidad capitalista. La mercancía contiene entonces formas previas o precapitalistas del pasado y proyecciones futuras de la civilización moderna, unas realizadas y otras en potencia, siempre en un proceso de renovación. Lo importante de ello es la decodificación que los sujetos en diverso contexto hagan de ella. Asimismo, leeríamos la técnica en relación con el código, aquí presenciaríamos las herramientas de producción como el habla, que son instrumentos que hacen posible la comunicación o el trabajo y que están en potencia de refuncionalizar la lengua o los medios de producción.

Esquema. Proceso de producción de Marx ligado al proceso de comunicación lingüístico

TÉCNICA

Código
(función metalingüística)

MEDIOS DE PRODUCCIÓN

Lengua

- nivel funcional
- nivel histórico: subcódigo

HERRAMIENTA

Habla

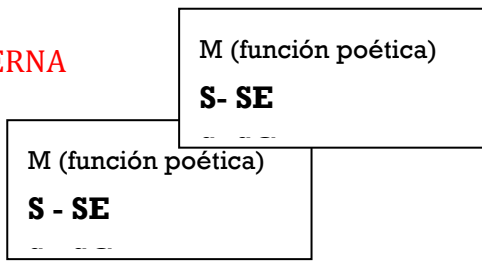
FORMA PREMODERNA

FORMA MODERNA

FORMA POSTMODERNA

MERCANCÍA

Mensaje
(función poética)



TR ABSTRACTO (FORMA VALOR) S-SE

TR CONCRETO (FORMA NATURAL) S-SC

F-P-P

TRABAJADOR

Emisor
(función emotiva)

Canal
(función fática)

CONSUMIDOR

Receptor
(función conativa)

MATERIA PRIMA

Contexto
(función referencial)

No obstante, la pregunta podría seguir abierta: ¿Para qué construir el paralelismo de la producción social con la semiosis? Sobre este punto, tendríamos un par de respuestas, mismas que nos acercarán a la dimensión cultural, a la concepción del ethos histórico, posteriormente a la relación que esto podría tener con la enajenación y el problema de la crítica de la ideología. En primera instancia, 1) para quitarle el sesgo fetichista a las categorías marxistas que intervienen en el proceso de producción y consumo capitalista, darles nuevamente su sentido múltiple y dialéctico frente a los ojos del marxismo soviético, que había dirigido la mirada a una sola dirección del proceso de producción y consumo capitalista. Al introducir Echeverría la dimensión semiótica, va más allá de la relación planar entre el productor y consumidor, entre el trabajador y el capitalista. El proceso de producción, que en Marx se explicaría en dos fases diferentes y consecutivas, producción o ciframiento del mensaje y consumo o desciframiento del mensaje, adquiriría un cuádruple sentido, que se explica a partir del entrecruzamiento de dos líneas en tensión: la función emotiva a la función conativa o del emisor al receptor y la función referencial o sémica a la función metalingüística o metasémica, esto es, del contexto que delimita (es un proceso de humanización o interiorización de lo otro en el mundo del ser humano) a la liberación del código o crítica inmanente. 2) Este cuádruple sentido le permite a Echeverría subrayar la relación siempre renovada del sujeto con lo Otro y sobrepasar la explicación intersubjetiva.³⁶² 3) Para acercarse a una definición de la cultura no ilustrada. Pues, en el proceso de comunicación se envía información sobre el contexto y se expone la razón de ser de ese proceso. El lenguaje muestra la necesidad de dar una figura de expresión no lineal. 4) Para romper con la dicotomía de material y cultural, dualidad en la que esta última siempre es emparentada con lo espiritual, seguido de una jerarquía de culturas entre las que se clasifican de las más a las menos espirituales.³⁶³ 5) Para dar cabida a la singularidad y a la

³⁶² “La perspectiva que muestra al signo, al mensaje, como la encrucijada de dos líneas diferentes de tensión semiótica, la expresivo-conativa y la sémica-metasémica, tiene una importancia esencial para la definición de la cultura. Enseña que la vida humana no es sólo un asunto intersubjetivo, sino que es igualmente un asunto que remite a una relación siempre renovada del sujeto humano con “lo Otro.” *Ibidem*, p. 96.

³⁶³ Presentaremos, para ello, un esquema del modo en que se reproduce la sociedad humana en general y de cómo esta reproducción puede ser vista como dotada de una consistencia doble: la primera puramente operativa o “material” y la segunda, coextensiva a ella, semiótica o “espiritual”. Se tratará de una descripción encaminada a romper con la dicotomía que postula una heterogeneidad substancial entre la práctica material y la guía espiritual en la vida humana y que -de muchas maneras, unas menos “sutiles” que otras- continúa empleándose para justificar el dominio de ciertas castas, clases, géneros, comunidades o “culturas”, que

diversidad cultural. Echeverría se pregunta si ante esta singularidad de comportamientos hay algo común que permita generalizar y hablar de cierta identidad cultural. Pues por un lado reconoce que cada uno es irreplicable en su singularidad, desde lo concreto las sociedades se encuentran haciéndose, alterando su existencia, dejándose hacer por ellos. Por otro lado, se habla de lo general, de una cultura frente a otra reconociendo siempre la diversidad. Echeverría subraya el paralelismo simultáneo entre el desarrollo de una y de múltiples lenguas. Muy cercano a la postura de Saussure, quien rechazaba la existencia de una sola y subrayaba la importancia de las distintas lenguas, que el código (Coseriu) sólo existe en realidad como código normado, “la estructura del proceso de reproducción social no existe en general sino siempre en las distintas estructuraciones concretas de la realización efectiva”.³⁶⁴ Con este paralelismo, Echeverría quitó al marxismo la posible caída a su sentido abstracto, general y eurocéntrico, lo que reconoce en su libro *Definición de la Cultura*: “Con esto hacemos referencia al hecho de las diferencias que hay en el modo de ser humano, a la presencia del número infinito de humanidades que constituyen a la humanidad. Hay una unidad de la cultura humana no a pesar sino en virtud de la diversidad de las culturas humanas”.³⁶⁵ 6) Por último, para subrayar el predominio de lo político sobre lo económico.³⁶⁶

4.1 Semiosis y politicidad

En el apartado anterior -al explicar la relación entre el proceso de reproducción social desde Marx y la comunicación lingüística en Jakobson, Saussure, Hjelmslev y Coseriu- se tendió a trazar un paralelismo entre el discurso económico y lingüístico. Sin embargo, a Echeverría no le interesó ver tal analogía, sino que pretendió subrayar el papel de la semiosis lingüística en el comportamiento individual y colectivo que acompaña a toda la

estarían más cercanas al “espíritu”, sobre otras, que estarían alejadas de él y más atadas a la “materia””. *Ibidem*, 46.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 113.

³⁶⁵ *Ibidem*, P. 114.

³⁶⁶ “El sentido característico del proceso de reproducción como proceso propiamente humano o social -el cumplimiento de su telos físico en tanto que soporte de un telos “político”- no se manifiesta únicamente en la estructura de éste, en su funcionamiento y en la constitución de los factores (sujetivo y objetivo) que intervienen en él”. Bolívar Echeverría, *La ‘forma natural’ de la reproducción social*, p. 23. Se manifiestan también en una dimensión reproductiva semiótica.

dimensión cultural. El ser humano es un ser semiótico porque produce signos, crea codificaciones o significaciones en tanto expresa algo.³⁶⁷ Los objetos producidos -que para Marx contenían un valor de uso- son más que cosas con un determinado fin, son signos o modos de significación de una forma que traen consigo las huellas de toda una tradición que será cifrada por el emisor y que posteriormente descifrará el receptor de acuerdo con un código. La interpretación del signo terminará el primer ciclo de comunicación, con ello se llevará a cabo la realización del sujeto. Pero, en este proceso es importante enfatizar que la figura que adquieren los signos producidos e interpretados está relacionada con la manera en que cada cultura se ha organizado políticamente, a su vez, presupone una configuración de mundo o percepción de éste.

Así tenemos que, en una primera vertiente, la producción e interpretación de signos está sujeta a una lengua específica, a ciertas reglas gramaticales, sintácticas y morfológicas, que, en su uso, es posible que hayan sufrido modificaciones, hasta cambiar completamente su sentido. Esto podría ejemplificarse con el cambio que ha tenido el español en Latinoamérica desde los años de Conquista hasta la actualidad. Una palabra puede conglomerar una diversidad de significaciones, a tal punto de tomar un significado opuesto a la inicial.³⁶⁸ La fonología también es alterada, tal es el caso de la “c” o la anulación gramatical del vosotros en México, etcétera. Este proceso de semiosis no sólo muestra una realidad plural, en el que la lengua es la estructura de las reglas que se están siguiendo en el ciframiento y desciframiento de las significaciones, sino también un elemento cultural que tiene que ver con una cosmovisión o percepción del mundo de las sociedades en ciertos contextos. La lengua nombra lo que percibimos de la realidad, matiza las maneras distintas de hacerlo, cómo nos relacionamos con lo otro. Por ejemplo, el lingüista alemán Lenkersdorf, al estudiar el tojolabal subrayó la importancia de que cada palabra estuviera acompañada del sonido “-tik.” Sufijo que puede agregarse a los pronombres, verbos o

³⁶⁷ En su “forma natural” el ser humano es un “ser semiótico”; ello se debe a que su auto-reproducción, por ser una actividad “libre”, implica un acto de re-formación ejercido por el sujeto sobre sí mismo, un acto de comunicación mediante el cual él (en su tiempo 1) se indica a sí mismo (en un tiempo 2) la nueva forma que pretende darse. Bolívar Echeverría, *Enciclopedia electrónica de la filosofía mexicana*, p. 2.

³⁶⁸ En este rubro podríamos citar muchos ejemplos, pero uno que es de llamar la atención es el concepto: *la negrada*, pues en el Diccionario de la Real Academia Española, se dice de un conjunto de negros esclavos que constituyen la dotación de una finca. Concepto discriminatorio que las comunidades afromexicanas se han apropiado y transformado, lo han convertido en una reivindicación de su singularidad como pueblo en busca del reconocimiento de sus derechos.

sustantivos para referir al principio organizador desde el que se estructura la sociedad humana e incluye a todos los vivientes. La traducción más literal sería: un nosotros contigo.³⁶⁹ De modo que la lengua tojolabal muestra a través de sus palabras la forma en que los individuos han integrado a la naturaleza y a los otros. Se trata de una realidad intersubjetiva en la que no hay objetos. Una concepción casi incomprensible para las lenguas occidentales que enfatizan una individualidad abstracta, por no aludir incluso a la grafía del yo en inglés que tiende a escribirse en mayúscula: “I”.

Los escritos de Wilhelm von Humboldt ponen en evidencia las diferentes visiones del mundo que son inherentes a las distintas lenguas naturales. Cada visión es una experiencia global del mundo, una actitud ante el cosmos y ante la humanidad. En este punto, Echeverría nos recuerda que se puede decir aparentemente lo mismo en diferentes idiomas, como *wrong* en inglés, *falsch* en alemán, *falso* en español y *se tromper* en francés. A pesar de que se intente homologar estos conceptos en una traducción y encontrar el equivalente a: *lo falso*, cada uno contiene un matiz distinto³⁷⁰ que tiene que ver con el campo cultural de cada sociedad en un tiempo y espacio determinado. Se dice ‘lo mismo’ en diferentes idiomas cuando en realidad se dice también ‘otra cosa’ porque las distintas palabras salen de universos de significaciones diferentes y de los que ellas reciben un aura connotativa.

En una segunda vertiente, Echeverría comenta que el hombre se comporta de cierta manera dentro de la producción y consumo capitalista o dentro de la emisión y recepción de significaciones. Este comportamiento que puede ser disciplinado, represivo o violento de acuerdo con la valorización del valor, también puede irrumpir por un instante la rutina a través de la experiencia lúdica, ceremonial y estética. En este sentido, cualquiera de estos comportamientos está intervenido por el discurso, sea un discurso pragmático o de ruptura.

³⁶⁹ “En la primera persona del plural vemos dos formas que se refieren al inclusivo (-tik) y al exclusivo (-tikon). Quiere decir, *nosotros contigo* (inclusivo) o *nosotros sin contar a ti* (exclusivo)”. Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolobales*, p. 39. En otro texto del mismo autor: “El ‘nosotros’ indica una particularidad fundamental diferente de la sociedad dominante. La sociedad se organiza alrededor de nosotros y no del yo”. Lenkersdorf, *Conceptos tojolabales de filosofía y altermundo*, p. 143.

³⁷⁰ “En inglés la significación “*mistake*” tiene su origen en una experiencia técnica, la de emplear una cosa en lugar de otra. En castellano, la significación “*equivocar*” sale de la experiencia de estar confundido en el habla y tomar dos palabras diferentes por iguales. En alemán, la significación “*irrtum*” proviene de una experiencia en la que el error está cargado del sentido moral de culpa. En el francés, la experiencia modelo de la significación “*etre trompé*” está en cambio en el mercado, donde uno suele ser víctima de engaños”. Cfr. Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 119.

El primero acompaña la rutina productiva, está reactualizándose para saber cómo alcanzar las metas de la reproducción social capitalista. “Se trata de un discurso cuyo cuestionamiento del código se cuida de no rebasar los límites del rendimiento del mismo, que cultiva la prohibición estratégica de subordinar la función sémica a la metasémica en el proceso comunicativo”.³⁷¹ El discurso de ruptura hace un uso creativo del código, cuestiona lo incuestionable, saca a lo humano de una existencia rutinaria. Este discurso irrumpe la vida cotidiana, dicha irrupción se consigue en la experiencia lúdica, ceremonial y estética, cuando se fragmenta la concatenación causal. Es en ese momento que interviene el azar, se pierde el soporte o fundamento, se experimenta lo contingente. Lo interesante de esto es que para Echeverría este discurso cumple una vertiente revolucionaria, en el sentido de que anula el discurso pragmático y simultáneamente reconstruye su propia socialidad. Aquí, el filósofo ubica al discurso científico, mítico y poético como formas que lo ponen en cuestión.

5. Dimensión cultural

La primera definición que tenemos presente cuando hablamos de cultura -heredera de la ilustración- es quizá aquella que homologa las formas estéticas que han sido producto del genio creador de una época determinada, aquellas que han sido reconocidas por las instituciones de la alta cultura, como los museos o las bellas artes. En este sentido metafísico, cultura se opone a lo animal, bárbaro o natural, y al estar vinculado con la alta cultura, da por hecho la homogeneización de gustos de una clase dominante civilizatoria. Otra definición podría ser el conjunto de usos y costumbres que cohesionan a una sociedad específica, así, tales características son estáticas e identifican a los miembros de una civilización. Cualquiera de estos dos sentidos contiene una visión universal y abstracta, propia de la modernidad capitalista en la que habitamos, que sólo establece una jerarquía, da cuenta de lo general u homogéneo de una sociedad en un tiempo específico que resulta vacía porque deja fuera lo singular, lo diverso y el proceso constante de transformación en el que se encuentra.

Ante ello, Bolívar Echeverría subrayó la importancia de comprender la cultura en correspondencia con la lingüística en un primer momento. Pues, el hombre se cultiva en la

³⁷¹ *Ibidem*, p. 190.

medida en que codifica y decodifica consciente e inconscientemente el significado de los bienes. Como hemos visto, este sentido nos permite profundizar en la manera en que las sociedades han diseñado sus utensilios o herramientas, el modo en que las emplean, el tipo de técnica usada,³⁷² la forma en que organizan sus actividades y el comportamiento social que se genera. La cultura tiene que ver con el vínculo que el ser humano -perteneciente a una tradición histórico social- establece con los otros y con la naturaleza, la manera en que produce y consume bienes, en los que no seguirá la inmediatez de saciar su deseo, sino que la satisfacción estará mediada por sus proyecciones, intuiciones y deseos.³⁷³

La cultura contiene así un carácter materialista concreto o singularidad en tanto está estrechamente relacionada con el carácter político y económico de una sociedad específica. Es dimensión cultural porque a ésta le competen diversas esferas, como la lingüística, económica, política y social. La pretensión de Echeverría -de defender el conjunto de singularidades que constituyen el mundo de la vida expresadas en la actividad inventora y la libertad frente a la coherencia cuantitativa de identidad, a la que quiere reducirla la modernidad mercantil- conlleva un problema que se sitúa entre lo concreto y lo universal, a saber: ¿cómo asir lo concreto sin caer en una universalidad excluyente? En palabras del autor:

³⁷² El hecho de que una herramienta sea empleada para una función y no en otra también muestra las señas de identidad o de cosmovisión de cada sociedad, sin por eso determinar que una sea mejor a otra. Para Echeverría, la dimensión cultural aclara la situación de la organización social y política, sus limitantes, esto es, por qué ciertas sociedades emplean una técnica determinada mientras que otras, no. Esto no se trata, en una explicación moderna o simplista, de que una esté más atrasada o avanzada que la otra, que una sea más ignorante o corrupta; se trata más bien de que cada sociedad ha desarrollado formas de vida distintas a lo largo de la historia, las cuales, no tienen que ser iguales, tendrían que respetarse en su diferencia. Esa diversidad daría pistas para una organización política y una posibilidad de emancipación real. Esta idea está presente incluso en la pregunta que se hace Echeverría: “¿Por qué las antiguas sociedades americanas no trasladaron el uso de la rueda del mundo lúdico en miniatura de la juguetería infantil al mundo pragmático y real de los medios de producción?”. Cfr. *Ibidem*, p. 45.

³⁷³ La dimensión cultural es un proceso que el ser humano va construyendo a través de la relación social con los otros y la naturaleza en el momento de producir algo y consumirlo. Esto es, los Trobians, una tribu puede entablar una conexión estrecha con lo natural, de manera que antes de tomar un elemento suyo, sea el árbol para transformarlo en madera, agua o mineral para transformarlo en joya, se le pide permiso, a través de una ceremonia religiosa, un rito o un sacrificio. La creencia de que el árbol como el ser humano pertenece a la naturaleza, que condiciona los actos o forma de organizarse socialmente, la serie de fiestas o ritos que se crean para pedir permiso, incluso la técnica (la manera de sacarlo de la naturaleza y convertirlo en un producto para usarlo) son formas culturales.

¿cómo resguardar la concreción de la forma propia sin defender al mismo tiempo la insostenible pretensión de universalidad excluyente que le es constitutiva? O a la inversa: ¿cómo volver incluyente la universalidad de la forma propia sin diluirla en la abstracción? El reto que tiene ante sí es el de llevar a cabo su reafirmación dialéctica de la figura singular del cosmos al que pertenece, pero hacerlo de tal manera que implique introducir en ella una transformación revolucionaria: sustituir su manera de revolucionar ingenuamente lo concreto con lo universal por otra, crítica, en la que tal relación sólo se da de manera mediada [...] ¿es posible producir y consumir valores de uso cuya concreción pueda pasar la prueba de la mercantificación, no perderse en su metamorfosis dineraria sino afirmarse a través de ella? ¿Es posible vencer el desarraigo sin volver atrás, a la comunidad arcaica, sino yendo más allá de él, hacia una comunidad “abierta”?³⁷⁴

Echeverría añadió un sesgo de autonomía y decisión o de experiencia festiva a esta dimensión cultural. Digamos que nutrió su concepción de cultura a partir de la polémica entre Levi-Strauss y Sartre en torno a las ciencias antropológicas modernas. El primero destacó la presencia de códigos o conjuntos de normas que rigen ciegamente la vida social y se imponen a los individuos sin que puedan hacer algo decisivo ni a favor ni en contra. El segundo objetó la creencia de que las ciencias puedan encontrar leyes naturales en un mundo cuya peculiaridad radica en trascender lo natural. Además, insistió que lo peculiar en el hombre reside en el modo en que ciertas estructuras se vuelven efectivas en la vida social concreta, esto es, en el hecho de que lo hagan gracias y mediante la intervención de la libertad de los individuos sociales. Sartre afirma que el modo humano de vivir es un comportamiento que implica la presencia de la libertad. Sin embargo, la cultura inscrita en la modernidad capitalista no refiere del todo a la libertad ni a la realización de lo político del hombre, sino que inmersa en la lógica de la valorización del valor guía el comportamiento de los hombres según las necesidades del capital, los mantiene oprimidos, apunta a la homogeneización y automatización de su comportamiento, lo que Adorno y Horkheimer entendieron por industria cultural.³⁷⁵

La dimensión cultural comprende entonces para Echeverría formas contradictorias simultáneas: el comportamiento que se produce de manera automática favorece y está ligado a la reproducción del capital. Con ello, a un discurso pragmático, como lo expusimos más arriba, y simultáneamente, el comportamiento de autocrítica o reflexivo que irrumpe constantemente al primero en tanto el hombre se refuncionaliza mediante un discurso de

³⁷⁴ Bolívar Echeverría, 1998^a, p. 159.

³⁷⁵ Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración*.

ruptura. Esta contradicción pone en evidencia la crisis de la cultura y su paralelismo con la crisis de la civilización.

5.1 La crisis de la cultura y la crisis de la civilización

Bolívar Echeverría entiende la cultura en su figura de dimensión y rechaza que se intente reducir a una estructura fija o impuesta, como si tuviera que ser resguardada por sus integrantes para no perder identidad. La dimensión cultural refiere a una actividad social que se encuentra en constante transformación por sus miembros, quienes salen a la intemperie y ponen a prueba su subcodificación, pierden algo de sí al relacionarse con otras sociedades, pero ganan una nueva codificación, consiguen con ello una reconfiguración o amplitud. Dan pauta a la interminable tarea de: cultivar la identidad. En esta actividad, la dimensión de la existencia humana manifiesta el conflicto entre su particularidad y su socialidad. Las metas individuales chocan con las colectivas. La fundación de nuevas formas se enfrenta a la destrucción de las tradiciones o al sometimiento de culturas populares. Esta ambivalencia de la dimensión cultural -como lo comentamos en el apartado anterior- es heredera del debate entre Levi-Strauss y Sartre. Sin embargo, el filósofo ecuatoriano-mexicano retoma también en este punto la aproximación semiótica de Saussure. Sobre todo, el doble aspecto del hecho lingüístico. La vigencia de la estructura en la lengua o el código frente a la actividad del habla o del uso. Determinismo o voluntarismo serían los dos modos radicales, casi maniqueos de entender la vida. Pero, lo importante sería comprender ambos en su constante interrelación, cómo éstas se vuelven efectivas en la vida social concreta. Por eso, Echeverría habla de una dimensión cultural, no como algo acabado en un hecho concreto, sino como actividad en crisis que sigue produciéndose, subsumiéndose y afirmándose.

La crisis expresa (*ausdrücken*) la imposibilidad de seguir manteniendo en estabilidad los dos sentidos antagónicos que ella misma contiene.³⁷⁶ Si en la dimensión cultural se da el choque entre el comportamiento homogéneo, ligado a la industria cultural, por un lado y la necesidad del hombre de realizarse en completa autonomía, por el otro lado, surge en los

³⁷⁶ Luis Arizmendi también observa que el concepto de crisis tiene en Echeverría un doble alcance que ejemplifica en términos económicos y en términos políticos. Cfr. Luis Arizmendi, "Bolívar Echeverría: la aventura de la teoría crítica al barroquismo" en *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*.

individuos la pregunta: ¿qué tan posible es ejercer con libertad el cultivo o el comportamiento festivo dentro de la modernidad capitalista que reproduce continuamente la forma valor?, ¿en qué medida dicho comportamiento individual coincidiría con el colectivo? En este proceso, ¿se puede reconocer la particularidad de las culturas frente a la tendencia de identidad o universalización? Esta problemática de la cultura podría leerse - con el riesgo de perder sus matices y profundidad- desde el asunto de la posibilidad de la emancipación de los individuos en la modernidad capitalista. Echeverría lo problematiza aún más desde su concepción del ethos barroco e intenta salir del universalismo abstracto o particularismo a partir de la reelaboración del proceso de mestizaje, entendido como el entrecruzamiento histórico de diversas culturas.

Ahora bien, ¿hasta qué punto podría hablarse de un paralelismo entre la crisis de la cultura y la crisis de la civilización moderna? La crisis civilizatoria³⁷⁷ significa la puesta en duda del proyecto de modernidad que se impuso durante el proceso de modernización de la civilización humana porque muestra abiertamente las contradicciones: promete emancipación, pero en el desglose de su mismo desarrollo, la ahoga, generando escasez artificial y represión. Se trata de la crisis que también vio Marx y la catástrofe natural que instala la dinámica de las mercancías. Este momento de crisis, en que pueden verse las contradicciones incita a la duda y a diversas preguntas, como: ¿Por qué ante dicha crisis se busca el refugio en una vida reprimida y desechable? ¿Cuáles son los elementos esperanzadores que promete, a tal punto que volvamos a reafirmarla?, ¿acaso no esos sueños echan sus raíces al fondo con su promesa de liberarnos, que hace que no podamos desistir y continuemos confiando en esta cultura y civilización que -no como *Aufhebung*- tiene que destruir para fundar, precisar para eliminar el azar? Aún más, para Echeverría, sólo en ese momento de crisis se generan comportamientos específicos que intentarán vivir lo invivible, de ahí la importancia que tendrá el desglose de su concepción del ethos barroco. Tema que abordaremos posteriormente, lo importante a considerar aquí será el

³⁷⁷ “Crisis porque, en primer lugar, la civilización de la modernidad capitalista no puede desarrollarse sin volverse en contra del fundamento que la puso en pie y la sostiene –es decir, la del trabajo humano que busca la abundancia de bienes mediante el tratamiento técnico de la naturaleza-, y porque, en segundo lugar, empeñada en eludir tal destino, exagera justamente esa reversión que le hace perder su razón de ser. Época de genocidios y ecocidios inauditos –que, en lugar de satisfacer las necesidades humanas, las elimina, y, en lugar de potenciar la productividad natural, la aniquila- [...]”. Cfr. Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 35.

dominio de la modernidad, el cual no ha sido absoluto ni uniforme, tampoco se trata de una realidad monolítica, pues, existe un sinnúmero de versiones diferentes: versiones vencidas y dominadas en el pasado, que a pesar de que hayan sido reprimidas y subordinadas no han dejado de estar activas en el presente. Desde esta ambivalencia o sentido de crisis ¿cómo se entiende el proyecto de Echeverría de una teoría materialista de la cultura?

6. Teoría materialista de la cultura

En los apartados anteriores hemos mencionado que los elementos presentes en la configuración de una cultura son: la manera en que el hombre establece un vínculo con los otros, con la naturaleza, en un cierto espacio y tiempo; como también, la forma en que la sociedad va codificando la producción, la distribución, el consumo y va generando un tipo de trabajo, ciertos bienes, diversos modos de goce, de crueldad o de represión. A la inversa: lo Otro codifica al hombre como ser individual y ser social con ciertas responsabilidades. Se va construyendo una identidad no esencial, sino de carácter evanescente. Esta dicotomía que constantemente se interrelaciona se pone de manifiesto en el comportamiento de los individuos. En las conductas más cotidianas hablan los antepasados: lo que fueron, la manera en que sintieron y resolvieron sus dificultades o las proyectaron. Pero es claro que el comportamiento no tiene una función completamente pasiva. A cada momento los individuos en sociedad la reconfiguran, incluso, discontinuamente. El ser humano no se subsume ni se deja moldear solamente por las direcciones de su necesidad, de su contexto, o de cierto determinismo “corporal”, resiste, refuncionaliza, cambia. Se pone frente a su naturaleza y la violenta creando una segunda naturaleza o formas culturales que tienen por característica principal la artificialidad.

En Echeverría la cultura adquiere un sesgo materialista porque alude a las diversas esferas que confluyen en ella, como la política, la economía, la filosofía, etc. Además, atiende a un elemento concreto: cómo los individuos se coordinan en sociedad.³⁷⁸ Con esto, el filósofo no sólo deja de lado el sujeto sustancial, sino también la posibilidad de que el lector

³⁷⁸ “La cultura, el cultivo de lo que la sociedad humana tiene de *polis* [estar constituida por hombres libres o concretos, se actualiza el sentido de la vida] o agrupación de individuos concretos, es aquella actividad que reafirma, en términos de la singularidad, el modo en cada caso propio en que una comunidad determinada –en lo étnico, lo geográfico, lo histórico- realiza o lleva a cabo el conjunto de las funciones vitales; reafirmación de la ‘identidad’ o el ‘ser si mismo’, de la ‘mismidad’ o ‘ipseidad’ del sujeto concreto [...]”. *Ibidem*, p. 133.

hable de clases abstractas que participan en una historia universal. Con lo concreto, Echeverría habla desde lo terrenal o desde lo corporal. Aquí, quizá surja un cuestionamiento: ¿En qué medida puede hablarse de singularidades en la historia sin caer en el error de las relatividades? o ¿cómo extender esta singularidad a lo universal sin ceder a un universalismo homogéneo ni abstracto? ¿Dónde encontramos el entrecruzamiento de lo concreto con lo universal? La cultura materialista toma en cuenta: la yuxtaposición de las historias particulares de los distintos sujetos y las historias universales de las sociedades o la historia global universal y omnicomprendiva, capaz de reunir a todos los sujetos particulares de la historia cultural moderna y de incluir todos los niveles de la vida social en que se desenvuelve esa historia. Reúne simultáneamente lo particular o el comportamiento cotidiano y lo universal o acontecimientos generales que se han dado en la historia de larga duración.

Esta concepción de una teoría materialista de la cultura subraya la mezcla o el mestizaje que claramente se opondría al “respeto” por conservar una cultura, esto es, a aquella forma que pretende mantener un sentido purista cultural con la aparente tesis de tolerar al otro, cuando en realidad se trata de la forma fascista de conservarse sin “contaminarse”. Ese respeto implica la construcción invisible de un muro: no pasar, estar alejado o mantener la distancia. Lo interesante aquí sería ver, ¿cómo es posible construir nuevas formas a partir de la mezcla, sin que dicha mezcla implique una invasión, despojo o conquista, como lo implicó la Conquista española con la subsunción, sometimiento o colonización de lo indio? En suma, podemos decir que Echeverría alude al sentido materialista de la cultura con la finalidad de reivindicar el sentido diverso y singular de cada cultura, lo que algunos críticos han definido como la universalidad concreta, lo que también podríamos leer como la posibilidad de que las culturas se desarrollen en su heterogeneidad.

6.1 La ambivalencia del mestizaje cultural: apartheid y codigofagia

El concepto de mestizaje trae consigo una herencia racista y nacionalista que en primera instancia podría resultar difícil de asimilar dentro de la producción filosófica de Echeverría. Sin embargo, es importante resaltar que, para él, mestizaje no alude a un asunto de mixtura

biológica ni contribuye al nacionalismo latinoamericano que quiso construir una identidad artificial uniforme de acuerdo con la nación estatal,³⁷⁹ sino que consiste en el conflicto entre dos culturas, que en su interrelación constantemente están en una readaptación o creación sin anularse por completo. Dan pauta a la creación de una tercera cultura. Aquí habría que diferenciar entre: 1) la necesidad de buscar constantemente el sentido de la mezcla y de terminar con las culturas en aras de la mixtura. Dejar de ser lo primero para aceptar con agrado lo que venga – ideas más cercanas al proyecto nacionalista mexicano del siglo XIX, 2) ver un fenómeno que se está dando en la sociedad mexicana, la mezcla de códigos. Desde ahí, no buscar la pureza de un lado o del otro sino atender al proceso de refuncionalización. Con ello, el respeto a la diversidad cultural y la posibilidad que desde dentro de este proceso se ejerza la politicidad o una organización colectiva.

Echeverría observa que el mestizaje puede tender hacia dos vertientes: al apartheid o a la codigofagia. El filósofo se inclina por el desarrollo de su segunda forma, ya que el primero es resultado de la herencia de Conquista española de los siglos XVII y XVIII que pretendió aniquilar lo indio e imponer el proyecto de civilización occidental. El apartheid, en el que insistió la Corona, promulgó la “tolerancia” o “respetar” lo otro sin tocarlo. Lo que

³⁷⁹ Esto hace que Echeverría no lea el mestizaje como exclusión, como lo ve Pilatowsky, quien comenta que: “Las herramientas que nos proporcionaron Adorno y Horkheimer para comprender el Antisemitismo europeo de mediados del siglo pasado nos ayudan a explicar las prácticas de exclusión en México y nos permiten comprender como en ambos casos, el racismo pseudocientífico seculariza elementos de exclusión que durante siglos formaron parte de la expansión política del cristianismo”. Cfr. Mauricio Pilatowsky, “De los asesinos de Dios a la Raza indeseable. La Nación mexicana, el antisemitismo y su expresión anti-indígena” en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, vol. 4. Aquí es importante aclarar dos asuntos para nosotros. Primero: la lectura del mestizaje cultural que tiene Echeverría nos lleva a comprender los procesos sociales y culturales, en tanto no se queda en la observación del proyecto de dominación de la Corona que tenía como finalidad terminar con lo indio ni exalta una tercera raza al modo del folklorista. No reduce el mestizaje a una ideología política del siglo XIX en México o como sólo un problema de exclusión -que sí lo fue (en ese entonces se pretendía llevar a cabo la mezcla con el fin de dejar de lado lo indio, lo incivilizado. Pues, en ese entonces Vasconcelos pensaba que entre más mestizo, más cercano a la raza blanca) y que el mismo Echeverría en una entrevista comenta: “cuando nos referimos al mestizaje del siglo XVII, no podemos hablar de un ‘diálogo entre culturas’, de una relación en la que los pueblos americanos, existiendo en su integridad civilizatoria, hubiesen estado en capacidad de enfrentarse de igual a igual a la civilización occidental”. (Entrevista con Carlos Aguirre, p. 248) Será “en la vida práctica, en el terreno de la civilización material, en la vida de trabajo y el disfrute elementales, en donde tendrá lugar el proceso de mestizaje”. (*Idem*, p. 249)”. Segundo: la otra forma de entenderlo, como él dice, desde abajo, como una forma que se creó para sobrevivir. Pues si las culturas indígenas no hubieran “aceptado” dejarse devorar habrían sido completamente aniquiladas. Aquí, habría de aclarar que esa aceptación está acompañada de un engaño estratégico, lo que implica una exigencia a la cultura española de ser devorada por ella. Es el proceso de codigofagia: devorar un código y dejarse devorar por otro. Una actitud que se ejemplifica en dar el avión. El concepto de codigofagia le permite a Echeverría reforzar la construcción de significaciones en el ámbito cultural y político. Intuimos que esto puede darnos elementos para realizar posteriormente una crítica a las significaciones míticas de la modernidad capitalista.

a la larga implicaría eliminarlo de la posibilidad de entrar en la relación de reciprocidad. El asunto del apartheid trae consigo la idea de juntarse sin revolverse o aguantarse hasta un cierto límite. Pocas veces, la sociedad que promueve el apartheid cultural puede ser consciente que éste lleva consigo el suicidio cultural. En ella, ninguna semiosis ni relación entre personas es posible, pues, lo otro es dibujado como amenaza. En cambio, el mestizaje cultural visto desde la configuración social de la vida cotidiana que se desarrolló durante el siglo XVII fue un asunto de sobrevivencia.³⁸⁰ En ese choque cultural, lo indio no acepta de manera pasiva lo español, sino que lo enfrenta. Confundiéndose con él se reconstituye en otra cosa, se crea una tercera entidad civilizatoria. En otras palabras: entre el código de los conquistadores y el código de los conquistados se da un juego, una relación de interioridad o reciprocidad con lo otro. De ahí el concepto de codigofagia porque alude no a una mixtura ni un híbrido sino a una interconexión "devorante" entre códigos. Lo interesante es que la interrelación no es jerárquica sino "horizontal, de proliferación rizomática, incluyente"³⁸¹ porque no hay una cultura que sea auténtica o quede intocada. Como tal, subsuma lo otro. Se da entonces una refuncionalización, un tercer código. Se propaga así la diversidad, lo heterogéneo en oposición a lo homogéneo o la unicidad.

El mestizaje cultural como codigofagia contiene lo universal y lo concreto: "La identidad que se afirma en el mundo latinoamericano es una identidad que reivindica el mestizaje como el modo de ser de la humanidad universalista y concreta: recoge y multiplica toda posible identidad, siempre y cuando ésta, en su defensa de un compromiso de autoafirmación, no ponga como condición de su propia cultura la cerrazón ante otros compromisos ajenos, el rechazo de otras identidades diferentes".³⁸² Aquí habría que cuestionar: ¿hasta qué punto el mestizaje cultural como codigofagia dentro de la modernidad capitalista puede dejar de lado completamente el sentido de mestizaje cultural como apartheid y proponerse así como un concepto crítico que pueda dar cuenta de las contradicciones de la sociedad actual, a la vez, sea propuesta para la reconfiguración de otra forma de organización social?

³⁸⁰ "Si unos y otros se juntaron en el rechazo de la misma fue porque los unió la voluntad de civilización, el miedo ante el peligro de la barbarie". Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 53.

³⁸¹ Bolívar Echeverría, "¿Cultura en la barbarie?" en *Vuelta de siglo*, p. 18

³⁸² Bolívar Echeverría, "Meditaciones sobre el barroquismo" en *Modernidad y blanquitud*, p. 193.

En esta propuesta de Echeverría -quien subraya la ambivalencia de la mezcla porque a través del análisis de las corrupciones, deformaciones, informalidades pueden encontrarse rasgos singulares de las culturas y porque promueve lo plural-concreto ante una modernidad que constantemente reprime lo diferente- reconoce también que en la actualidad o dentro de la modernidad capitalista los países latinoamericanos viven el proceso de conquista y de mestizaje como apartheid ininterrumpido,³⁸³ en lugar de optar por el mestizaje como codigofagia, lo que sería de gran ayuda en el desarrollo de una modernidad alternativa en sociedades como la mexicana. Sobre todo, si ésta acepta diversas formas culturales de las comunidades indígenas, como la presencia de su diseño de mundo o el vivir bien sobre la tierra, el estar en la naturaleza con una técnica al servicio del respeto.³⁸⁴ Una naturaleza también sujeto y la convicción de saber vivir en la abundancia.

En este momento, puede ser que surja la pregunta: ¿cuáles son los elementos teóricos que aporta Echeverría a partir de su concepción de codigofagia para una teoría crítica a la modernidad capitalista? Pensamos en primera instancia que el filósofo tiene la intención de distanciarse de una concepción reduccionista o sustancialista de la cultura. Pues subraya el carácter de mezcla y de heterogeneidad, apunta a darle un giro al signo de mestizaje, darle una significación revolucionaria a algo que aparecía como sometimiento en la lógica del capital. De ahí que Echeverría de un cuarto salto. Primero, de concebir el mestizaje nacionalista a un mestizaje que se forma desde abajo o desde las sociedades como estrategia de sobrevivencia ante la conquista. Segundo, de ese mestizaje -digamos-

³⁸³ “Los ‘Estados burgueses’ y las ‘repúblicas liberales’ de toda América Latina retomaron la posición y continúan hasta hoy la línea histórica de la Corona española, y *no* la línea del mestizaje. Pese a que casi todos esos Estados dicen afiliarse a la idea del “mestizaje”, en verdad su política es la política de los antiguos conquistadores, es decir, la del *apartheid*, que sólo acepta a los otros dentro de las fronteras de sus dominios en la medida en que dejen de ser otros, se autoaniquilen, y pasen a ser ‘connacionales’”. Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo*, p. 245.

³⁸⁴ En la actualidad se buscan técnicas cada vez más especializadas para incrementar la producción sin importar los efectos naturales, que en muchos casos son ecodidas. En México, uno de los cultivos más valiosos para el comercio es el agave. Muchos productores han optado por levantar la cosecha antes de que le florezca una planta y produzca semillas. Pero con ello, están irrumpiendo el ciclo metabólico natural. Pues al crecer la planta, los murciélagos comen de ella, la polinizan y dan pauta al crecimiento de diferentes tipos de agave. Sin la flor, no sólo emigran los murciélagos y su especie se pone en riesgo, sino también al agave mismo, el cual, al tender a un monocultivo será posible que en unos 30 años deje de existir. Cfr. <https://www.dw.com/es/sobre-murci%C3%A9lagos-agaves-y-tequilas/a-37351895>

revolucionario a un mestizaje cultural. Tercero, de mestizaje cultural a la codigofagia.³⁸⁵ Además, pretende problematizar la constitución o conformación de las identidades y del proceso de mestizaje como el lugar o el momento de tal constitución.³⁸⁶ Cuarto: Codigofagia implicaría también una forma de resistir a la escisión de la modernización, ya que la modernidad puede imposibilitar incluso este proceso de codigofagia: “la revolución técnica se vuelve en manos del capitalismo generadora de escasez. Se vuelve, por lo tanto, una fuerza retrógrada que, después de destruir las ‘humanidades’ arcaicas, insufla a sus cadáveres un dinamismo de autómeta que ni las deja morir del todo ni les permite transformarse y dialogar para intentar vivir el universalismo concreto de una humanidad al mismo tiempo unitaria e incondicionalmente plural”.³⁸⁷ La codigofagia sería el juego de arriesgar la propia identidad en la interpretación con otras, una cierta tendencia a lo “imperfecto” e “impuro”.

VIII. Más allá de la ideología: el ethos histórico

7. El ethos histórico

La vida cotidiana en la modernidad capitalista se desenvuelve en un mundo cuya existencia está condicionada por una realidad dominante: el hecho capitalista. Éste es un modo de ser de la vida práctica, una contradicción, un conflicto entre el proceso de trabajo y disfrute referido a los valores de uso. Subsumido cada vez más por la reproducción de su riqueza como proceso de valorización del valor abstracto o acumulación de capital. Esta realidad capitalista está integrada para Echeverría en la construcción espontánea del mundo de la

³⁸⁵ El mestizaje cultural como “un proceso en el que cada forma social para reproducirse en lo que es, ha intentado ser otra, cuestionarse a sí misma, aflojar la red de su código en un doble movimiento: abriéndose a la acción corrosiva de las otras formas concurrentes y, al mismo tiempo, anudando según su propio principio el tejido de los códigos ajenos, afirmándose desestructuradamente dentro de ellas”. Bolívar Echeverría, *Ibidem*, p. 165.

³⁸⁶ “Ha llegado tal vez la hora de que la reflexión sobre todo el conjunto de hechos esenciales de la historia de la cultura que se conectan con el mestizaje cultural abandone de una vez por todas la perspectiva naturalista y haga suyos los conceptos que el siglo XX ha desarrollado para el estudio específico de las formas simbólicas, especialmente los que provienen de la fenomenológica, del psicoanálisis y de la semiótica [...] Si la identidad cultural deja de ser concebida como una sustancia y es vista más bien como un “estado de código” –como una peculiar configuración transitoria de la subcodificación que vuelve usable, “hablable”, dicho código-, entonces, esa “identidad” puede mostrarse también como una realidad evanescente, como una entidad histórica que, al mismo tiempo que determina los comportamientos de los sujetos que la usan o “hablan”, está siendo hecha, transformada, modificada por ellos”. Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 31.

³⁸⁷ Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, p. 59.

vida. Convertida en una segunda naturaleza como inmediatamente aceptable. De ahí que el autor se detenga en: 1) analizar el comportamiento de las relaciones sociales. Sobre todo, cómo las personas han hecho vivible lo invivible de las contradicciones. Se pregunta si se debe a la forma de organización social, a las instituciones, a otros elementos o a cómo los sujetos van naturalizando lo capitalista, a tal grado de convertirlo en una segunda naturaleza. Lo interesante es que de estas observaciones -de cómo una sociedad llega a ser vivible lo invivible o a “naturalizar” lo capitalista- están insertas en el campo de la ideología. Pero, la manera en que Echeverría lo encausó o lo resolvió se distancia enormemente del marxismo occidental. 2) Atender la manera en que la forma natural, a pesar de ser subsumida por la valorización del capital en el hecho capitalista está presente potencialmente en la forma valor durante la producción y el consumo, siendo incluso que para que se dé la subsunción, esa forma natural es necesaria. Echeverría se enfoca entonces en la forma natural de la vida social que incluye el valor de uso de los objetos con los que ella tiene que ver. De esta manera, para que el valor de cambio subsista necesita del bien o del valor de uso del producto, mismo que refuncionaliza la forma de vida entre los hombres. Bolívar Echeverría atiende a las formas en que las contradicciones se han refuncionalizado. Pues ve que en este proceso salen ciertos elementos precapitalistas, como colectividad, apoyo mutuo, respeto a la naturaleza. Aspectos que le permiten a Bolívar Echeverría pensar en la posibilidad concreta de transformación de una sociedad capitalista a otra postcapitalista desde el hecho capitalista, es decir, desde la forma natural que se enajena. Asunto que también se encuentra involucrado en el campo semántico de la ideología.

En este sentido, el ser humano como productor y creador de una cultura se encuentra constantemente resignificando los valores de uso,³⁸⁸ viviendo de diversas maneras dentro de la modernidad capitalista con sus formas enajenantes. En la exposición de esas formas de vida o comportamiento social en la modernidad capitalista, Bolívar Echeverría elige el tópico de ethos porque éste contiene un doble significado. Por un lado,

³⁸⁸ Aquí creemos que juega un papel importante Roland Barthes. Sobre todo, cuando este autor en su obra de *Mitologías* comenta la importancia de entender los objetos como mitos o signos, esto es, no es suficiente con atender a la forma natural de los objetos sino ver que estos son signos. Como tales, no importa tanto su mensaje sino la manera en que están dispuestos socialmente. Con ello, creemos que Barthes y Echeverría pasan de la existencia cerrada del objeto a un estado abierto de acuerdo con la apropiación que la sociedad le ha dado.

refiere a la morada o abrigo en el que nos refugiamos. Como sujetos sociales contamos con un código sin necesidad de descifrarlo, entonces desarrollamos comportamientos automáticos. Se trata de la manera en que el ser humano se encuentra en el mundo, inserto en una historia cultural y económica con ciertas tradiciones y valores. Por otro lado, *ethos* es el arma, la manera en que a través de nuestro carácter respondemos y ciframos codificaciones, nos presentamos en el mundo. En el *ethos* histórico entonces confluye lo dado: economía, política, historia -y simultáneamente- la posibilidad que tenemos de reconfigurarla en una crítica a la economía, ejercer lo político y nuestra singularidad en la concreción de la cultura. En este proceso de interrelación se va configurando el mundo y nosotros mismos, a la par, cómo éste sale a borbotones en nuestro comportamiento cotidiano.

Pareciera que este *ethos* contiene el conflicto central que problematizó el idealismo alemán y sintetizó con: necesidad y libertad. Sin embargo, Bolívar Echeverría se diferencia del idealismo, en primer lugar, porque no los comprende como dos sustancias ya constituidas y antagónicas. Tanto aquello necesario y aquél sujeto que busca la realización de su libertad son procesos en constante movimiento que están interrelacionándose y refuncionalizándose. Segundo, Bolívar Echeverría añade al *ethos* el adjetivo de “histórico” porque se trata de la manera en que esta interrelación se ha ido dando en distintos tiempos y geografías. Y aquí, retomando la idea de la historia de Benjamin. Las sociedades no siguen una historia rectilínea en progreso. Se trata de un continuum, de una disrupción constante. Por eso, cuando Echeverría alude a su *ethos* histórico³⁸⁹ (a la vida económica y vida cultural), a ese comportamiento social de un grupo que intenta hacer vivible lo invivible, no lo remitirá a un espacio específico ni a un tiempo determinado, sino que existen a veces mezclados, otros no. Así, no se cae en el falso juego de anteponer la estructura a la superestructura, la economía a la cultura, la libertad a la necesidad.

³⁸⁹ “Se trata de un comportamiento social estructural al que podemos tal vez llamar ‘*ethos* histórico’, por cuanto en él se repite una y otra vez a lo largo del tiempo la misma intención que guía la constitución de las distintas formas de lo humano. También es la puesta en práctica de una estrategia destinada a hacer vivible lo invivible, a resolver una contradicción insuperable; sólo que en su caso se trata de una configuración histórica específica de la contradicción fundamental que constituye la condición humana. En este sentido, como proyecto de construcción de una ‘morada’ para una cierta afirmación de lo humano, el *ethos* histórico puede ser visto como todo un principio de organización de la vida social y de construcción del mundo de la vida”. Cfr. Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 162.

El concepto de *ethos* histórico abarca las formas ideológicas en el primer sentido marxiano, formuladas en 1859 en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, tales como: formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosóficas, ideológicas dentro de las cuales los hombres cobran conciencia del conflicto y lo dirimen. Incluye formas que en Marx se consideran parte de la estructura económica de la sociedad. Sobre todo, para producir y consumir las diversas clases de valores de uso. Con esto, Echeverría tiene el proyecto de ampliar la crítica de la Economía Política de Marx, “hacia una teoría crítica del conjunto de la vida moderna”. El concepto de *ethos* histórico propone pensar la encrucijada de la historia económica y de la historia cultural.³⁹⁰

Entonces, es importante considerar que este *ethos* histórico engloba: 1) los usos, las tradiciones, las instituciones sociales, las formas de pensar y actuar, el tipo de herramientas que emplea una sociedad, las formas de producción y de consumo de los valores de uso, todo aquello que hace posible el capitalismo, 2) la forma en que se enfrenta el trabajo abstracto y el disfrute cotidiano, es decir, el comportamiento social que intenta hacer vivible lo invivible, 3) la encrucijada entre lo económico y cultural o la necesidad y la libertad. Encrucijada que implica que ambos no son entes puros sino atravesados también por un proceso histórico, 4) la manera en que una sociedad resuelve la contradicción entre la forma natural y el trabajo abstracto genera comportamientos diversos que Echeverría agrupa en 4 *ethes*, lo que corresponde a su teoría del cuádruple *ethos* y refiere a las estrategias para hacer vivible lo invivible.

³⁹⁰ “Puede contribuir a concebir la historia de la cultura como lo que ella es en realidad: una historia de acontecimientos concretos de actividad cultural, singularizados libremente, sobre un plano de diferenciación completamente abierto, ajenos a todo intento de acotarlos y fijarlos dentro de fronteras preestablecidas. El concepto de *ethos* histórico centra su atención, primero, en el motivo general que un acontecimiento histórico profundo, de larga duración, entrega a la sociedad para su transformación y, segundo, en las diferentes maneras como tal motivo es asumido y asimilado dentro del comportamiento cotidiano. Se trata de un proceso de asunción y asimilación que la comunidad humana, como “sujeto” de la actividad cultural, cumple necesariamente [...] en todos y cada uno de los mapas o planos de determinación que puedan ser proyectados sobre ella: el de las condiciones biológicas, étnicas, geográficas o laborales, el de la jerarquización económico-social, el de la integración nacional o el de la tradición cultural [...] De este modo, al tener en cuenta el horizonte de concretización que abre la vigencia de un *ethos* histórico diferenciado en cada época, la historia de la cultura puede narrar acontecimientos de la actividad cultural que son a la vez concretos y universales, que incluyen en su singularidad todas las determinaciones imaginables, pero que lo hacen sin consolidarse en torno a ninguna de ellas, puesto que su concreción como hechos de cultura sólo comienza a perfilarse en la elección que ellos implican de una modalidad particular dentro del *ethos* general de la época”. *Ibidem*, pp. 166, 167.

7.1 El cuádruple ethos

Los alemanes son realistas tan prudentes que todos sus deseos y sus más audaces pensamientos no van más allá de la estéril existencia cotidiana. Los que la gobiernan sólo aceptan dicha realidad y nada más. También ellos son realistas, alejados de todo pensamiento y de toda grandeza humana, funcionarios típicos y terratenientes; pero no se equivocan, tienen razón; ellos, tal y como son, bastan plenamente para explotar y dominar este reino de animales ya que aquí, como en todas partes, dominio y explotación son la misma cosa.

Marx

En el apartado anterior mencionamos que, frente a las contradicciones internas del hecho capitalista, las sociedades optan por una manera distinta de vivir la modernidad capitalista. Sin embargo, cada vez más predomina sólo un comportamiento: el ethos moderno, el cual, tiende a potenciar las capacidades de sus individuos a la vez que las reprime. Esta forma es interiorizada en la espontaneidad de la vida cotidiana, esto es, en el comportamiento más inocente se muestra que ciertos códigos o creencias han sido asimilados. Echeverría destaca la presencia de cuatro actitudes, que bien pueden aparecer combinadas en el desarrollo de las sociedades de acuerdo con las circunstancias, otras no. Cada actitud identifica, desconoce, se distancia o participa de las contradicciones, formando así un ethos realista, un ethos romántico, un ethos clásico y un ethos barroco. Cada comportamiento o ethos propone una solución a la contradicción presente en el hecho capitalista (forma valor y la valorización del valor).

El ethos realista se caracteriza por borrar la contradicción y tomar una actitud de identificación con el mundo. A través del comportamiento, los individuos afirman el mundo y lo interpretan. Incluso, entienden el proceso de acumulación del capital o la valorización del valor como una oportunidad para incrementar la creatividad individual y de desarrollo. El capitalismo aparece en su lado bondadoso y justo, como tal, los individuos perciben la imposibilidad de un mundo alternativo porque en realidad no les interesa la búsqueda de otro. El ethos romántico también niega la contradicción, pero reduce la forma natural a la valorización del valor o cree que para realizar la forma natural sólo es posible a través de la valorización. Acepta el capitalismo y lo idealiza en una imagen contraria a su apariencia. Esta actitud queda ejemplificada con el espíritu emprendedor del empresario. El ethos clásico reconoce como inevitable la contradicción, no la anula ni la desconoce, sino que la vive de manera distanciada, incluso, trágica. Acepta la subordinación del valor de uso al

valor y la asume como la única forma de vida posible. El ethos barroco reconoce como inevitable la contradicción, pero se resiste en aceptarla como tal. Sobre todo, se resiste en reprimir las necesidades en lugar de satisfacerlas. Pretende convertir en bueno el lado malo, restablecer las cualidades de la riqueza reinventándolas informalmente como cualidades de segundo plano. Aquí, Echeverría toma la idea de Bataille sobre el erotismo, que es: aprobación de la vida (caos) aun dentro de la muerte (cosmos). Este último es quizá uno de los ethos que más llama la atención por su sentido de resistencia, creador y reivindicador de la forma natural -quizá por ello también- más liberador. Pero ninguno de ellos es para Echeverría un modelo a seguir ni una forma de vida que anule la modernidad capitalista o ejemplifique cierto proyecto de emancipación, mucho menos, que sea revolucionario.

7.2 El ethos barroco

En la década de los 90's Echeverría coordinó un seminario multidisciplinario sobre lo barroco, incluso de éste salió publicado el libro: *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*. En ese periodo³⁹¹ desarrolló reflexiones en torno a este tema. Posteriormente se editó *La modernidad de lo barroco*, en el cual expone que dicho término trasciende al del estilo, época o región. Conserva quizá ciertas características del siglo XVII, como lo multidimensional, mutante e inestable. Pero, refiere al modo específico de vivir la historia cultural moderna. Se trata de un modelo de comportamiento transhistórico en constitución de la modernidad, lo que significa que no es una alternativa radical de orden político a la modernidad capitalista, sino que tiene una fuerza para mostrar la incongruencia de ésta. Con ello, la posibilidad y urgencia de una modernidad alternativa. El filósofo puntualiza que el ethos barroco es una estrategia para hacer vivible lo invivible y que quizá la atracción que se tenga a éste sea por su negativa en consentir el sacrificio de la forma natural de la vida y de su mundo a la forma valor. No es un ethos revolucionario, en el sentido de que su utopía se realice en el más allá de este mundo o en hacer una tabula rasa, sino que está aquí,

³⁹¹ Stefan Gandler puntualiza que la teoría del ethos barroco es resultado de un trabajo intelectual de por lo menos dos décadas que van de 1991-2010. Cfr. Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, pp. 131-134.

en vivir lo insoportable.³⁹² “El ethos barroco, como los otros ethe modernos, consiste en una estrategia para hacer ‘vivable’ algo que básicamente no lo es: la actualización capitalista de las posibilidades abiertas por la modernidad”.³⁹³

En este sentido, lo barroco -ligado al largo siglo XVII o a un acontecimiento histórico concreto- refiere a un fenómeno específico de la historia cultural moderna por un lado,³⁹⁴ y remite también a una estrategia y comportamiento que empezó a desarrollarse en esa época por otro lado. La posibilidad que los indígenas tenían para sobrevivir (no quedar apartado o aniquilado) era apoyar a los europeos en la construcción de una civilización dándoles el avión. Decir sí para decir no. Actitud que dio pauta a una codigofagia o devoramiento de códigos.³⁹⁵

Pareciera que si atendiéramos a las preguntas: cómo hacemos de lo invivable algo vivible o por qué hemos naturalizado lo capitalista, entraríamos directamente al asunto de la configuración de las ideologías, esto es, cómo se generan ciertas ideas, gustos o promesas

³⁹² Consideramos que sería un error pensar que Echeverría enaltece lo barroco: 1) como forma estética, y con ello, que el autor ignore que lo barroco representó en sus orígenes el arte monárquico europeo que se encargó de devorar las culturas de los pueblos originarios, 2) como posibilidad emancipatoria, 3) como propuesta de vivir una modernidad alternativa a la moderna, 4) como forma para analizar la realidad de los pueblos indígenas y las comunidades de resistencia. Sería una lectura errónea que algunos autores han hecho como Daniel Montañez Pico en “El barroco era cosa del imperio”. Artículo publicado en *Ojarasca*. Cfr. <http://ojarasca.jornada.com.mx/2017/10/13/el-barroco-era-cosa-del-imperio-1056.html> Es errónea porque: 1) Echeverría no alabó lo barroco. Si se siguen de cerca sus textos y entrevistas puede verse cómo el filósofo no pensó en lo barroco como forma emancipatoria ni vida utópica. Lo barroco explica una forma de vida, un comportamiento en la modernidad capitalista y que no es revolucionario; 2) en el texto de *La jornada*, el autor Daniel Montañez, lee lo barroco desde la veta eurocéntrica, como esa forma monárquica española y no alcanza a distinguir la manera en que ciertos pueblos no eurocéntricos terminaron por refuncionalizar aquello que tenía por finalidad subsumir un pueblo. 3) Además, pensamos que la lectura es errónea en tanto que al reducir el pensamiento de Echeverría en una alabanza a lo barroco se perdería mucho de su discurso crítico, como la verdadera crítica al eurocentrismo, a la homogeneización cultural, a la problematización concreta y no idealista de la modernidad capitalista. El ethos barroco evita que Echeverría caiga en la trampa de sintetizar la modernidad capitalista en el peligroso progreso o en el sentido de la devastación; 4) como último punto, pensamos que un grave error sería seguir suponiendo, como lo hace el autor del texto, la necesidad de “respetar” los valores estáticos de las culturas indígenas. Pues casi toda estetización de lo primigenio oculta cierta aniquilación cultural.

³⁹³ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 15.

³⁹⁴ Marco Aurelio subraya la necesidad de comprender el desarrollo del ethos barroco desde su raigambre histórica con la finalidad de no ceder a interpretaciones idealistas. Cfr. Marco Aurelio García Barrios, “Sobre el concepto de ‘cultura política’ en Bolívar Echeverría” en *Íconos*.

³⁹⁵ Aquí queremos subrayar la lectura a lo barroco que hace Isaac Venegas porque nos parece que enriquece su significado al relacionarlo con el concepto de imaginación de Sartre, la cual, es un acto mágico pues en el momento en que se propone una imagen se libera de lo real al negarlo. El sujeto se distancia del mundo negado pero esa negación “de un punto de vista determinado del mundo no significa borrarlo de un plumazo, tenerlo por inexistente, sino precisamente irrealizarlo con un acto imaginativo”. Isaac Venegas, *Pensar la libertad: Bolívar Echeverría y el ethos barroco*, p. 137.

en nosotros, a qué responden, si siguen un dominio específico o si es posible deslindarse de él, asuntos que ya entrarían en la crítica a la ideología. Echeverría no se detiene aquí, no porque lo ignore, sino porque me parece que para él no existe una línea fronteriza en la que pueda visibilizar lo “natural” de lo capitalista. Sobre todo, después de un largo proceso en que lo capitalista o la valorización del valor se ha refuncionalizado. Aún más, no ve viable que pueda eliminarse lo capitalista por completo pues de hacerlo se iría con ello toda existencia humana. Para comprender esto podemos recuperar el sentido de *Aufhebung* (suprimir, pero en dicha supresión queda algo para la nueva edificación) de Hegel, sin leerlo desde una visión progresista que se asciende entre más contradicciones se anulen o que lo anterior quede sustituido por lo posterior, sino cómo éste subraya la imposibilidad de una total aniquilación de lo que se derrumba, algo de eso permanece, que posibilita la construcción de una nueva forma o de su existencia simultánea. Lo barroco tiene más presente este sentido de la *Aufhebung*, pues enseña a no preocuparse por borrar todo para empezar de cero, que al momento de fundar se tiene que respetar lo otro y no debe de buscar la aniquilación o el despojo, sino a fundar algo con lo que ya está, con el respeto y la certeza de que posiblemente salga lo inesperado o sea un proceso azaroso. Abre la puerta a lo multidimensional e inestable.

En ese sentido, si se parte de que hay algo que se conserva siendo otro, como resultado del proceso de codigofagia y del desarrollo de las mixturas en la modernidad capitalista habría que profundizar en ciertas preguntas que atañen a la realización concreta de nuestra autonomía o de decisión en nuestra organización social. Por ejemplo: ¿Cómo vivir sin que esta misma afirmación a la vida sea aniquilación? ¿Cómo hacer que este goce sea no sólo individual sino colectivo? ¿Cómo lograr una verdadera emancipación colectiva, sin que ésta sea tomada por liberación individual (a medias) o como mera consecuencia de la modernidad capitalista que instaure un sujeto individualista? ¿En qué medida podemos incidir en nuestra forma de organización social y política, una forma tal en la que realmente podamos desarrollarnos como seres humanos e interrumpir la aniquilación a la naturaleza y a nosotros, dejar de producir y consumir fetiches, ser libres y no seguir condicionados la lógica de la identidad? Aquí, lo barroco juega un papel importante en tanto muestra la

incongruencia de las contradicciones de la modernidad capitalista y la necesidad de buscar otra forma de organización social.

Echeverría es crítico a la filosofía de la transformación, pero sólo en el sentido de que se lea la praxis desde la veta positiva sin tomar en cuenta la praxis negativa. Las *Tesis ad Feuerbach* son tesis que dejan ver el lado del joven Marx revolucionario, atrapado en el mito revolucionario de la época, justo cuando la revolución parecía estar a la orden del día. Son herencia del hombre moderno, en tanto le brindan al ser humano la posibilidad de incidir en la forma de organización social y política. Fundar y refundar. Hacer tabula rasa de las instituciones, de la tradición. Comenzar desde cero y poder reconciliar el hombre con la naturaleza. Destruir todas las formas de socialidad y construir otras nuevas a partir de la nada. Esto corresponde, dice Echeverría, al antropocentrismo idolátrico de la edad moderna. De una opinión parecida fue Perry Anderson, quien caracterizaba al ser moderno como aquel individuo que vive en un ambiente, prometedor de aventuras, poder, alegría, desarrollo, transformación de uno mismo y del mundo que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que conoce y lo que es. De modo que lo moderno integre la desintegración y renovación. Frente a ello, habría que problematizar nuevamente el asunto del sentido de la revolución, pues ¿no será que los pensadores o políticos marxistas que se han agrupado en esta línea han pecado en suponer la existencia de un hombre moderno que puede hacer lo que quiera con la vida, incluso con la misma revolución? Para Echeverría fue importante reflexionar, siguiendo de cerca a Marx, aquello que se ha entendido bajo dicho concepto. Pues, “¿[es posible] construir un concepto de revolución que no se agote en la inspiración romántica del siglo XIX, que recoja la experiencia del desencanto en el siglo XX y permita combatir desde un nuevo ángulo la restauración fría y cínica del realismo moderno?”³⁹⁶ Lo anterior no quiere decir que el hombre tenga que cruzarse de brazos tras suponer un determinismo histórico o que deje de buscar la posibilidad de ejercer su función política. Más bien, en tanto el hombre necesita recodificar su cultura, es que se vuelve importante la necesidad de pensar y llevar a la práctica otra alternativa de mundo, con ello, volverse a plantear ciertos postulados. Pero, Echeverría sospecha que esto no podrá lograrse si se

³⁹⁶ Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p. 48.

siguen los errores de la izquierda, como la de pensar en aniquilar todo para comenzar de cero, algo que venía gestándose desde la dialéctica afirmativa hegeliana.³⁹⁷

En suma, la propuesta de Echeverría, de partir del hecho capitalista en su forma contradictoria y simultáneamente enajenante o lo que nosotros hemos considerado como praxis negativa, sugiere: 1) partir desde aquí y ahora (*jetztzeit*), 2) pensar en un proyecto anticapitalista que sea construido desde la enajenación-creación (lo que se desea no está fuera de este mundo ni se trata de hacer una tabula rasa), 3) reconocer incluso que el discurso de la resistencia acontece en la realización del proceso de representación social capitalista (los deseos y proyectos los construimos desde el discurso capitalista), 4) dar por sentado que constantemente estamos resistiendo, 5) un interés que rompa con el universalismo abstracto, 6) la posibilidad de la diversidad, como dicen los neozapatistas: un mundo donde quepan muchos mundos, 7) la reformulación del concepto de clase, lo cual, es de suma importancia para los movimientos sociales actuales anticapitalistas.

El filósofo mexicano-ecuatoriano deja de lado el aspecto de totalidad, lee la praxis en sentido negativo y positivo, atiende a lo universal e individual, rechaza la precisión mediante el azar porque le interesa refundar lo que ya está y no aniquilar. De ahí que tome el concepto de lo barroco para ejemplificar el carácter en que convive la ambivalencia de anti-modernidad y modernidad. Con el ethos barroco -que evidencia una conducta rebuscada y la imposibilidad de decir no, sólo a través de diversas encrucijadas- Echeverría muestra un comportamiento que aplaza el progreso, flecha que guía a la modernidad capitalista o que, sin saberlo, le pone el freno a la historia. Es una negación de aceptar la consistencia del mundo. Rechaza el sacrificio de la forma natural de la vida. Elige la discontinuidad del espacio y del tiempo. Replantea la crisis de la cultura contemporánea conectada con la crisis civilizatoria que trae consigo el apareamiento de la modernidad y

³⁹⁷ “Nuestro interés en indagar la consistencia social y la vigencia histórica de un ethos barroco se presenta así a partir de una preocupación por la crisis civilizatoria contemporánea y obedece al deseo, aleccionado ya por la experiencia, de pensar en una modernidad poscapitalista como una utopía alcanzable [...] que no es verdad que no sea posible imaginar cómo realizable una modernidad cuya estructura no esté armada en torno al dispositivo capitalista de la producción, la circulación y el consumo de la riqueza social”. Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, pp. 35, 36.

apunta a una nueva concepción de la cultura, ligada al proceso de mestizaje (codigofagia) como una forma de resistencia.³⁹⁸

IX. Praxis negativa

8. Fetiche, fetichismo y enajenación

El dinero es abstracto, repetí, el dinero es tiempo futuro. Puede ser una tarde en las afueras, puede ser música de Brahms, puede ser mapas, puede ser ajedrez, puede ser café, puede ser las palabras de Epicteto, que enseñan el desprecio del oro...
Borges

En 1974 Bolívar Echeverría obtuvo la licenciatura en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México con su trabajo: “Apuntes para un comentario de las Tesis sobre Feuerbach”. El texto muestra un conocimiento profundo, crítico y nuevo a la obra de Marx. Nuevo en el sentido que Echeverría no solía repetir las interpretaciones o glosar lecturas pasadas, sino que le interesaba reactualizar el discurso marxista, es decir, deconstruirlo o descifrarlo a la par que construía otro -o en palabras de los teóricos de la literatura de la recepción- se trataba de llenar los espacios vacíos. En ese proceso, Echeverría -a contracorriente de ciertas definiciones comunes- subrayó el tema de la enajenación en Marx como pieza clave de su discurso crítico materialista a partir de las *Tesis sobre Feuerbach*, y no tanto, desde los *Manuscritos* del 44. Esta tesis la sostuvo incluso en la década de los 90’s en una conferencia dictada el 4 de diciembre de 1995 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, justo en el ciclo de mesas que conmemoraron los 150 años

³⁹⁸ Sin embargo, habría de cuidar de no interpretar el ethos barroco como una propuesta de autonomía o como un carácter que explique el sentido de los pueblos originarios, como creemos que lo entiende Luis Arizmendi cuando comenta sobre esto: “El término modernidad barroca no sólo contiene dentro de sí al ethos barroco y las estrategias mixtas de reproducción social que conjugan capitalismo y precapitalismo subsumiendo éste bajo aquel. Es un término que, con diversos alcances, incluye una configuración barroca del Estado-nación moderno. Una configuración, siempre en curso de definición, que reprime, cede o circunscribe, en acuerdo a la *rapport de forces*, la espacialización de formas autogestivas o soberanas de organización económica pero también política que continuamente intentan hacer valer las formas sociales comunitarias que se sustentan en principios premodernos. Conformando un espectro muy amplio, que va desde la espacialización de formas de autogestión que resisten sin ser reconocidas formal y constitucionalmente, mientras son objeto de un simulacro de paz en medio de una ofensiva por la apropiación capitalista de sus recursos naturales estratégicos, hasta la espacialización de formas de autogobierno político no estatal con reconocimiento formal en la constitución y dentro del Estado nacional –como sucede, por ejemplo, con la comarca Kuna Yala en Panamá–, al interior del Estado de la modernidad barroca existe históricamente una disputa incesante entre dominio capitalista y autogestión, que se expresa como disputa por el espacio no sólo en el ámbito rural sino también en el ámbito urbano”. Cfr. Luis Arizmendi, “Bolívar Echeverría: la aventura de la teoría crítica al barroquismo”, p. 150.

de redacción de las “Tesis sobre Feuerbach”. La mayoría de los lectores de Marx habían anotado que en los Escritos de Juventud predominaba la influencia de Feuerbach y el tema de la enajenación religiosa, de cómo el hombre traspasa sus atributos al objeto y éste termina por dominarlo, acto que llevaba consigo la escisión. Incluso, que este tema fue tratado por Marx en los *Manuscritos* del 44 pero centrado en el ámbito del trabajo, distanciándose así de Feuerbach. No obstante, Echeverría observó que el tema de la enajenación desde las Tesis fue leído por Marx desde un enfoque religioso, laboral e histórico, continuando con cierto acercamiento discreto a Feuerbach.

Por otro lado, el filósofo mexicano-ecuatoriano vio que el tema del fetichismo de la mercancía, expuesto en el *Capital* podría leerse desde tres enfoques con la finalidad de comprender la complejidad de las relaciones sociales en la modernidad capitalista. El fetiche como objeto cristalizado, inerte o hecho cosa por el proceso de valorización también puede entenderse desde su raigambre sacra como instrumento mágico que permite la realización del deseo buscado o que se consume en él sin tener una explicación racional de ello. El fetichismo es leído desde un triple enfoque, como fetichismo mercantil, erótico y arcaico. El primero refiere a la eficiencia milagrosa de las mercancías. Aquí -como lo expusimos en el primer capítulo de este trabajo- las mercancías-fetiches se distancian de sus creadores, los subsumen y terminan por direccionar las relaciones sociales. El segundo tipo ahoga la atracción en la figura o creación artificial de la belleza.³⁹⁹ El fetiche arcaico como amuleto o bien mágico ha tenido la función desde las culturas más antiguas de ayudar en la comprensión del mundo a partir de éste. Esta primera exposición de la triple concepción de Bolívar Echeverría al tema del fetichismo aparece en el *Discurso crítico de Marx* (1987). Posteriormente Echeverría la profundizará en los ensayos publicados en la década de los 90’s, como en: “El dinero y el objeto del deseo” y dos ensayos más: “Deambular: el *flaneur* y el valor de uso” (1996) y “Modernidad y revolución” (1997), recopilados en su libro *Valor de uso y utopía*. Lo interesante de esto es ver cómo Echeverría desde las *Tesis sobre Feuerbach* destaca el tema de “religiosidad profana” junto con el de

³⁹⁹ Esta lectura es completamente distinta a la de autores como Michael Heinrich, quien, al exponer el tema del fetichismo en Marx comenta no sólo que habría de negarse la relación entre enajenación y fetichismo, sino que también habría que evitar la confusión entre el fetichismo de la mercancía y el fetichismo dentro de la esfera de lo sexual.

enajenación sagrada y posteriormente con el fetichismo de la mercancía, lo que será pieza central para una crítica de la modernidad capitalista. En los siguientes puntos entonces desarrollaremos la concepción de fetiche, fetichismo y enajenación para después problematizar el tema de la crítica de la ideología y la encrucijada entre enajenación y ethos histórico.

8.1 El proceso de enajenación

El concepto de enajenación es pieza central en el discurso de Marx porque éste le sirve para dirigir la mirada a un comportamiento moderno que tiende a disolver al hombre, a su entorno y a las relaciones de interioridad entre individuos sociales. Tesis que también sostuvo Bolívar Echeverría.⁴⁰⁰ Pues la enajenación pone de manifiesto cómo los sujetos en el mundo moderno han perdido su propia capacidad de organizarse política y socialmente.⁴⁰¹ Distanciados de las instituciones, del Estado, de la Nación, inclusive de la familia, pareciera que los intereses individuales comienzan a desgajarse de la colectividad, o simplemente, se hacen otros, incluso: opuestos. El filósofo ecuatoriano-mexicano se centra entonces en este tema y lo aborda desde tres sentidos: como enajenación religiosa desde las *Tesis sobre Feuerbach*, enajenación en el trabajo a través del modo de producción y consumo capitalista a partir del texto inédito del *Capital* y la enajenación en el aspecto histórico tomada del *Capital*.

En *La esencia del cristianismo*, Feuerbach había explicado que la enajenación religiosa se debe al fenómeno de la inversión y tiene como consecuencia la sujeción del mundo de los hombres al religioso, esto es, antiguamente los hombres depositaron ciertas características suyas en las imágenes de los santos, estos nuevos objetos de piedra adquirieron una figura, tomaron cuerpo. Con ello, un gran poder. Se separaron así de sus creadores y los subsumieron a tal punto que las actividades sociales empezaron a ser dirigidas por las imágenes. El abismo trazado entre el hombre y lo otro imposibilitó la

⁴⁰⁰ “[...] me atrevo a insistir, a contracorriente de las tendencias actuales, sobre uno de aquellos elementos centrales del discurso de Marx [...] Me refiero a la vieja ‘teoría de la enajenación’ y a la consideración crítica que ella implica de la cultura política moderna”. Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, p. 49.

⁴⁰¹ Como en el mundo moderno predomina la creciente valorización del valor, es ésta la que pone orden a la vida social de los hombres. “La vida social moderna se lleva a cabo como el cumplimiento de una necesidad impuesta sobre ella por el mundo de las mercancías capitalistas y la dinámica que le es inherente, la de la valorización de su valor”. Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, p. 199.

cercanía, dando pauta -siguiendo la nomenclatura de Lukács- a la cosificación de las relaciones humanas. La enajenación religiosa consiste entonces en la inversión entre sujeto-objeto, escisión entre ellos, el sometimiento del sujeto y la paulatina relación entre cosas. Para Feuerbach era preciso resolver este proceso de enajenación o ruptura, lo que se conseguiría una vez que se regresaran al hombre y a las figuras religiosas sus características específicas. Con ello, se solucionarían también la mayor parte de los problemas sociales. Este tema fue para Marx medular porque posibilitaba ver el proceso de cosificación de los hombres y de la relación entre ellos, pero resultaba insuficiente cuando Feuerbach intentaba dar una aclaración y solución a dicho fenómeno. Marx ensayó así una explicación y solución al tema. Algunos autores la han ubicado en los *Manuscritos del 44*. Sin embargo, Echeverría, la colocó en las *Tesis sobre Feuerbach* y subrayó la necesidad de comprender la enajenación como proceso que contiene también la escisión del metabolismo natural y práctico, en el que se constituye el hombre junto con la naturaleza, y la dificultad de que los sujetos se organicen políticamente como individuos en vista de lo común. Lo interesante de este planteamiento es que Echeverría no comprendió a los sujetos como seres pasivos u objetos, sino que en la modernidad capitalista se encuentran en una constante refuncionalización. Entonces, es desde este punto que el filósofo sugiere replantear el sentido de la enajenación, como proceso de configuración social.

En el comentario a las *Tesis sobre Feuerbach*, Echeverría se pregunta: “cuál es la razón de que el hombre enajene sus capacidades, sus funciones, sus facultades, comportándose ante ellas como funciones y capacidades que pertenecen a un ser ajeno a él”.⁴⁰² En otras palabras: ¿cuál es la necesidad de este mundo ilusorio y ficticio en la modernidad capitalista que en lugar de promover la cercanía con lo otro lo aleja?, ¿por qué los individuos en la modernidad capitalista tienen que recurrir a una entidad metafísica en la creación de un mundo ficticio?, ¿es necesaria la creación de dichas ilusiones? *Las tesis sobre Feuerbach* no son una solución al mundo enajenado que diga cómo el sujeto debe diluir la enajenación para restablecer su forma de vida, con lo que se repetiría el empoderamiento del sujeto moderno, una tendencia al antropocentrismo abstracto o quizá cierto coqueteo al humanismo moderno. Más bien, lo que observa Echeverría, es que las

⁴⁰² Bolívar Echeverría, *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*, p.71.

Tesis proponen una manera de problematizar el tema de la enajenación. A partir de ellas, el filósofo nos invita a indagar: ¿por qué los seres humanos tuvieron que escindirse en la dimensión política social de su existencia?⁴⁰³ Echeverría da una nueva interpretación a las *Tesis sobre Feuerbach*. Comenta que para Marx era necesario indagar el tipo de discurso que debiera exponer el problema de la enajenación. Particularmente, por qué los hombres en la modernidad capitalista tuvieron que escindirse:

[...] sólo cuando la posibilidad de vivir sobre esta tierra se vuelve tan difícil, tan compleja, sólo entonces se vuelve necesaria la creación de estos mundos ficticios. Entonces la tarea es averiguar en qué consiste la problematización de esta base mundana que puede llegar a estar en tales condiciones que necesite crearse estos mundos trascendentes [...] hay que buscar la necesidad de ese invento. Por qué, cuándo, en qué condiciones, para qué efectos, con qué capacidad de duración o de permanencia existe en el hombre la idea de dios; cuál es el nivel de desgarramiento profundo de la existencia humana, a partir de los cuales es necesaria la creación de dios.⁴⁰⁴

Ahora, la enajenación en el trabajo es expuesta por Marx en los *Manuscritos del 44*. Sin embargo, para Echeverría adquiere una mayor profundidad en el texto inédito del *Capital* porque es ahí donde realmente Marx diferencia el proceso de reproducción concreto de la riqueza del valor de uso del proceso abstracto de la acumulación de capital y consumo de valor valorizado, esto es, Marx analiza cómo los trabajadores durante el proceso de trabajo capitalista -paralelo al desarrollo tecnológico- intervienen en la naturaleza, la transforman en un producto externo, ésta se les vuelve ajena y hostil. Incluso, los seres humanos desarrollan una patología de destrucción. La enajenación no sólo implica la escisión o el desgarramiento, sino también la subsunción de la “forma natural” bajo la “forma de valor”.⁴⁰⁵ Aquello que ordena, disciplina y organiza a las sociedades o las pone en contacto milagrosamente es la autovalorización. De modo que los individuos pierden un fin común o social y en lugar de éste se instala en sus actividades, lo que Echeverría llama, el

⁴⁰³ “[...] las *Tesis* proponen una problematización que en lugar de diluir el mundo enajenado en su base mundana muestre la necesidad de que el primero se desprenda de ésta y cumpla una función determinante. Tal problematización permite aproximarse teóricamente a esta base mundana no como a una esencia ya constituida y permanente, sino como un proceso de constitución en el que sus autocontradicciones, duplicaciones o enajenaciones tienen lugar como momentos del mismo”. *Ibidem*, p. 70.

⁴⁰⁴ Bolívar Echeverría, *El materialismo de Marx*, pp. 71, 72.

⁴⁰⁵ “la sujetividad de esa vida, su capacidad política de identificarse o decidir sobre sí misma, sobre su forma, es sustituida por su representante fantasmal, por la “voluntad” de autovalorizarse que está en el valor económico del mundo de las mercancías capitalistas, “voluntad” que actúa automáticamente, “desde las cosas mismas”, las que adquieren por esta razón la función de “fetiches”, de objetos que socializan “milagrosamente” a los propietarios privados, que serían a-sociales por definición”. Bolívar Echeverría, *Enciclopedia electrónica de filosofía mexicana*, p. 3.

telos cósico. “Si los seres humanos existen de manera absurda en que podemos constatar empíricamente –en medio de opresiones, represiones, explotaciones, todas ellas evitables en principio-, es porque su proceso natural de reproducción no obedece a un telos propio capaz de sintetizarlo sino a uno ajeno [porque no es cada uno con su singularidad en vistas del otro que quiere realizarse] –enajenado- que es el telos “cósico” del valor instalado [está dado de acuerdo con una lógica lejana a la de los individuos] como sujeto que se autoafirma, que se valoriza: el telos de la acumulación de capital”.⁴⁰⁶

En un tercer momento, Echeverría lee el concepto de enajenación de Marx como un fenómeno específico de la sociedad capitalista que responde a una tradición o a la manera en que una sociedad se ha organizado históricamente, pero que, en ese proceso, ésta ha perdido la dirección porque los sujetos que la componen no pueden autodeterminarse, autoprojectarse ni autorrealizarse reflexiva y conscientemente. En suma, no pueden orientar su socialidad. La manera de vivir de los hombres en la sociedad capitalista la define el mundo de las mercancías y la dirección de la valorización del valor. Sin embargo, en este punto, Echeverría no enfatiza tanto que la forma de organización de las sociedades está siendo reprimida y reemplazada por otra. Más bien, subraya que en dicho proceso de enajenación se da una re-socialización y re-politización enajenada o capitalista de la reproducción social. En este mundo de objetos que se producen y se consumen, sobre el que se trabaja y del que se disfruta, se debe la capacidad que tiene el fetiche moderno de involucrar en su “vida”, en primer lugar, a sus propietarios privados (los capitalistas) y, en segundo lugar, complementariamente, a los propietarios privados no capitalistas, “el desarrollo de la vida del fetiche capitalista adquiere la presencia real de una empresa histórica”.⁴⁰⁷

Echeverría concibe así la enajenación no como un hecho que niega o aniquila por completo la politicidad, sino como un proceso que constantemente renueva y modifica la socialización.⁴⁰⁸ Incluso, esto último es lo que hará más complejo dicho proceso. La

⁴⁰⁶ Bolívar Echeverría, *La contradicción de valor de uso y capital*, p. 10.

⁴⁰⁷ Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, p. 191.

⁴⁰⁸ “[...] la politicidad del sujeto está siendo enajenada, convertida en politicidad de la mercancía-capital [...] proceso de refuncionalización o subsunción real de la tendencia histórica de la producción y el consumo moderno por parte de la tendencia histórica de la acumulación del capital. [...] sólo un intrincado mecanismo de mixtificación real puede hacer que esta última tendencia, la de la mercancía-capital, venza sobre la primera,

posibilidad de poder decidir sobre sí, o de que los sujetos puedan ejercer su politicidad no les está negada. La enajenación alberga también la posibilidad de resistencia.⁴⁰⁹ Pero, así como Marx, Echeverría duda de que la posibilidad de organización pueda darse a través del Estado moderno, el cual ha sido resultado de la institucionalización de una forma de producción y consumo mercantil que sólo está al servicio de la valorización del valor y tiene por función la re-politización y re-socialización enajenada. La siguiente tesis que sostiene Echeverría es que la enajenación es un comportamiento que se construye desde la *hybris* del hombre frente a la naturaleza o en la transnaturalización, cuando el hombre transforma o transgrede su hogar y a sí mismo para ser otro.

8.2 La enajenación en el proceso de transnaturalización

En toda creación o proceso de transnaturalización el hombre transforma la naturaleza a través del proceso de trabajo en un bien. Pero en este acto violento no solamente se construye un mundo cultural o una segunda naturaleza, sino que también se corre el riesgo de que el hombre se enajene. Se trata de una cierta *hybris* “natural” porque a partir del momento que el hombre crea una segunda naturaleza, se desconecta de ella y a la par se aleja de sí mismo. Sin embargo, el sujeto genera la ilusión de que lo creado y su ser como creador se corresponden. Incluso que el primero es su realización, cuando en realidad el individuo cada vez queda más alejado de sus productos, de su experiencia vivida y de sus sentimientos. Esto lo ejemplifica Erich Fromm cuando sintetiza en un par de líneas la enajenación del lenguaje. Sobre esto señala: “Si expreso un sentimiento con una palabra, si digo, por ejemplo, te amo, la palabra indica la realidad que existe dentro de mí, la fuerza de mi amor. La palabra “amo” es un símbolo del hecho amor, pero tan pronto como se pronuncia tiende a asumir una vida propia, se convierte en realidad. Me hago la ilusión de que el pronunciar la palabra equivale a la experiencia y pronto digo la palabra y no siento

la ponga a su servicio y la confunda consigo misma. Este mecanismo es, precisamente, la superestructura política e ideológica de la sociedad capitalista”. *Ibidem*, p. 216.

⁴⁰⁹ “la politicidad de la mercancía capital se constituye en una lucha constante por reprimir la resistencia anticapitalista espontánea del sujeto –que se regenera una y otra vez desde focos muy diferentes-, puesto que es a partir de esa resistencia que el sujeto puede aprovechar las posibilidades históricas de volverse revolucionario, es decir, de reasumir su propia politicidad básica”. Cfr. *Ibidem*, p. 217. Este punto será tratado con mayor extensión en otro apartado.

nada, salvo la idea de amor que la palabra expresa”.⁴¹⁰ Siempre está presente la trampa de confundir: la vida con las cosas, la experiencia con los artefactos, el sentimiento con la renuncia o la sumisión.

Las realizaciones del hombre: el lenguaje, las ideas, el arte, los sentimientos o los objetos fabricados tienden cada vez más a anular su desarrollo, o simplemente, a convertirse en fetiches, objetos rígidos y vacíos. Distantes cada vez más de los individuos. Esta separación entre las cosas y el hombre ha sido tematizada en el cuento “La nariz” de Nikolai Gogol, en el cual, Kovalov, un funcionario de Estado de pronto despierta y se percató de que no tiene nariz. En el transcurso del relato, no sólo la nariz es personalizada y puesta con uniforme de funcionario, sino que adquiere más importancia que su propietario. Sin embargo, también la nariz aquí funciona como instrumento mágico, en el sentido que sólo por ella puede aparentar o construir una belleza y cortejar a las damas para conseguir un mejor estatus social. Digamos que la *hybris* en este caso concreto se cometió en el momento en que Kovalov construyó una belleza artificial, ligada al contexto social, que no correspondía con la natural con lo que realmente era él, sino con una proyección. Aquí, quizá valdría la pena preguntar: ante la *hybris* que constantemente comete el individuo, en tanto altera la naturaleza al momento de crear su cultura, ¿cómo puede desarrollar sus capacidades humanas a pesar de tal escisión? Pareciera que la forma natural de la mercancía debiera hacer de su carácter un objeto social, un vínculo socializador entre los individuos como productores y consumidores, el productor de una cosa tendría que socializarse. No obstante, en el mundo de las mercancías de la sociedad capitalista, tal vínculo está roto, su unidad está escindida en sus dos aspectos: producto y bien. La producción y el consumo son dos hechos apartes, y a la vez, necesarios. En este doble sentido que involucra a la enajenación, ¿cuál es la relación entre ésta y el fetichismo? O, ¿desde dónde entender este último tema? ¿Echeverría vio también la distinción que marcamos en el primer capítulo entre fetichismo y enajenación?

⁴¹⁰ Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, p. 56, 57.

8.3 Las tres necesidades del fetichismo: arcaico, mercantil y erótico

Esta “esencia humana” es una no-naturaleza,
Un producto artificial, o, más precisamente,
facticio, y por eso no es casual que Marx
haya reencontrado el sustantivo fetiche
que proviene, a través del portugués *feitico*,
del latín *facticus*: hecho con arte. Su
equivalente, en español, es *fehizo* o *hechizo*,
y hace alusión al poder que ciertas palabras
o símbolos mágicos tienen sobre un sujeto
Dardo Scavino

En el primer capítulo se revisó el tema del fetichismo desde el apartado: “El fetichismo de la mercancía y su secreto” que aparece en el primer tomo del *Capital*. Esbozamos la continuidad entre este tema y el de la enajenación con el fin de observar su vínculo desde el pensamiento Marx. Sobre todo, aclaramos por qué este concepto todavía tiene una gran fuerza crítica a la modernidad capitalista. Sin embargo, en este momento, al acercarnos a las reflexiones de Echeverría no sólo tendremos presente aquello que anotamos en el primer capítulo, sino también el triple significado que tiene el fetichismo para el filósofo ecuatoriano-mexicano y que bien puede rastrearse en la historia de Occidente, sea desde su sentido arcaico o religioso, mercantil y erótico. Echeverría, a diferencia de otros pensadores como Michael Heinrich, entendió la necesidad de leer el fetichismo retomando estos tres matices para explicar con mayor profundidad la complejidad de la modernidad capitalista. Su afán no era como el de Heinrich, leer cercanamente a Marx -lo que no sería poca cosa- sino construir junto con él un discurso crítico a la realidad actual desde ella misma.

El término *fetiche* tiene su raíz del portugués *feitico*, el cual fue usado por los navegantes portugueses en el siglo XVI para referirse a los objetos de culto que habían sido fabricados por las poblaciones de Guinea y de África occidental. Productos artificiales que tenían como finalidad la realización de una tarea sobrenatural, una tal que fuera imposible de llevar a cabo por el hombre mismo. La palabra después pasó al francés como *fétiche*, sobre todo con Charles Des Brosses, quien en 1757 publicó la obra: *Du culte des dieux fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigrite*. Con este concepto el autor aludía a la fase primitiva de las sociedades en la que se solía adorar a

los dioses. Posteriormente -y este es un dato que reconoce Echeverría⁴¹¹ el término lo retomó el psicólogo francés Alfred Binet en 1887 en su obra “El fetichismo en el amor” en el que compara el fetichismo religioso con el erótico. Ambos casos -dicho brevemente- remiten a que el fetiche es un instrumento que desvía la satisfacción y termina por consumarse en él. Se trata de un objeto milagroso o mágico, pues adquiere su efectividad al conseguir el disfrute, a pesar de que no pueda explicarse racionalmente el motivo. A partir de ello, Echeverría planteó un punto equidistante entre estas tres vertientes: arcaico, económico y erótico. ¿En qué coinciden? Y ¿cómo a partir de esto facilita la comprensión de la compleja modernidad capitalista, con ello, la radicalidad a una crítica suya?

El fetiche, para el filósofo mexicano-ecuatoriano, puede ser una acción, una palabra o un objeto que contiene una doble función simultánea: un referente ideal y otro concreto, un significado dado por el sujeto y la percepción de éste. El fetiche tiene la característica de ser un instrumento sobrenatural, cercano al mundo inanimado,⁴¹² milagroso porque hechiza al sujeto, y a la vez, en ese hechizo el hombre establece un lazo social en la tierra con los otros. Los fetiches están cubiertos de un aura que imposibilita al sujeto aproximarse y simultáneamente su invisibilidad hace que parezca posible su acercamiento. El fetiche asegura la estabilidad y el placer del hombre a cambio de otorgarle la distancia o escisión entre él y los demás. El fetichista necesita de la intervención del objeto o del instrumento mágico para que termine por consumirse el goce.⁴¹³ El hombre se vuelve dependiente a él, sin la posibilidad de ingresar completamente a su misterio. En este punto, Echeverría supone que: 1) cierto grado de fetichismo o el fetiche arcaico es inherente a toda forma de existencia social, esto es, hay un fondo sobrenatural por debajo de la naturalidad de la existencia cotidiana,⁴¹⁴ 2) no todas las cosas ni los actos interesan por igual a los hombres, algunos se encuentran relacionados por representación o por herencia. En las relaciones

⁴¹¹ Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, p. 78.

⁴¹² Echeverría relaciona el fetiche con objeto de culto, algo sagrado. Aspecto que nos remite a cierto vínculo entre el capitalismo y religión, que bien en un ensayo futuro se podría relacionar esta lectura de Echeverría sobre el fetichismo con el ensayo de Benjamin: “El capitalismo como religión”.

⁴¹³ “Su presencia real es doble o mística, a un tiempo profana y sagrada, material y espiritual, terrenal y celestial”. Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, p. 198.

⁴¹⁴ “El fetichismo es una característica necesaria de la existencia humana porque toda forma concreta de sociedad, siendo en sí misma contradictoria, sólo puede establecerse como armonía mediante el recurso a lo sobrenatural de su origen, origen que se actualiza de manera permanente en la dimensión sagrada del mundo constituido por esa forma”. Cfr. *Ibidem*, p. 197.

que los seres humanos van construyendo entre ellos y los objetos de culto se crea una dimensión mística que promete solucionar el desgarramiento o la *hybris* entre el hombre y lo natural. Ese momento en que la naturaleza acepta su sacrificio al mismo tiempo que la forma social “asume” sus límites.

El fetichismo arcaico está presente en la vida social de las relaciones interindividuales. Se vuelve incluso necesario en la realización del desarrollo humano. Pero ya en el mundo moderno, observa Echeverría, no sólo son los ídolos, en forma de santos que funcionan como mediadores, sino más bien las mercancías y el dinero. Ambos intervienen en el desarrollo social y en la realización de las vidas individuales.⁴¹⁵ Cada uno de ellos, en especial el dinero, permite a los individuos no sólo consumir bienes que no han sido producidos por ellos, sino también conectarlos socialmente con los productores de éstos. El dinero como fetiche es la puerta de acceso a los bienes sociales y garantiza el ser social del individuo, le ayuda a establecer vínculos con los demás propietarios. El hombre moderno cree que ha terminado con los objetos mágicos o fetiches porque la razón lo ha iluminado y ha sometido teórica/prácticamente a las fuerzas de la naturaleza. Sin embargo, sostiene Echeverría, el mundo moderno es mucho más fetichista de lo que se cree.⁴¹⁶ En el mundo moderno, los hombres creen ciegamente en la mano invisible del mercado y les es imposible imaginar un mundo sin dinero. Aquí, es interesante ver cómo un billete o moneda puede sintetizar tanto valor equivalencial para intercambiar cosas que van desde ropa, comida, hasta entes incorpóreos, como la belleza y satisfacción. En la modernidad capitalista pareciera que sin el dinero todo perdería orden, se habitaría en el caos. En realidad, los hombres no podrían relacionarse entre sí si no fuera por la intervención socializadora de las mercancías y de su circulación. Toda sociedad reconoce en la existencia un fenómeno sobrenatural por debajo de la naturalidad de su existencia cotidiana. En el modo de producción y consumo capitalista, el fetichismo mercantil es explicado también

⁴¹⁵ “Si el fetichismo consiste en la necesidad de hacer que fuerzas sobrenaturales intervengan en la realización de la vida humana, ningún mundo es más fetichista que el mundo moderno [...] en el mundo moderno los individuos sociales no podrían relacionarse entre sí, si no fuera por la intervención socializadora, incontrolable e incomprensible para ellos de las mercancías y su circulación”. *Ibidem*, 196.

⁴¹⁶ “Si el ‘fetichismo’ consiste en la necesidad de hacer que fuerzas ‘sobrenaturales’ [...] intervengan en la realización de la vida humana, ningún mundo es más ‘fetichista’ que el mundo moderno”. *Ibidem*, p. 95.

desde la doble función de la mercancía,⁴¹⁷ la cual no sólo es un elemento mediador entre dos fases (productiva y consuntiva) del proceso de reproducción de un sujeto social, sino también el objeto autónomo que subordina a los sujetos, sacrifica su valor de uso y conglera en sí promesas de placer al momento de su consumo.⁴¹⁸

En el fetichismo erótico, el instinto o el sentido natural también está supeditado a un telos ajeno a la naturaleza. Se trata de una idea abstracta, una cosificación que representa un papel. Cada uno se crea una individualidad social en el momento al relacionarse con lo otro. “Un sutil fetichismo *un nuce* hace que todo individuo humano, para existir como tal, deba presentar primero las marcas propias de una determinada socialidad concreta. Para existir como objeto o destinatario del deseo erótico, por ejemplo, el atractivo animal-sexual de su cuerpo debe ser perceptible como “belleza” es decir debe ser un atributo natural transnaturalizado como atributo cultural”.⁴¹⁹ Una de las preguntas importantes a responder es: ¿por qué los hombres de la modernidad capitalista necesitan de un objeto milagroso -o como le llama Echeverría- un instrumento mágico, cuya efectividad no se explica por el entendimiento racional ni puede ser producida por la actividad técnica?, ¿por qué se ha vuelto necesaria la mediación del fetiche entre los individuos para relacionarse entre sí.

Las mercancías son los fetiches modernos porque al igual que los objetos mágicos, su realidad -su valor por el trabajo y su valor por el disfrute- o concreción se encuentra subsumida bajo su realidad “sagrada” o nueva significación. Estos fetiches rebasan el sentido de ser medios del carácter social de los objetos prácticos, modifican la socialidad de los productores y consumidores de manera “milagrosa”. Este punto es el que subraya Echeverría, las mercancías o fetiches generan sub-significaciones míticas, modificando el

⁴¹⁷ “el mundo de las mercancías capitalistas es el mundo de los fetiches activos. “Fetiches” que no obedecen a los deseos ni potencian las capacidades de sus propietarios, sino que hacen que ciertas capacidades y deseos surjan y otros desaparezcan en ellos; que traducen al registro de lo concreto, bajo la imagen de bienes que deben desearse y productos que pueden producirse, las posibilidades de explotación de plusvalor y las necesidades de conversión del plusvalor en capital”. *Ibidem*, p. 205.

⁴¹⁸ “el valor de la mercancía capitalista ha usurpado a la comunidad humana no sólo directamente la ubicación desde donde se decide sobre la correspondencia entre su sistema de necesidades de consumo y su sistema de capacidades de producción, sino también, indirectamente, la ubicación política fundamental desde donde se decide su propia identidad, es decir, la forma singular de su socialidad o la figura concreta de sus relaciones sociales de convivencia”. Bolívar Echeverría, *Ilusiones de la modernidad*, p. 150.

⁴¹⁹ Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, p. 198.

comportamiento, el habla, en suma, la cultura.⁴²⁰ El fetichismo, añade Echeverría, vuelve a configurar las relaciones sociales, incluso la cultura, acción que debemos tomar en cuenta en una crítica a la modernidad capitalista. “En un proceso de reproducción social en el cual la subjetividad o actividad con la que el sujeto sintetiza su propia socialidad (las relaciones de convivencia técnica, de producción y consumo) se encuentra paralizada o fuera de funcionamiento [...] es el conjunto de las cosas u objetos prácticos el que tiene que garantizar al menos la repetición de la identidad social heredada imponiéndole al sujeto inactivo los efectos sintetizadores inertes, provenientes de su propia vida social. Y esta vida social cósica sólo puede consistir en la vigencia efectiva de la interdependencia abstracta o casual de las diferentes cosas en tanto que situadas en un plano común, el de su calidad de valores”.⁴²¹

Los tres sentidos de fetichismo contienen matices distintos y sin embargo están conectados entre sí. Aquello que los une es la manera en que el sacrificio se vuelve “indispensable” para la reproducción y disfrute de la forma peculiar en que se desarrolla la humanidad. Así, la perfección de la técnica, la hermosura del objeto erótico y la figura dineraria otorgan a los bienes cierto carácter sagrado que garantiza la armonía o naturalidad de los individuos. Presente incluso en el proceso de producción del trabajo y de consumo capitalista.⁴²² Sin embargo, ¿hasta qué punto el fetichismo y la enajenación son fenómenos unilateralmente negativos? Esto es, ¿por qué se ha hecho necesaria la superación de la enajenación en la modernidad capitalista?, ¿es verdad que la clave para disolver las relaciones sociales cosificadas sería la superación de la enajenación?, ¿en qué

⁴²⁰ “En la esfera de la circulación mercantil-capitalista, los intereses anticapitalistas del trabajador son refuncionalizados como intereses adecuados al desarrollo de la mercancía-capital; esto en la medida en que los trabajadores, al comportarse como propietarios privados de sí mismos, de su mercancía fuerza de trabajo, fundamentan la conversión de quienes los compran, los capitalistas, en propietarios del valor que se valoriza [...] Es integrada como origen y finalidad de la empresa estatal de todos los propietarios privados, entre ellos, centralmente de los capitalistas”. *Ibidem*, p. 195.

⁴²¹ *Ibidem*, p. 200.

⁴²² “algo conecta entre sí, de manera más o menos secreta, a estas tres necesidades de fetichismo: primera, la de incluir en el campo instrumental del trabajo y el disfrute humanos ciertos objetos sagrados, cuya efectividad mágica o sobrenatural debe garantizar la armonía o naturalidad productiva de los demás; segundo, la de incluir en el escenario del acto sexual un conjunto de condiciones sin las cuales el objeto de deseo no puede constituirse efectivamente como tal; y tercera, la de incluir en la constitución de las relaciones sociales concretas una mediación indispensable de orden económico abstracto. La perfección técnica del campo instrumental, la hermosura del objeto erótico, la figura dineraria de la valía personal; se trata de tres fetiches de diferente orden, pero semejantes en su función y oscuramente conectados entre sí”. Cfr. Bolívar Echeverría, *Ilusiones de la modernidad*, p. 78.

lugar situaríamos a la crítica de la ideología: en aquella que supera el proceso de enajenación del trabajo para que el hombre se realice con libertad? Si a fin de cuentas es esto lo que toda crítica de la ideología debe apuntar, esto es, a una disolución de la enajenación. Conviene entonces detenernos en la encrucijada entre la enajenación y el ethos histórico.

9. La encrucijada entre modernidad capitalista y ethos histórico

La modernidad capitalista contiene el flujo de dos proyectos opuestos para Echeverría: la historia larga de la modernidad que promete emancipación, la posibilidad de que el hombre se realice en sí mismo y en colectividad, ejerza su politicidad o forma de vida y construya una socialidad en la que los individuos al activar su fuerza de trabajo entablen relaciones de interiorización o de reciprocidad entre ellos y puedan gozar dicho proceso. Frente a otra tendencia que constantemente inhibe a la primera, que refiere a la producción y al consumo capitalista. Así, en tanto las mercancías han tomado la dinámica social y la configuración política durante el capitalismo, no sólo apuntan a la determinación de la distribución y del consumo, sino también a darle forma al comportamiento político de los individuos, que en muchos casos va acompañado de disciplina, recato y represión.

El comportamiento cotidiano de los seres humanos no es tan inmediato ni es ingenuo. Aunque aquí, lo que quisiéramos enfatizar es que hasta una conducta espontánea deja ver una cosmovisión: la relación que el hombre ha construido a lo largo de la historia con la naturaleza. Refiere a una tradición y a la constante construcción de una cultura que involucra diversas esferas, como el lenguaje, la religión y la vestimenta. Si en esa cosmovisión el vínculo con lo Otro se ha escindido, y el hombre se ha antepuesto como señor, capaz de someter todo. Es posible que el hombre perciba a lo Otro como medio o un ser pasivo, con lo que podría hacer cualquier cosa. Sin embargo, resulta interesante que, en el capitalismo, lo Otro, ya no naturaleza ni ser humano tome el lugar de la mercancía, la cual ha refuncionalizado la relación entre la entronización del hombre y la subsunción de la naturaleza. El individuo se ha adaptado a las necesidades de la mercancía. Sacrifica su goce y existencia en afán de producir más o trabajar tiempo extra, pero ésta no es la única forma de sacrificio, en la modernidad capitalista existen diferentes factores que lo reproducen. Por

ejemplo, el mito o significación de la eficacia de los préstamos e intereses del banco. Alguien podría tomar un préstamo para salir de vacaciones, gozar por un instante la playa y el olvido del trabajo, sólo que a cambio debe pagar con intereses su deuda (*Schuld*), para que, a la vez, pueda liberar su culpa (*Schuld*). En esta lógica, los individuos disfrutan a medias porque sólo pueden hacerlo una vez que tengan la consciencia tranquila (libre de culpas) de que debido al goce o disfrute tendrán que pagar o haber pagado lo doble (a través de intereses). Algo semejante ocurre en la esfera de la religión católica: sólo se goza después del sufrimiento o del esfuerzo, peor aún, se está imposibilitado a disfrutar de la vida porque los sujetos no pueden dejar de sentirse culpable mientras gozan.

Sin embargo, en esta ambivalencia contradictoria entre modernidad y capitalismo en la modernidad capitalista,⁴²³ los individuos -justo por este proyecto emancipatorio de la modernidad- tienen la capacidad de circunscribir y ordenar su cosmos. Con su carácter rasgan el continuum entre el hombre y la historia de la naturaleza o simplemente cuando la coyuntura los obliga a ejercer su politicidad con el fin de no perecer.⁴²⁴ No hay una línea directa de sacrificio o ascetismo. Los individuos optan por distintas maneras de asimilar la contradicción que pone en marcha al capitalismo, la forma natural y el trabajo abstracto. A estas distintas posibilidades de vivir el mundo del capitalismo Echeverría las ha agrupado en 4 *ethe*. Cada uno implica una actitud peculiar ante el hecho contradictorio de la realidad capitalista: reconocimiento, desconocimiento, distanciamiento, participación. Aún más, el filósofo se percató que el sentido lúdico, festivo y erótico de las sociedades intenta siempre irrumpir la dinámica de las mercancías, de dar un nuevo significado a los bienes y a las relaciones interindividuales. Los distintos comportamientos en la ambivalente modernidad

⁴²³ “El mundo moderno es el mundo de las mercancías, mundo que -perversamente- abre y prohíbe al mismo tiempo, en un solo gesto, el acceso del ser humano a toda la riqueza que el trabajo ha sabido sacar de la naturaleza. En él, el placer hedonista es a un mismo tiempo lo más apreciado y lo más impedido, lo más exaltado y lo más postergado. En la nitidez que separa dentro de la cotidianidad moderna el tiempo de la rutina productiva del tiempo de la ruptura creativa, Walter Benjamin percibe la vigencia de un sacrificio que marca inconfundiblemente todo lo que acontece en la vida social”. Cfr. Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p. 60.

⁴²⁴ En México son muchos los ejemplos que podrían darse sobre la manera en que organizaciones autónomas, colectivos o pequeños grupos han sido asesinados, amenazados verbalmente, violentados por los militares o expulsados de sus tierras. La única defensa para ellos ha sido organizarse. Casos emblemáticos son el EZLN, las autodefensas de Michoacán creadas en 2013 con el fin de defenderse de los ataques de los cárteles, los padres de los normalistas de Ayotzinapa y recientemente los padres de los cineastas en Jalisco. Estos dos últimos han buscado por propia cuenta una explicación de la desaparición de sus hijos y otra forma de ejercer a justicia, ya que el trabajo de las autoridades es insuficiente o está coludido con los criminales.

capitalista muestran una encrucijada entre ethos histórico y modernidad capitalista. Ahora, ¿hasta qué punto es posible que los hombres irruman la modernidad capitalista o ejerzan su politicidad, siendo que lo Otro se encuentra en una permanente lejanía, aquello que Marx expuso con el tema de la enajenación?

9.1 Ethos histórico y enajenación

El marxismo occidental -como lo consideró Perry Anderson⁴²⁵- teje líneas de pensamiento comunes entre las que se puede subrayar la tesis sobre la necesidad de superar la enajenación mediante la consciencia de clase. Lo que implica que: 1) la enajenación es un fenómeno social unilateralmente negativo, 2) se debe superar o terminar de golpe con las relaciones sociales cosificadas, esto es, con aquello que las genera: la dinámica de las mercancías y empezar de cero una sociedad no enajenada. 3) Pues, el individuo subjetivamente -la clase obrera- puede construir su historia futura sólo después del derrumbe del capitalismo constituyéndose en la clase hegemónica. Ante ello, no fue casual que se concluyera que la tarea de la crítica de la ideología debía ser la toma de consciencia de las contradicciones sociales con el fin de resquebrajar el organismo institucional o toda aquella relación que fomentara la enajenación o la cosificación. Sin embargo, nosotros cuestionamos esta tesis y dudamos: 1) si realmente la enajenación es unilateralmente negativa, 2) si es necesaria su superación. Si por tal, habría de entenderse un total aniquilamiento de la dinámica mercantil y 3) si con ello disolviésemos las relaciones cosificadas en favor de una autonomía. Desde aquí, nos acercamos a la encrucijada entre enajenación y ethos histórico en Bolívar Echeverría, desde donde creemos que el autor da respuesta a nuestras inquietudes y logra salir del dogmatismo, ampliando el debate desde un marxismo crítico radical.⁴²⁶

La enajenación, hemos dicho en diversos momentos, es un fenómeno social moderno que atiende a un determinado comportamiento (el creador se escinde de su producto, existe una inversión de roles, el sujeto queda sometido al objeto, las relaciones que se vayan

⁴²⁵ Cfr. Perry Anderson, *Consideraciones del marxismo occidental*.

⁴²⁶ Radical, ligado a la praxis social y política, en el sentido de que ésta sólo puede surgir ante el peligro de muerte o al deseo de sobrevivencia. Parecido a lo que comenta Echeverría: "El discurso contemporáneo sólo puede ser radical si acepta la "encomienda del pensar" que viene de esta "peligrosa inminencia": "el fin del hombre"." Cfr. Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, p. 14.

tejiendo entre los sujetos se cosifican) que en lugar de permitir el desarrollo humano lo frena, es decir, imposibilita que los individuos ejerzan su autonomía y libertad en las decisiones políticas, socialmente no pueden construirse relaciones de reciprocidad. Esto se debe en mucho a la lógica mercantil que organiza la distribución, el cambio, el consumo y las relaciones sociales. El sujeto no se reconoce en lo Otro. Aumenta entonces la escisión entre el hombre y la naturaleza, el hombre de sí mismo, el hombre respecto a los demás individuos. Estos no se experimentan a sí mismos como factores activos en su captación del mundo, sino que el mundo permanece ajeno a ellos. Los objetos están por encima y en contra suya, aunque hayan sido creados por ellos. Experimentan al mundo pasivamente, como sujetos separados del objeto. Sin vínculo, existe la constante amenaza de perder la experiencia vivida (las sensaciones, los sentimientos), de que los seres humanos al tomar decisiones no consideren la colectividad. Es aquí desde donde se habla de la escisión entre la política y lo político, entre ese ídolo del Estado que está fuera de los intereses individuales y sociales, que es frío, ajeno frente al individuo que podría decidir, expresarse u organizarse.

No obstante, Bolívar Echeverría observa que las relaciones sociales -como aquellas que constantemente enfrentan y resuelven la contradicción de la forma natural y del trabajo abstracto- no tienden completamente a una cultura capitalista o a un telos cósmico, la cual por sí misma sería imposible. No hay mera abstracción o fetichismo sino una reconfiguración de la socialización entre la forma natural y el trabajo abstracto. Desde este enfoque, la enajenación es negativa porque muestra la manera en que el hombre se escinde de lo Otro. Pero además este proceso no es negativo en su totalidad, ya que el sentido social, el deseo de los individuos de ejercer su politicidad y libertad surgen como una especie de supervivencia y vuelven a reconfigurarse las relaciones sociales.⁴²⁷ Entonces, la enajenación para Echeverría no es unilateralmente sino parcialmente negativa. En este proceso de

⁴²⁷ “La teoría de la enajenación como teoría política debería partir de un reconocimiento: la usurpación de la soberanía social por parte de la “república de las mercancías” y su “dictadura” capitalista no puede ser pensada como resultado de un acto fechado de expropiación de un objeto o una cualidad perteneciente a un sujeto, y por tanto como estado de parálisis o anulación definitiva de la politicidad social. Tal usurpación es un acontecer permanente en la sociedad capitalista; es un proceso constante en el que la mixtificación de la voluntad política sólo puede tener lugar de manera parasitaria y simultánea a la propia formación de esa voluntad. La gestión política del capital [...] como la construcción de una interioridad política propia”. Cfr. Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, p. 175.

enajenación es importante subrayar la existencia de formas de resistencia anticapitalistas: “En todos los niveles y en todas las zonas de las fuerzas productivo-consuntivas se afirman espontáneamente formas de vida social anticapitalista que revelan la vitalidad profunda de la sustancia nacional. Unas de ellas provienen de la resistencia del código heredado pre-capitalista, en la medida en que éste tanto en su técnica productiva como en su utilización consuntiva, debe desarrollarse a partir de modos de comportamiento tradicionales. [...] la afirmación reprimida y censurada de formas anticapitalistas de vida social no sólo se genera a partir de una resistencia del pasado; proviene también, y principalmente, de una resistencia del futuro”.⁴²⁸ En México y en la mayor parte del mundo, la opción de organizarse en pequeños colectivos para defender los derechos sigue siendo una alternativa cada vez más frecuente, como se ha dicho en una nota a pie, aunque esto no sea suficiente.

Interpretamos que para Echeverría la superación de la enajenación es necesaria. Pero ésta no tendría que ser una total aniquilación de la dinámica mercantil porque esto implicaría la destrucción de la vida y el filósofo se pregunta por un cambio real concreto que sea en este momento sin esperar los cataclismos mesiánicos. Entonces, superar la enajenación radicaría en empezar a comprender cómo cada cultura ha resistido en su historia a la enajenación, qué tipo de comportamientos o culturas se han generado tras rechazar y refuncionalizar las relaciones sociales fetichizadas. Nos parece que esto intenta comprender el *ethos histórico*, atender la encrucijada entre nuestra morada, nuestro código social frente al carácter o arma de los individuos en sociedad y en su cultura.

El *ethos histórico* rechaza la tendencia humanista, pues ésta supone que el ser humano puede orientar la organización social como quiera, fomenta el mito de la revolución, lo que trae consecuencias políticas graves, de optimismo vacío que obnubila los problemas concretos. El humanismo⁴²⁹ obstaculiza la potencialidad del ser humano. Esto es, no sólo con el “mero deseo de hacer algo” se dejará de reproducir la contradicción capitalista, luego la explotación. Más bien, si realmente se toma en cuenta el proceso histórico, la socialidad: cómo los sujetos han reaccionado frente a sus mismas formas

⁴²⁸ Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, p. 193.

⁴²⁹ El humanismo es, en palabras de Echeverría: “aniquilación o expulsión permanente del caos –lo que implica al mismo tiempo una eliminación o colonización siempre renovada de la Barbarie–, el humanismo afirma un orden e impone una civilización que tienen su origen en el triunfo aparentemente definitivo de la técnica racionalizada sobre la técnica mágica”. Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, pp. 149, 150.

económicas, políticas, institucionales y su dependencia al capital. Quizá entonces se podría aterrizar concretamente una forma de vida más sana de acuerdo con las exigencias de la coyuntura y no de un capricho ni de un seguimiento particular o de unos cuantos.

Aquello que habría de problematizar desde el *ethos histórico* sería: si no es necesario eliminar la enajenación en su totalidad, a pesar de que ésta implique la clausura y la cosificación de la facultad política del hombre -como capacidad de decidir por sí mismo sobre la propia realización y sobre la construcción de la identidad- ¿qué entenderíamos entonces por supresión parcial de la enajenación?

9.2 Transformar desde la enajenación

La ‘teoría de la enajenación’ no ha servido de guía a los marxistas porque la idea de revolución que han empleado permanece atada al mito politicista de la revolución, que reduce la autarquía del sujeto social a la simple soberanía de la ‘sociedad política’ y su estado [...] una teoría de la revolución que parta del concepto marxiano de enajenación está aún por hacerse.
Bolívar Echeverría

En 2017 se estrenó la película alemana: *El joven Marx (Der junge Marx)*, dirigida por Raol Peck. Esta película tuvo una buena recepción en diferentes corrientes dentro del marxismo. Algunos rescataron la facilidad con la que el director acercaba al espectador a la problemática político social del siglo XIX. Escenario de vida y de desarrollo de la obra de Marx. Mientras que otros subrayaron la fidelidad biográfica que siguió el director y que seguramente estuvo basada en la obra de Mehring. Incluso, llegó a mencionarse la importancia de que el director optara por mostrar a la esposa de Marx, Jenny, como una mujer inteligente y emancipada, o la empatía e interés que la vida de Marx podía generar en las actuales generaciones de jóvenes.⁴³⁰ Nosotros no desmentimos cada una de estas observaciones. Pero anotamos un punto más. La película, que tuvo como fin retomar el destello juvenil de Marx vuelve a traer consigo la ambivalencia del tema de la revolución, esto es, la homogeneización entre el mito revolucionario y la idea de revolución. Dos aristas que para Echeverría eran importantes de discernir.

El mito moderno de revolución supone -como lo comentamos en el apartado anterior- un humanismo y una ilusión, ya que da por sentado que el ser humano es punto de

⁴³⁰ Sobre esta lectura, véase la reseña que Massimo Modonesi escribió de la película para *Desinformémonos*. <https://desinformemonos.org/la-juventud-revolucionaria-karl-marx/>

partida, fundamento y director de su realidad, como tal, puede hacer lo que crea conveniente con sus circunstancias. Transformarlas. Incluso, si un día quiere, dejar atrás las relaciones sociales cosificadas, cambiar la forma de producción y consumo capitalista para comenzar de las ruinas a construir una forma de organización social no capitalista. En otras palabras: este mito narra la posibilidad de que el hombre pueda arrancar de sí la tradición y recrear con su propia fuerza otra forma de vida social, como si después de aniquilar por completo lo capitalista se pudiera crear otra forma de vida. El mito moderno de revolución - observa Echeverría- ha sido construido desde una modernidad capitalista dentro de la cual es necesario averiguar sus consecuencias políticas. Sobre todo, para saber si no ha sido un obstáculo para la revolución misma, esta última entendida como la posibilidad de que el hombre desarrolle sus potencialidades y en conjunto elija el rumbo de su historia.

¿A qué responde realmente el mito moderno de la revolución?, ¿cuáles son los elementos sociales que le dan vida?, ¿en qué condiciones se vuelve necesario? Echeverría ve que dicho mito está vinculado a la historia moderna que justifica las pretensiones políticas de un comienzo o recomienzo absoluto, de fundación o refundación ex nihilo de la vida social. Al escribir esto, tenemos la sensación de que incluso algunas películas norteamericanas han seguido el mito de revolución con el formato de borrón y cuenta nueva.

Echeverría se pregunta si es posible “construir un concepto de revolución que no se agote en la inspiración romántica del siglo XIX, que recoja la experiencia del desencanto en el siglo XX y permita combatir desde un nuevo ángulo la restauración fría y cínica del realismo moderno”.⁴³¹ Es más, el filósofo mexicano-ecuatoriano se cuestiona si la manera en que Marx concibió la revolución no se encontraba inserta en el mito de la revolución y respondía a gran parte de su ideario moderno -por no decir de cierto humanismo. Si fuera el caso, entonces, “¿en qué medida, por lo tanto, la idea misma de revolución debe ser repensada y replanteada en toda su radicalidad? [...] el concepto de revolución comunista planteado por Marx sería un concepto que se encuentra atado, confundido con un mito que es propio de la modernidad capitalista y que forma parte justamente de aquello que está siendo sometido a la crítica. [...] entre la idea comunista de la revolución y la idea moderna

⁴³¹ Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p. 48.

o burguesa de la revolución debería haber una diferencia esencial, una diferencia que sin embargo no se hace presente”.⁴³² Echeverría observa que el mito y la idea como tal de revolución confluyen en las tesis del joven Marx. Presentes en las *Tesis sobre Feuerbach*, como de alguna manera se aprecian en la película del director Peck -aunque este último no cuestione semejante ambivalencia ni las consecuencias políticas de seguir por la vertiente mítica de la revolución, como la tendencia humanista, antropocéntrica, lo que políticamente sería tomar una postura individualista o una tendencia constante a buscar caudillos como dirigentes de la historia.

Echeverría aclara que el hecho de que se haga a un lado el mito de la revolución no quiere decir que se elimine el concepto de revolución del discurso. Pues éste es necesario para la descripción de transiciones históricas y para designar determinadas actitudes y actividades políticas. Precisar entonces el concepto de revolución es una de las finalidades de Echeverría. Pero precisar en el sentido de atender a su nueva significación que consiste en buscar desde la organización social capitalista, desde el hecho capitalista -con lo que esto contiene: la enajenación-, posibilidades de emancipación, de ejercer la politicidad, de superar la crisis de la modernidad capitalista hacia una modernidad postcapitalista. El concepto de revolución refiere entonces a la capacidad concreta de emancipación y organización desde dentro de la sociedad cosificada para ejercer el sentido político y dejar de lado las instituciones. La idea de revolución tendría que evitar caer en las trampas del humanismo, esto es, pensar que el hombre “organizándose” o “si se lo propone” puede terminar con el capitalismo de la noche a la mañana. En realidad, este humanismo olvida la importancia de la coyuntura y de lo concreto que tanto subrayó el materialismo. La revolución, no como mito, es una “negación determinada” de lo existente, comprometida con lo que niega para el planteamiento concreto de su novedad. Dicho de otra forma: refiere a la reactualización de un conflicto falsamente resuelto en el pasado, subraya el proceso de transición de las cosas, pues en ese punto se amplía y diversifica el orden social establecido, se generan subformas. Ante la resistencia que ofrecen las cosas, se crean formas alternativas que compiten con lo establecido, se prefiguran, diseñan, se ponen en práctica nuevos modos de comportamiento económico y de convivencia social. Pareciera ser una

⁴³² *Ibidem*, p. 67.

subversión (*Umwälzung*) destinada a sustituir (*Ersetzung*). Lo que supone la necesidad de transformar la forma capitalista de la modernidad sin por ello olvidar el hecho capitalista, a lo que es imposible renunciar, está ahí con su tendencia de inhibir la emancipación. Desde esta dinámica, para Echeverría, se plantea más bien la necesidad de reconstruir relaciones más emancipadas entre los individuos de acuerdo con la coyuntura y sin esperar un mesías ni que todo se aniquile para edificar de los escombros una nueva civilización no capitalista. Para Echeverría es importante que el concepto de revolución deje de lado su idealización, sea que conlleve un sentido de endiosamiento o de satanización. Se trata de tomar en consideración la constante refuncionalización de las relaciones sociales dentro del hecho capitalista.

La revolución es en palabras de Echeverría: “la emancipación de la capacidad que lleva justamente no a la construcción de un cielo desde la tierra sino simplemente a la construcción de un mundo terrenal [...] que no esté invadido ni administrado por entidades supraterrrenales”.⁴³³ El problema se complejiza porque en el individuo confluyen: su impulso de organizarse políticamente o socialmente, lo que es natural en él, con la forma de organización cosificada que ha creado el hombre en su interiorización con el capitalismo. En palabras de Echeverría: “la vitalidad de la cultura política moderna se basa en el conflicto siempre renovado entre las pulsiones que restauran y reconstituyen la capacidad política “natural” del sujeto social las disposiciones que la producción del capital tiene tomadas para la organización de la vida social”.⁴³⁴ La construcción de la politicidad y no de la política, esto es, el decidir por sí mismo sobre su propia realización tiene que darse desde la enajenación.⁴³⁵ Irrumpir desde la enajenación ¿implicaría la necesidad de rasgar los mitos modernos o las ilusiones de la modernidad?, ¿sería esto posible? Más bien, nos parece que Echeverría quiere recoger de la codigofagia, entre la sociedad que no está paralizada, y

⁴³³ Bolívar Echeverría, *El materialismo de Marx*, p. 67.

⁴³⁴ Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, p. 175.

⁴³⁵ “Si una teoría política que parte del concepto de “cosificación” acepta que existe la posibilidad de una política *dentro* de la enajenación, que la sociedad -aun privada de su soberanía posible- no está desmovilizada o paralizada políticamente ni condenada a esperar el momento mesiánico en el que le será devuelta su libertad política, el problema que se le plantea consiste en establecer los puntos de contacto en los que la búsqueda reformista de un juego democrático apropiado para la conversión de los intereses civiles en voluntad ciudadana se toca con la búsqueda revolucionaria de una ampliación substancial de la escala de medida en la que la sociedad es capaz de tomar decisiones sobre su propia historia”. *Ibidem*, p. 54.

los mitos modernos la reconfiguración de una cultura que no sea capitalista,⁴³⁶ lo que sería distinto a optar por un comportamiento realista (*ethos realista*), el comportamiento de aceptar o asumir la modernidad capitalista como aparece. Esto último no lo sostiene el filósofo, sino que subraya la necesidad de que en ese proceso de codigofagia o de la interrelación de la sociedad que vive en la enajenación los individuos contradigan y resistan al hecho capitalista. De lo contrario, por mucho que los sujetos quieran recobrar su subjetividad, fomentará la subjetividad enajenada.⁴³⁷

La subjetividad (*Subjektcharakter*) para Echeverría está condicionada por la tradición histórica, rechaza el humanismo abstracto que pretende poner al sujeto como dueño del mundo, independiente, autoactivo (*Selbstätigkeit*) y con el poder de hacer lo que quiera hasta direccionar la humanidad. No obstante, cuando Echeverría habla de la necesidad de lo político frente a la política en la modernidad capitalista, está aludiendo a la necesidad de una politicidad nueva. Esto es, la necesidad de crear y romper las formas viejas. ¿Cómo entonces esta última idea de lo político y revolución se relacionaría con el desarrollo de su teoría de los ethe? Más aún, ¿cómo llega a convivir su discurso político con aquel otro que alude a una cultura, y si esta última también podría llamarse: cultura materialista? Como lo mencionamos con anterioridad, cada sociedad en su forma de subsistencia y frente a la escasez busca formas de resistencia y de ejercer su politicidad o toma una actitud colectiva organizada para despertar, fomentar o convertir en ofensiva la resistencia del sujeto social frente a la sustitución que la mercancía capital hace al proletariado como fuente de

⁴³⁶ Aquí, nos parece interesante recuperar una reflexión de Gerardo de la Fuente, quien retomando a Hegel parte del supuesto de la creación de la cultura a partir del miedo. El autor comenta: “Hegel estaba al tanto de que el fundamento de la sociedad no es el trabajo sino el miedo; si el esclavo lograra superar su miedo mataría al amo y terminaría el problema, sin embargo, crea la cultura porque es temeroso y no tiene más remedio, pero al crearla encuentra también una salida [...] ¿dónde está la vida del idioma español sino en la literatura latinoamericana del siglo XX? ¿Dónde se ha creado la nueva iconografía mundial sino en África? ¿Dónde está la fuerza de innovación sino en los migrantes?” Cfr. Gerardo de la Fuente, “Colonialidad e imaginarios sociales” (Mesa redonda) en *Arte e identidad. Entre lo corporal e imaginario*, p. 189. Lo importante aquí -ligado al planteamiento de Echeverría sería pensar- cómo a través de las frustraciones, miedos, limitantes, proyecciones o sueños los individuos socialmente hemos construido nuestras significaciones y el efecto que éstas han tenido en nuestra vida, a tal punto de reconfigurar nuestro comportamiento cotidiano.

⁴³⁷ “todo intento que surja en la sociedad de recobrar esa subjetividad, y que lo haga sin impugnar o contradecir, sin implicar una resistencia o rebeldía contra el hecho de esta enajenación, se convierte en un simulacro de la subjetividad enajenada [se trata de una forma que] subsume o subordina de manera absoluta a su contenido, que, al formarlo, lo vacía de toda forma anterior que pueda haber espontáneamente en él. La *hybris* moderna del antropomorfismo es el intento de la vida social de ejercer como si fuera suya una subjetividad que no posee, que continúa enajenada; es un intento “malo” porque no recobra, sino imita, con toda su deformación, la subjetividad que le está siendo arrebatada por el capital”. Cfr. Bolívar Echeverría, *Idem*.

totalización de la vida social. Es su tendencia anticapitalista radical la que la califica de revolucionaria o no. Echeverría se pregunta: “¿De dónde proviene en el sujeto social la posibilidad de resistirse a la enajenación de su politicidad? ¿Proviene de la concreción histórico cultural del sujeto social, de lo que tenemos que llamar su “nacionalidad natural”?”⁴³⁸

Este término de ‘nacionalidad natural’ no se refiere al constructo de identidad nacional construido en el siglo XIX en México, sino que tendría probablemente una conexión directa con su ethos histórico, quizá aluda a la morada construida y por construir, heredera del proyecto siempre renovado de emancipación de la modernidad. Aquello que habría que defender de los embates de las formas del capitalismo. Podríamos quizá relacionarlo con el sentido de la tradición o la memoria⁴³⁹ como esta necesidad de no omitir nuestras sociedades pasadas, sus luchas y derrotas, sus experiencias, lo que en México muchos movimientos sociales han sintetizado en la frase: no olvidar a nuestros muertos y, a pesar de todo, nombrarlos.

⁴³⁸ *Idem.*

⁴³⁹ Aquí, es interesante la lectura de Stefan Gandler sobre dos expresiones de Benjamin la necesidad de “arrancar la tradición en manos del conformismo” y el “salto de tigre al pasado”. Gandler comenta que las sociedades habrían de recuperar el pasado de las sociedades y culturas, pero no en el sentido de que se tenga que vivir exactamente lo que ellos vivieron o regresar a sus formas de vida, sino recuperar la memoria, esto es, no dejar que sea cristalizada por los monumentos ni la tome el progreso que siempre tiende a borrar e iniciar de cero. El autor ejemplifica cómo los neozapatistas trataron de unir abiertamente la defensa de la tradición, cada vez más aplastada por la tendencia de la reproducción capitalista y trata de retomar los viejos ideales emancipatorios de una sociedad más justa. Sobre esto: “En México fue sólo a partir de la aparición de los neozapatistas que surgió una -todavía limitada- consciencia dentro de la izquierda de que la lucha por una sociedad menos represiva y menos explotadora, es necesariamente, a la vez, una lucha en contra de la marginalización y exclusión de las tradiciones que no son subsumibles bajo el concepto clásico del “mexicano”, así como se estableció en un afán progresista en los últimos dos siglos”. Cfr. Stefan Gandler, *El discreto encanto de la modernidad*, p. 102. Más adelante anota: “Retomar la tradición de una manera no folklorista, podría ser lo que Benjamin llama el “salto de tigre al pasado”, pero este salto no significa alejarse de la posibilidad de una sociedad radicalmente distinta a la existente y sus estructuras destructivas y represoras, sino ‘ese salto dialéctico es la revolución como la comprendía Marx’ Ser revolucionario implicaría entonces la capacidad de recordarse, de ver y aprender de las generaciones pasadas, de sus experiencias y tradiciones, por el contrario, la simple fijación en las supuestas ‘modernizaciones’, nos cierra el camino a este salto del tigre”. Gandler, *Ibidem*, p. 103.

10. La modernidad postcapitalista

¿Es posible darle a la modernidad de las fuerzas productivas un sentido diferente al capitalista? [...] ¿cuál es la idea de revolución que sería propia el tránsito civilizatorio en el que nos encontramos?
Bolívar Echeverría

El proyecto de modernidad implica para Echeverría emancipación y abundancia. Pero, la forma de producción y de consumo capitalista la frena anteponiendo la lógica de la represión y de la escasez artificial. De ahí que él hable de la modernidad capitalista como proceso ambivalente, ya que contiene estos dos proyectos contradictorios.⁴⁴⁰ En este sentido, si una de las observaciones de Echeverría es partir del hecho capitalista (de la contradicción entre la forma natural y la forma valor, del proceso de enajenación o de la dinámica de las mercancías) en la modernidad capitalista es posible que desde dentro de ella -en su orientación de modernidad- la sociedad en la reconfiguración de sus nuevas formas logre direccionar su politicidad. En esto consistiría la posibilidad de hablar de una modernidad postcapitalista, no porque esté en otro lugar o tiempo, sino porque esa posibilidad de decidir o la modernidad en potencia se realiza en el acto y hace frente al capitalismo. En el ensayo “La religión de los modernos” expone esta idea el filósofo:

[...] volver sobre el proyecto profundo de la modernidad –una modernidad que ve como actualmente posible la abundancia y la emancipación–, y aventurarse en la construcción de una modernidad alternativa. Volver sobre la frase de Kant acerca de “qué es la Ilustración”, pero corrigiéndola de acuerdo a la experiencia. Se trata de “salir de la renuncia autoimpuesta a la autonomía” (“Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit”), de “tener el valor de emplear el entendimiento propio sin la dirección de otro”, pero de hacerlo con desconfianza, conscientes ahora de que ese “otro” puede no ser sólo el “otro” de una iglesia, sino también un “otro” que se impone “desde las cosas mismas”, en tanto que cosas “hechas a imagen y semejanza” del capital.⁴⁴¹

La modernidad postcapitalista sería una forma de reacción histórica de la vida civilizada de los individuos frente al desafío de las fuerzas productivas, algo así como la necesidad de clausurar el progreso, de vivir el presente. Esta modernidad -siguiendo de

⁴⁴⁰ “La modernidad, motivada por una lenta pero radical transformación revolucionaria de las fuerzas productivas, es una promesa de abundancia y emancipación; una promesa que llega a desdecirse a medio camino porque el medio que debió elegir para cumplirse, el capitalismo, la desvirtúa sistemáticamente. Sólo así es que la “muerte de Dios” debe convertirse en una deificación del Hombre, que la apertura del mundo de la vida debe llevar a una clausura futurista del tiempo y urbanicista del espacio; que la liberación del individuo debe darse como una pérdida de su consistencia cualitativa y una sujeción renovada a una comunidad ilusoria”. Cfr. Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 155.

⁴⁴¹ Bolívar Echeverría, *Idem*.

cerca a Nietzsche- implicaría indirectamente la muerte de Dios, no para que el lugar de Dios al quedar vacío lo tome la sujetividad o universalidad del “hombre,” sino para que éste pueda levantar un cosmos en convivencia con lo Otro, en el que se abra y libere la entrada al juego de las sublimaciones. Echeverría pretende con esto dejar en claro que no toda modernidad tiene que vivirse de acuerdo con la dinámica de la producción-consumo capitalista. En América, las sociedades constantemente reactualizan sus formas de vida, de comportarse. Sin embargo, esta forma de vida tendría que apuntar a ser más armónica y de respeto en correspondencia con lo Otro, sea naturaleza, sea ser humano. Por ello, otro factor importante es ver la posibilidad de emplear otro tipo de técnica en la configuración de la cultura. En el primer capítulo esbozamos un apartado sobre el metabolismo entre hombre y naturaleza en el que dejamos ver la preocupación de Marx ante la tendencia siempre ecocida del capitalismo. Echeverría reflexiona también sobre la necesidad de emplear una técnica lúdica,⁴⁴² una que retribuya a la naturaleza lo que le quitó, para que con el tiempo pueda reproducirse. Dejar de lado la técnica moderna, cuya tarea es la reproducción masiva sin importarle si con ello subsume completamente lo natural. Ya en diversas notas a pie de este trabajo hemos ejemplificado algunos problemas ecológicos que esta cosmovisión moderna ha traído consigo.

La modernidad postcapitalista: 1) se opondría al capitalismo, especialmente a su dinámica mercantil, a la tendencia de generar ganancia a partir de la plusvalía, de subsumir a los individuos, de la técnica moderna y de la escasez artificial, pero también a su sentido represor. 2) Pondría énfasis a la capacidad creativa del hombre. Particularmente a su sentido sensorial. Aunque aquí sería interesante detenerse en la crítica que se le ha hecho a Echeverría, a saber, que la modernidad no puede separarse de su sentido capitalista o, en otras palabras, que no hay modernidad sin mercado. Esta última tesis -a pesar de no haber sido presentada personalmente a Echeverría- la enfatizan dos de los principales representantes del pensamiento decolonial: Walter Dignolo y Enrique Dussel.

⁴⁴² “... con esa revolución de la neotécnica que se iniciaría en el siglo XI aparece, por primera vez en la historia, la posibilidad de que la interacción del ser humano y lo otro deje de estar dirigida a la eliminación de uno de los dos, para establecerse una colaboración entre ambos con el fin de inventar o crear, precisamente dentro de lo otro, formas hasta entonces inexistentes en él: la posibilidad de que el trabajo no se autodiseñe como un arma para dominar a la naturaleza en el propio cuerpo humano y en la realidad exterior; de que la sujetividad humana no implique la anulación de la sujetividad, de lo otro”. Bolívar Echeverría, *¿Qué es la modernidad?*, p. 18.

Walter Dussel sostiene que no hay modernidad sin colonialidad. Pues, recuperando el apartado del *Capital* sobre la “Acumulación originaria”, vuelve a subrayar la importancia de los países colonizados para el desarrollo del capitalismo en Europa, especialmente el robo de sus metales, minerales, la esclavitud y el comercio. La prosperidad económica de las grandes urbes o el desarrollo de la modernidad, junto con su tendencia emancipadora, sólo ha sido posible debido al proceso de colonización y de conquista.⁴⁴³ Una colonización que en América Latina ha tomado diversos rostros: ocupación militar, subordinación política, dependencia económica, anexión jurídica de ciertos territorios y pobladores, acuerdos con mineras, la venta del petróleo, del café, etc. En este sentido, cuando se habla que la modernidad apunta a un proceso emancipador habría que preguntar: ¿para quién es tal?, ¿se incluye a los países subtítulos “subdesarrollados”?

Dussel subraya que la modernidad se gestó en 1492 cuando Europa pudo confrontarse con el Otro y controlarlo, cuando pudo definirse como un ego descubridor y conquistador. El Otro, que en lugar de ser descubierta como Otro fue descubierta como lo mismo que Europa había sido desde siempre. Así, América no es la aparición de lo otro, sino la proyección de lo mismo, descubierta. El descubierta ha sido descubierta, europeizado, pero inmediatamente descubierta como otro.⁴⁴⁴ Para Dussel –contrario a Echeverría– es imposible separar modernidad y capitalismo. Toda modernidad es capitalista. Sin embargo, esta postura de Dussel ¿no tendería a cierto eurocentrismo?, ¿por qué la modernidad tiene que ser necesariamente capitalista, occidental o europea? Evidentemente, Dussel, quien es uno de los miembros centrales de la filosofía de la liberación, diría que no, él postula derrumbar la modernidad capitalista, junto con sus imaginarios sociales con el fin de terminar con la colonialidad y con el eurocentrismo. Para ello, apunta al proyecto de una trans-modernidad. Sin embargo, ¿hasta qué punto el proyecto de Dussel no tiende más a un proyecto fuera de este mundo, a cierto mesianismo? Algo que nos parece importante en Echeverría es justo su lectura a Walter Benjamin del aquí y el ahora (*jetztzeit*) y su intención de que realmente desde la modernidad capitalista el hombre pueda ejercer su politicidad. Por ello, para el filósofo ecuatoriano es posible separar la modernidad del

⁴⁴³ Fabelo Corzo, “Colonialidad e Imaginarios sociales” (Mesa redonda) en *Arte e identidad. Entre lo corporal y lo imaginario*, pp. 177-205.

⁴⁴⁴ Enrique Dussel, 1492. *El descubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, p. 36.

capitalismo, en el sentido de que vivir la modernidad no tiene que ser necesariamente vivir una única dirección y forma que sea la implantada por Occidente: la capitalista. Aquí, Echeverría subraya la pluralidad y diversidad de las culturas presentes en América. A pesar de que Echeverría no se autotituló anti-eurocéntrico, sus planteamientos son anticapitalistas y más críticos al eurocentrismo que los de Dussel.

10.1 Moderno, pero no capitalista

La posibilidad de ser moderno sin ser capitalista se está dando en diversos comportamientos actuales para Echeverría. Lo característico de ser moderno radica en dejar que se dé el libre juego de codigofagia: una mezcla de ceder o arriesgar para crear. Esta idea -si es que no la falseamos- podríamos ejemplificarla en la vida de un migrante, quien constantemente crea un nuevo código poniendo en riesgo su identidad. En los escritos de Echeverría hay diversas maneras en que ensaya esta idea que nos parece bastante interesante. Cuando: 1) habla sobre el papel que tuvo la Malintzi durante la conquista, 2) la rebelión de los estudiantes del 68 y -con el riesgo de que se nos vayan otros ejemplos- 3) la actividad del artista prehispánico frente al europeo. Curiosamente lo que liga a estos tres sujetos en distintos contextos es su actitud moderna y no capitalista.

La actualidad del mito de Malintzin, reflexiona Echeverría, no radica en la significación de verla como traidora, sino como quien propone lo moderno no capitalista. Fue una intérprete que, a base de juego entre códigos, de ver la promesa que representaba lo Otro y la amenaza de muerte, le resultó mejor dar el avión para que hubiese una interrelación entre culturas y la suya no desapareciera.⁴⁴⁵ El mito de la Malintzin consiste en que ella percibe lo Otro de manera ambivalente: entre la promesa y la amenaza. Se trata de ver la entrega como reto para lo otro. Es la dominada que domina.

⁴⁴⁵ “Frente a los tratamientos de este conflicto en los mitos arcaicos que, al narrar el vaivén de la agresión y la venganza, enfatizan el momento del rapto de lo mejor de uno mismo por el Otro, el que parece prevalecer en la mitificación de la Malintzin -la dominada que domina- pone el acento más bien en el momento de la entrega de uno mismo como reto para el Otro. Moderno, pero no capitalista, el mito de la Malintzin sería un mito actual porque apunta más allá de lo que Sartre llamaba “la historia de la escasez”, una historia cuya superación es el punto de partida de la modernidad que se ha agotado durante el siglo XX y cuyo restablecimiento artificial ha sido el fundamento de la forma capitalista de esa modernidad”. Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 28.

Por otro lado, tenemos la participación de Echeverría en un ciclo de conferencias sobre el movimiento estudiantil del 68, organizado por el Centro Cultural Universitario Tlatelolco, a 40 años del mismo. El filósofo en ese entonces comentó: “Creo que la gran aportación del 68 mexicano a la política está en la actitud de rebelión que inauguró, y que en nuestros días se vuelca contra el dogma establecido, respetado hoy en día en todo el mundo, según el cual una sociedad no puede ser moderna si no es capitalista. ¿Es posible una sociedad moderna y al mismo tiempo no capitalista? Esto es quizá a lo que apuntaban los jóvenes del 68, saltando por encima de este periodo de la llamada “reconstrucción de la democracia” en México. Y la posibilidad de decir “¡no!” al conjunto del sistema, de no acomodarse dentro del destino capitalista de la modernidad, es una posibilidad actual. La enseñanza del 68 es la de que es posible decir un “¡no!” de resistencia incluso allí donde todo implica que no decir “¡sí!” es una locura”.⁴⁴⁶ Aquí, es claro que Echeverría relaciona lo moderno con la posibilidad de vivir de otra manera el capitalismo y ponerle el freno a la historia progresista.

Por último, cuando Echeverría habla sobre la diferencia de una obra de arte occidental y otra prehispánica, quizá deja asomar una separación entre la médula europea u occidental de la prehispánica. Habla de que un escultor en ambos casos puede dar forma a la piedra. Pero, en el arte prehispánico, el artista, al esculpir, ayuda a liberar del mármol la figura que está ahí. Para el occidental, el artista define, resalta, redondea, precisa la figura en la piedra. En el primer caso existe una continuidad entre lo humano y lo Otro. En el segundo, prevalece más bien una separación entre el sujeto y el objeto, la naturaleza como material dócil, pasiva, vacía, al que la actividad y la inventiva humana moldearán a voluntad, dotarán la piedra de realidad y significación. Se trata también de la opción oriental o de mimetización con la naturaleza y la occidental o contraposición con la misma.

Lo moderno, pero no capitalista aludiría a: que se dé el juego de la codigofagia. Una interrelación que implica violencia, sometimiento, apertura; y al mismo tiempo, respeto, afirmación y creación. Estos dos sentidos se encuentran presentes en el comportamiento del artista prehispánico, en la rebeldía de los estudiantes del 68 y en el hecho de dar el avión de la Malintzin.

⁴⁴⁶ Bolívar Echeverría, *Sobre el 68*, p. 17.

La importancia para Echeverría de partir del hecho capitalista radica en aceptar que la modernidad capitalista⁴⁴⁷ es un hecho decisivo, estamos insertos en ella y somos parte del proceso de modernización, a pesar de que no lo queramos. Toda modernización adoptada o externa surge de un proceso de conquista e implica una imposición de la identidad cultural de una sociedad y de sus metas históricas de otra. Pero esta forma de vida, en tanto se desarrolla y el hombre social con ella, trae consigo un doble efecto: 1) violencia en la conquista, 2) cómo la sociedad integra lo aprovechable de lo ajeno en la propia. En esta interrelación siempre está presente la potencia de la modernidad o de la emancipación para realizarla.

10.2 Más allá de la crítica de la ideología

Los autores que se han enfocado al estudio, crítica o análisis de la obra de Echeverría coinciden en un punto que para nosotros es fundamental, a saber, que el filósofo ecuatoriano mexicano no se interesó en el tema de la ideología⁴⁴⁸ ni le dedicó un lugar específico en su obra de reflexión y, en efecto, hasta las obras hoy publicadas por el autor, no hay un apartado en que cavile abiertamente sobre la ideología o la crítica de la ideología. Sin embargo, nos parece que este tema es tratado indirectamente en una de sus primeras obras: "Las ilusiones de la modernidad". A pesar de que este libro contiene ensayos escritos en diferente tiempo o a partir de diversos intereses, en el momento en que el autor los reúne en un libro, les da un título y una presentación, pensamos en una línea común que los atraviesa y que nos permite reflexionar en torno a las "ilusiones" de la modernidad. Desde aquí, ¿hasta qué punto podríamos establecer un puente entre ideología e ilusión y cuál sería?

En la presentación del libro mencionado, Echeverría nos comenta que su finalidad es dar claves para comprender la crisis de la modernidad. Parece ser que ésta contiene -visto desde una sola perspectiva, especialmente desde la Alemania reunificada- la contradicción entre dos proyectos de vida ilusorios. Aquí, es preciso matizar el significado dual que tiene

⁴⁴⁷ "Ser moderno es encontrarse en un ambiente que promete aventuras, poder, alegría, desarrollo, transformación de uno mismo y del mundo, y que al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que conocemos, todo lo que somos". Perry Anderson, "Modernidad y revolución" en *Leviatán* no16, p. 190.

⁴⁴⁸ Por ejemplo, Stefan Gandler, Samuel Arriarán, Aureliano Ortega, entre otros.

el término “ilusorio”, el cual, no sólo refiere a un proyecto equivocado, falso, sino que también subraya el entusiasmo o la esperanza de algo que despierta grandes satisfacciones. Entonces, A) el capitalismo es ilusorio en este doble sentido porque a primera vista, brilla, atrae con su promesa de libertad, aparece como interés de todos, cuando al acercarse vemos que sigue un interés particular: la forma de vida de una civilización occidental sin importar si su proyecto conduce a la catástrofe social, técnica y ambiental. B) El socialismo es también un proyecto ilusorio porque funciona como elemento esperanzador, a la vez, sugiere un plan anticapitalista o modo de vida particular: el bolchevique, uno de tantos anticapitalistas. La ilusión está presente en la manera en que algo particular se universaliza. Carácter que desde el primer capítulo nosotros ubicamos en el terreno de la ideología.

Sin embargo, es claro que Echeverría no hace una crítica a la ideología o crítica a las ilusiones o mitos de la modernidad capitalista, en el sentido de que quiera exponer su contenido falso o la necesidad de descubrir el error, pues, esto implicaría concebir una realidad dualista en la que el filósofo científico tendría la tarea de quitarle el sentido falso a la realidad para quedarse con la verdad. Las reflexiones de Echeverría más bien apuntan a encontrar la encrucijada entre acontecimiento histórico, modernidad capitalista y los mitos que le dan sentido al comportamiento de la vida cotidiana.⁴⁴⁹ En este punto me parece importante subrayar que Echeverría no quiere saber cómo se han construido los mitos modernos o en qué radica la falsedad de estos sino la conexión entre modernidad capitalista y mitos.⁴⁵⁰ En otras palabras, ¿cómo éstos dan sentido al comportamiento de la vida cotidiana? Pero ¿se puede hablar de mitos modernos específicos? Si fuera así, ¿cuáles

⁴⁴⁹ En la presentación del libro, el autor se pregunta: “¿De qué manera se encuentra conectada esta estructura profunda de la modernidad capitalista con el acontecer histórico que se vive efectivamente, con los mitos que otorgan dramaticidad y sentido a los comportamientos de la vida cotidiana? Ésta es la pregunta que subyace en los textos reunidos en el presente volumen”. Cfr. Bolívar Echeverría, *Ilusiones de la modernidad*, p. II.

⁴⁵⁰ En su ensayo: “Identidad evanescente” Echeverría remite al mito de la torre de Babel no para saber de dónde se originó ni mostrar su falsedad sino subrayar que como mito contiene una inversión del sentido de los hechos. Presenta en un contexto específico cómo algo que constituye una riqueza, la pluralidad de las lenguas, toma el significado de un hecho negativo. Aquí, Echeverría deja ver que lo interesante de este mito consiste en mostrarnos cómo una sociedad específica en cierta coyuntura desarrolla una forma de organización que exige a sus integrantes formarse bajo la moraleja de castigar la desobediencia. En el ejemplo de la torre de Babel, los constructores cometieron *hybris* al desafiar el mandato de los dioses y al edificar una torre mayor. Más aún, el castigo en ese momento consistió en destruir la homogeneización del lenguaje y en generar diversas lenguas. Con ello, la cultura de esa sociedad -que creó y repitió el mito- quiso subrayar el principal defecto de la diversidad de las lenguas: los malentendidos, en lugar de ver la riqueza cultural de la diversidad lingüística, en tanto ésta genera nuevos códigos.

serían?, ¿en qué medida serían necesarios en nuestro comportamiento cotidiano para vivir en la modernidad capitalista?

Los mitos modernos llevan a cabo una hipóstasis idealizadora, trabajan sobre la experiencia de la vida social, específicamente sobre la experiencia del mercado como lugar de socialización. Echeverría observa que los mitos suponen un rasgo común de civilización: el humanismo,⁴⁵¹ el cual da por hecho que el hombre es el fundamento (principio, sentido y fin) de la realidad. Si el supuesto en la modernidad es que el hombre es punto de partida y centro desde el que se reconfigura la vida, entonces se crea la ilusión de que el hombre puede hacer lo que quiera con la naturaleza, continuar con la *hybris* trazada en la antigüedad -sólo es cuestión de que confíe en la dinámica del mercado o en la capacidad de las fuerzas productivas para alcanzar la abundancia.

La cultura política moderna se construye para Echeverría a través de tres mitos que contienen un carácter humanista, es decir, se sostienen por el supuesto de que el ser humano es el punto de partida y de llegada de la vida. Estos mitos son: el de la revolución, el de la nación y el de la democracia. El primero parte de la idea de que el ser humano puede destruir las formas sociales e incluso la sociedad misma para después fundar de la nada otra “mejor”. Este mito instaura la posibilidad permanente de que la sociedad decida cómo constituirse. El segundo refiere a la posibilidad de organización de las minorías, quienes tendrán que asignar a los demás una identidad. La ilusión consiste en ver el enriquecimiento como un suceso de la vida común cuando en realidad sólo se da en un grupo minoritario que reprime y refuncionaliza a los demás. El tercero pone los intereses privados como si fueran públicos y estos últimos como si correspondieran a los primeros, se impone la existencia de un sujeto político: la sociedad civil, la cual toma el rostro del pueblo y hace creer que ésta es quien toma las riendas de la historia cuando en realidad no

⁴⁵¹ Bolívar lee el humanismo a partir de Heidegger como un antropocentrismo exagerado, caracterizado por: 1) la tendencia del hombre a crear un mundo para sí, cosmos autónomo y dotado de una autosuficiencia relativa respecto de lo otro, 2) pretensión de supeditar la realidad de lo otro a la suya propia, 3) afán de constituirse en calidad de hombre o sujeto independiente, frente a otro convertido en puro objeto, en contraparte suya, en naturaleza. Pero esta expulsión implica aniquilación o colonización de la barbarie, “el humanismo afirma un orden e impone una civilización que tienen su origen en el triunfo aparentemente definitivo de la técnica racionalizada sobre la técnica mágica”. Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 150.

es así.⁴⁵² A partir de estas observaciones podrían darse diversas reflexiones, entre las que subrayaríamos las siguientes: Si los mitos modernos (como el de la revolución, la democracia, la nación) llevan consigo la ilusión de que el hombre es dueño de la situación, puede controlarla en beneficio suyo y de los otros, ¿qué sucede cuando el hombre en esta modernidad capitalista se da cuenta de que no ha sido así, que en muchos casos la coyuntura ha sido una forma de configurarlo e incluso una manera de disminuirlo y reprimirlo?, ¿no sería ese momento de consciencia el más crudo y violento para el sujeto que desemboque en el desencanto y lo que dicho desencanto traiga consigo?, ¿se trataría de cierto desengaño al no poder cumplir las promesas de la modernidad? En este sentido, ¿no se estaría ante la alerta constante de las formas regresivas premodernas que podrían traer el reproche y el desengaño?

Echeverría, distante al marxismo occidental y al mito moderno de revolución que contiene cierto sesgo humanista, comprende que no es suficiente con suprimir las relaciones sociales de producción capitalista y su inherente apariencia objetiva o falsa conciencia⁴⁵³ ni mostrar el misterio de las mercancías para que los hombres alcancen la emancipación. Entonces, ¿tendrían que dejarse de lado los mitos y la capacidad creativa de las sociedades -aun si con ello se pone en riesgo su función social? El filósofo ecuatoriano mexicano comprende desde este enfoque la complejidad del problema y piensa en la necesidad de buscar desde el hecho capitalista cosificado nuevas formas de producción no destructivas para el hombre y que no tendrían que ver necesariamente con el desplome de los mitos. El sujeto que no está despojado de sí mismo, no es inactivo ni completamente una cosa, no puede pensar en su actividad sólo como trabajo abstracto, sin proyección del mundo y sin valor de uso. En este sentido, Echeverría se aleja de la premisa de que el

⁴⁵² “El ‘realismo’ de la cultura política moderna, su capacidad de ‘traducir’ la positividad de la ‘vida’ del capital al plano de la actividad cotidiana y racional de los individuos sociales, se cumple mediante la construcción de un complejo mítico que combina tres mitos diferentes: el de la revolución, el de la nación y el de la democracia”. *Las ilusiones de la modernidad*, p. 42.

⁴⁵³ Para concebir a la enajenación como determinación de la situación revolucionaria [...] se requiere una problematización que, en lugar de ‘diluir’ el ‘mundo enajenado’ en su ‘base mundana’, muestre la necesidad de que el primero ‘se desprenda’ de ésta y cumpla con respecto a ella una función determinante. Una problematización que únicamente puede darse a partir del discurso dialéctico-materialista. Por cuanto sólo ella permite concebir a esa ‘base mundana’ no como sustancia ya constituida y permanente, sino como el proceso en que se construye la totalidad de un sujeto social y un objeto práctico, y en el que tanto esas ‘autocontradicciones’, ‘duplicaciones’ o ‘enajenaciones’ y ‘revolucionamientos’ se producen como necesarios”. Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, p. 31.

hombre debe irrumpir el mundo ilusorio de los fetiches, pues ésta continuaría reproduciendo dentro de sí el mito moderno del humanismo. La irrupción no puede salir de la nada ni pensarse a partir de un ser humano, como falsamente se sostuvo. Para Echeverría, si realmente se quiere transformar la forma de organización es importante que la modificación se planee desde el hecho capitalista y se deje de lado el mito mesiánico⁴⁵⁴ de la revolución que alude a esperar la intervención de una persona. Suceso o causa externa de modificación o detonante en la conciencia de los seres humanos y de las circunstancias.

La propuesta de Echeverría se aleja de trazar una crítica a la ideología, crítica entendida como revisión de lo falso, toma de conciencia o inversión. Pues, en ésta, el sujeto tendría que distanciarse del suceso. Una vez elevado o alejado: establecer su rechazo, la distinción entre lo verdadero frente a lo falso y su propuesta. La crítica de la ideología que de alguna manera sostiene Echeverría sería aquella que evalúa la posibilidad de desarrollo desde dentro de las relaciones cosificadas, vivir en ellas. A la vez, que se refuncionalizan con el fin de que los seres humanos puedan actuar autónomamente, con responsabilidad. Desde su desgarradura construir formas de organización social emancipadas, o al menos, políticas. Esta concepción de crítica se encuentra esbozada desde una de sus principales obras: *el discurso crítico de Marx*, donde Bolívar señala que el discurso comunista debe levantarse sobre el burgués, criticar:

El discurso comunista no puede esquivar este obstáculo y levantarse a un lado del discurso burgués-capitalista. Si quiere desarrollarse, tiene que destruir el obstáculo, atravesando por él. Y ésta es precisamente la función del capital: abrir el terreno para que sea posible el discurso comunista como crítica de la vida política y cultural en la sociedad capitalista; de la política estatalista, de la cultura logocrática. De ahí que la crítica realizada por Marx en esta obra sea en verdad doble: es crítica de la economía política, crítica tanto del modo capitalista de la reproducción de la riqueza social como del modo capitalista del discurso que versa sobre esa reproducción, pero es también, simultáneamente, crítica del economicismo burgués y de la política economicista que resulta de él; es crítica de la presencia reprimida, práctica y teórica, que la politicidad propia del proceso de reproducción social tiene bajo la forma sustitutiva de “politicidad” de la mercancía-capital.⁴⁵⁵

⁴⁵⁴ “Hay una tendencia empírica en el mundo intelectual de izquierda en los últimos cuarenta años: fascinado por la novedad de la problemática social contemporánea, se ciega ante la historicidad del discurso teórico y cree en la posibilidad de un comienzo “desde cero” -o desde un antecedente arbitrariamente escogido en la historia del pensamiento- para el discurso crítico”. Bolívar Echeverría, *Ibidem*, p. 184.

⁴⁵⁵ *Idem*.

Capítulo IV. Reflexiones en torno a la crítica de la ideología a partir del marxismo crítico en México

En la actualidad se ha intentado negar -a veces con la omisión del hecho- el gran influjo que ha tenido el marxismo en México desde el año 1920. En esa década la sociedad mexicana enfrentó algunos problemas económicos, como el aumento de rentas, la baja de salarios, la reforma agraria y la expropiación de tierras. Desde este contexto, diversos grupos agrarios - que no seguían el ideario marxista sino un programa socialista heredero de la Revolución Mexicana- rechazaron las medidas gubernamentales. Organizaron revueltas. Llevaron a cabo propuestas, reclamos, que venían de los estados del sur como de Yucatán, Veracruz y Morelos. En este polvorín social se coló el marxismo en México en clave de la socialdemocracia alemana, cercano a los idearios de la Segunda Internacional. Este marxismo se fue cohesionando con el: 1) debate anarquista-socialista-comunista de 1919, 2) las ligas de campesinos y del movimiento del inquilinato de 1922, 3) el reconocimiento de la Rusia soviética por México en 1924. A partir de ese año, Vicente Lombardo Toledano comenzó a escribir sobre los problemas obreros en México.⁴⁵⁶ Incluso, años después, podemos agregar 4) la organización de los Partidos Comunistas y 5) la influencia de la Revolución Cubana que, sin seguir el ideario marxista, dio un vuelco a dicha tradición.

En la década de los sesentas y setentas el marxismo ingresó en México formalmente a la Academia en donde se discutió el legado del marxismo soviético. José Revueltas y Sánchez Vázquez fueron los primeros que emergiendo de él criticaron sus planteamientos dogmáticos. De ahí, se dio paso a una amplia gama de pensadores críticos, como: Ruy Mauro Marini, Enrique González Rojo, Carlos Pereyra, Enrique Semo, Adolfo Gilly, Arnaldo Córdova, Roger Bartra, Bolívar Echeverría, Pablo González Casanova, Alfredo López Austin, entre otros.

En 1988 Bolívar Echeverría escribió un ensayo que quizá ahora -tomando en consideración la tradición marxista en México- pueda tener mayor significado para nosotros, lo tituló: "Todos somos marxistas".⁴⁵⁷ No para decir que todos admitimos el

⁴⁵⁶ Harry Bernstein, *Marxismo en México 1917-1925*, p. 506.

⁴⁵⁷ El texto se publicó en la revista *Nexos* en 1988 con el fin de contraargumentar la ponencia "Señas de identidad" de Carlos Pereyra. El argumento de Bolívar a la pregunta: ¿por qué todos somos marxistas?, es que: "el marxismo en nuestro tiempo -que dura tanto como la modernidad capitalista, para cuya crítica nació en el

pensamiento de Marx, sino que desde él -sea porque se le ha refutado, negado, calcado, interpretado, criticado- se ha refuncionalizado el quehacer de las ciencias sociales, de la filosofía, de la antropología y de otras disciplinas. Atendiendo entonces a esta tradición marxista sería conveniente recuperar la tesis de Carlos Pereyra sobre la necesidad de retomar el pensamiento de Marx como punto de partida sin perder de vista su insuficiencia.⁴⁵⁸

Las obras de Marx, como la crítica a éstas, han sido simientes no sólo para la formación de diversos movimientos sociales en México, sino también un foco de debate - entre otros- de algunos trabajos de investigación, como el grupo de teoría crítica desde las Américas que coordina Stefan Gandler, el marxismo abierto de John Holloway, la filosofía de la liberación convocada por Enrique Dussel, el trabajo de investigación de Elvira Concheiro, las lecturas o críticas de Aureliano Ortega, Jorge Juanes, Gilberto López y Rivas, Luis Arizmendi, Jorge Veraza, entre otros. Cada grupo o individuo ha aportado gran material de reflexión. Sin embargo, para nosotros es importante subrayar el sentido crítico del marxismo como una actividad que parte del estudio de Marx, reconoce desde él su insuficiencia y busca otras directrices ante la constante amenaza de muerte. Esta crítica implica una comprensión dialéctica de las contradicciones de la modernidad capitalista e

movimiento práctico del socialismo- tiene la peculiaridad de ser, no sólo un conjunto de respuestas a las grandes cuestiones de la época, sino justamente el formulador de esas cuestiones o el encargado de darles una expresión concreta. El marxismo es la “filosofía” de nuestro tiempo porque trae las preguntas a las que todas las otras “filosofías” deben también intentar responder. En este sentido, todos -incluso los antimarxistas- somos en el fondo marxistas: irremediamente. Todos estamos señalados por una marca histórica inherente a la civilización contemporánea, que sólo podría ser borrada de ella antes de tiempo por alguna nueva -nada improbable- barbarie “purificadora””. Cfr. Bolívar Echeverría, “Todos somos marxistas” en *Nexos*.

⁴⁵⁸ En principio podría parecer paradójico que tomemos dos argumentos, provenientes de dos filósofos, que en su coyuntura se opusieron. Sin embargo, creemos que en realidad no fue así. Carlos Pereyra presentó en la mesa: “Crisis, muerte o renovación del marxismo” en el IV Congreso Nacional de Filosofía en Toluca (23 al 27 de noviembre de 1987) una ponencia en la que realmente hizo una crítica profunda al marxismo en el desarrollo de la modernidad capitalista. Para él era importante: asociar esa teoría crítica a una práctica política que buscara vías de transformación social. Pero no por ello habría de asentarse como marxista, como si fuera sólo una doctrina homogénea. Más aún. Termina diciendo: “Habría de considerar la obra de Marx, como en diferentes planos intelectuales ocurre con cualquier clásico, como punto de partida necesario pero insuficiente para pensar críticamente la modernidad capitalista y para impulsar el tránsito a otra forma de modernidad”. Cfr. Pereyra, “Señas de identidad” en *Nexos*, núm. 122, febrero 1988, pp. 5-6. Frente a ello, creemos que Bolívar Echeverría pensó en la posibilidad de que el argumento de Carlos Pereyra coqueteara con los planteamientos de una democracia o fuera retomado por posiciones de derecha para desacreditar el marxismo y por eso resaltó la tradición marxista. Tesis acertada pero que en realidad no contraargumentaba a la de Pereyra. Por eso, para nosotros es posible retomar las dos (mas no el camino que después siguió Pereyra): la tradición marxista y la necesidad de ir más allá de los planteamientos de Marx.

intenta asirlas desde diferentes esferas: filosófica, económica, política, cultural, semiótica. Aunque aquí, sólo hayamos empezado con la primera y muy poco hayamos atendido a las otras.

Desde nuestro contexto -momento en que la derecha se ha posicionado en diversos países de América Latina, lo que significa una amenaza a nuestros recursos naturales y a la vida de los pobladores por un lado. El papel que hoy juega la izquierda en México como proyecto anticapitalista ha encarnado en diferentes directrices de movimientos sociales, pero a la vez, ha sido frenado por aquellos partidos políticos representantes de una supuesta izquierda que no sólo propician la forma de producción y consumo capitalista, sino que la aceleran por otro lado- cobra importancia replantearnos el tema de la ideología y de la crítica de la ideología desde Marx y desde dos filósofos que aportaron gran material de discusión desde una tradición marxista en México: Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría.

1. El locus de la ideología

La principal actividad que la filosofía occidental nos recomienda hacer ante una lectura o ante la exposición de nuestros argumentos es: “delimitar” para evitar equívocos. De-limitar significa amurallar nuestros conceptos con el fin de que no ingresen otros elementos, le asignen otra forma y puedan distorsionarla. Pero ¿cuál sería la distancia entre esta petición que contiene la necesidad de claridad en la expresión del emisor y en la disposición del receptor con el proyecto purista del positivismo que empobrece el conocimiento? En otras palabras, ¿cómo saltar la tradición positivista de la filosofía occidental sin perder lo luminoso de la exposición -el sentido de que nuestro mensaje no se disipe en los laberintos de la razón- y, a la vez, considerar su relación con lo intuitivo y con lo sensorial? Quizá entonces sería mejor explorar los matices de cada concepto en lugar de delimitarlos. Ver aquello que los ha enriquecido o los ha hecho complejos en la continua y discontinua historia. De ahí que cuando hablemos del locus de la ideología pretendamos esbozar los diferentes sitios que este tema ha ocupado, su referente ambiguo, las preguntas o inquietudes de los distintos debates que han surgido en ella o a partir de ella, conocer así su

vigencia o potencialidad de comprensión en la modernidad capitalista junto con su respectiva insuficiencia.

En la exposición de la genealogía de cualquier concepto suele descubrirse una cierta inversión de significado que ha sido reconfigurado de acuerdo con el desarrollo social. El caso de la ideología no es la excepción. Este término se relaciona en primera instancia con la filosofía de Francis Bacon. En especial, con el tema de los ídolos. Este filósofo se ubica temporalmente en el periodo del Renacimiento cuando se puso a andar la acumulación originaria del capital. Proceso que implicó la separación de los trabajadores y sus medios de producción, la expulsión de los campesinos de sus tierras, el pauperismo, la conquista y el saqueo de las colonias. El enriquecimiento de los capitalistas en el siglo XVI dio pauta a la inversión en la industria, en el mercado, en el progreso de las ciencias, en los nuevos descubrimientos científicos y en el perfeccionamiento de la técnica. El desarrollo de las ciencias naturales se dio en relación con el de la filosofía del Renacimiento, lo que quiere decir que ésta: a) también se opuso a la dictadura espiritual del papado, b) impulsó el materialismo en la teoría del conocimiento, c) desarrolló el método experimental y empírico basado en la deducción y en la demostración, d) una de sus metas fue el conocimiento de los fenómenos naturales. Desde este contexto, uno de los objetivos de la filosofía de Bacon fue hacerse de un conocimiento verdadero, preciso, comprobable, cercano al método experimental de las ciencias naturales.

En la obra *Novum Organum*, Francis Bacon anotó la necesidad de abandonar los prejuicios y la actitud preconcebida o *eidola* (ídolos) para acercarse paulatinamente a la verdad. El autor en ese tiempo no habló de ideología. Sin embargo, este concepto tiene como raíz etimológica *idea*, antes *ídolo* o *eidola*.⁴⁵⁹ Su sentido era peyorativo, en tanto aludía a los errores o fantasmas provenientes seguramente de las creencias infundidas por la teología que ofuscaban el conocimiento. Bacon clasificó los ídolos en: ídolos de la tribu,

⁴⁵⁹ Es interesante que una reflexión semejante a estos ídolos haya estado presente en un pensador antiguo como Demócrito, quien sostenía que de la superficie de las cosas salen emanaciones muy sutiles o imágenes suyas (*eidolas*) que actúan sobre el aire hasta extenderse a los ojos humanos, permitiéndoles ver los objetos. Demócrito entendía también que el conocimiento proveniente de la sensación es 'oscuro', por sí solo no permite conocer los átomos ni el vacío. Para conocerlos realmente se requería de la intervención de una forma más sutil, a saber: la razón (el pensamiento teórico). Sin embargo, lo interesante del pensamiento de Demócrito -y que no está presente en los empiristas ingleses- es que existe un choque entre los sentidos y la razón, de esta disputa nacerá la verdad. Cfr. Dynnik, *Historia de la filosofía*, vol. 1, p. 91.

ídolos de la cueva, ídolos del mercado e ídolos del teatro. Los ídolos de la tribu refieren a las concepciones falsas originadas desde el proceso de conocimiento de los seres humanos. Pues, en su representación proyectan naturalmente una imagen distorsionada. Los ídolos de la cueva son los errores en que incurre el individuo de acuerdo con su origen anímico, corporal, formación, costumbres y circunstancias. Los ídolos del mercado consisten en el hábito de apoyarse de las opiniones y en adoptar una actitud acrítica a los vocablos imprecisos o inadecuados. Los ídolos del teatro son principios, axiomas y dogmas que han sido aceptados por la tradición sin cuestionarlos, ponen al descubierto la fe en las autoridades institucionales. Los ídolos son entonces imágenes que se alejan de su sentido real y científico e incluso falsean la realidad. Fueron estas características que el término *eidola* heredó a la ideología, situándola en la esfera de la epistemología.

Fue hasta inicios del siglo XIX con el estallido de la Revolución Francesa que los sujetos se asimilaron como portadores del cambio, de la posibilidad de hacer y deshacer las instituciones, de perfeccionar incluso el camino de las ciencias. Destutt de Tracy habló abiertamente de la ideología. Pero como lo aclara su raíz: *Ideo-logía* refiere a la ciencia o al logos que estudia el desarrollo de las ideas en el pensamiento y en la realidad. En particular, cómo han surgido ciertas ideas, se han opuesto entre sí y se busca la posibilidad de liberarlas de prejuicios religiosos y metafísicos. Más tarde, Napoleón Bonaparte -desde su imperio- le dio un giro al término. Una vez que llamó ideólogos a los periodistas y teóricos liberales. Por ideólogos, Napoleón entendía aquellas personas opuestas a sus ideas, y con el fin de desprestigiar lo que decían o pensaban, ideólogo era aquel que no realizaba una actividad práctica o útil a sus ojos. Así, el concepto retomó su connotación peyorativa y política.

Posteriormente, la posibilidad de que la revolución política y social se realizara a partir del levantamiento de la clase proletaria permitió a Marx pensar el asunto de la ideología desde diversos matices. Alrededor de 1850, Marx la concibió desde su lado peyorativo. Pero esta manera de entender el término “peyorativo” será distinta a sus antecesores. El ideólogo no es quien se queda con las primeras impresiones de las cosas o hechos sin acudir a la comprobación del método experimental de las ciencias, como apelaba Bacon. Tampoco se trata de aquel que piensa distinto, como lo concibió Napoleón. En un

primer momento, para Marx -exiliado de Alemania, a penas involucrado en las luchas de los proletariados sindicales y con una larga tradición idealista- los ideólogos son aquellos que se han alejado de la realidad concreta desde donde construyen sus teorías o filosofías, separando con ello lo teórico de lo práctico. Una escisión que Marx explicaba desde la práctica o actividad que da movimiento al hombre: la producción y, por ende, el trabajo o actividad que produce. De otra manera. Una de las consecuencias de la propiedad privada había sido la fragmentación de las actividades. Con ello, la separación entre lo teórico y lo práctico, la mente y el cuerpo. Por ejemplo, el quehacer contemplativo del filósofo frente al corporal del esclavo, el trabajo intelectual del trabajo manual. Imbuido el teórico en su raciocinio no comprendía la vida del esclavo ni tenía el mismo objetivo que éste y cada vez se volvía imposible que sus intereses fueran los mismos de aquel. En un primer momento, la ideología es conocimiento falso porque es una representación que se ha conseguido después de ver un fragmento del todo. Esta connotación peyorativa de ideología mantiene una estrecha relación para Marx con la lejanía entre idealismo y materialismo, especialmente en su obra *La ideología alemana*.

Más tarde, cuando Marx estuvo exiliado de Francia -asentado en Inglaterra, inmerso en el movimiento obrero irlandés gracias a Engels, cercano al pauperismo en Irlanda y, filosóficamente, a la crítica de la Economía Política- profundizó en la forma de producción-consumo capitalista. Su intención fue desmenuzar desde dentro de ella su misma construcción. Ir a la trabazón interna de las relaciones sociales y económicas, de cómo éstas se mistifican en el mismo proceso de reproducción, propiciando la forma fetichizada de percibir el mundo. Marx estudió las relaciones sociales capitalistas que servían para ocultar las relaciones de producción y escribió el *Capital*. Ahora, si Marx estaba interesado en desenmascarar tales concepciones no era porque oscurecían la realidad de las cosas o porque quería regresar a la posición correcta, delimitada o precisa de ellas, sino porque para él era necesario que la humanidad tuviera el control de su propio destino y los hombres se convirtieran en productores de sí mismos. Así inició en su discurso filosófico el camino de la crítica de la ideología.

Aquí, nos parece importante hacer una breve distinción entre la concepción de ideología de Engels y de Marx, la cual ha pasado desapercibida. Quizá porque ambos

autores escribieron en conjunto la *Ideología alemana* y *La sagrada Familia*. Dos obras en las que sería absurdo diferenciar entre la idea de uno o la del otro. Sin embargo, cuando hablamos de una distinción no nos referimos a lo asentado en estos textos sino a las cartas de Engels, al *Anti-Dühring* frente al *Capital*, a los *Grundrisse* y al *Programa de Gotha*. Digamos que Engels entendió la ideología en una sola directriz: el sentido subjetivo y epistemológico de la *Ideología alemana*, pero agregándole más tarde el carácter de reflejo falso de la realidad. Engels escribe a Konrad Schmidt: “Con los reflejos económicos, políticos, etc., ocurre lo mismo que con las cosas reflejadas en el ojo: pasan a través de una lente y por eso aparecen en forma invertida, cabeza abajo. Sólo falta el aparato nervioso encargado de enderezarlas para nuestra percepción. El bolsista no ve el movimiento de la industria y del mercado mundial más que en el reflejo invertido del mercado de dinero y de valores, por lo que los efectos se le aparecen como causas”.⁴⁶⁰ En julio de 1893 en carta a Mehring, Engels iguala dicho significado con ideología como conciencia falsa.⁴⁶¹ En la última edición del *Anti-Dühring*, Engels escribe que el ideólogo: “puede revolver todo lo que quiera: la realidad histórica que ha echado por la puerta vuelve a entrar por la ventana, y mientras cree estar proyectando una doctrina ética y jurídica para todos los mundos, está ejecutando en realidad un retrato de las corrientes conservadoras o revolucionarias de su época [...]”.⁴⁶²

A partir de estas dos citas de Engels podemos interpretar el lugar que tuvo la ideología para él y distanciarla de la de Marx. En la primera cita, la ideología tiene que ver con inversión, es decir, se trata de una representación que el sujeto ha obtenido de la realidad pero que la tiene vuelta de cabeza, sólo necesitaría un poco de sí mismo para revertirla y como dice Engels “poner las representaciones al derecho”. Pero ¿qué tanto esta concepción engelsiana de la ideología no termina por centrarse en el sujeto en tanto la aleja de un problema concreto y piensa que ésta puede ser subsanada sólo a través del raciocinio del hombre? La segunda cita de Engels deja ver también la ideología desde la subjetividad, es decir, se trata de un problema del sujeto, de su imposibilidad de no asir el mundo de acuerdo con su contexto histórico. En otras palabras, el hombre percibe las cosas de manera

⁴⁶⁰ Engels, *Carta a Konrad Schmidt*, Londres, 27 de octubre de 1890.

⁴⁶¹ Engels, *Carta a Franz Mehring*, Londres, 14 de julio de 1893.

⁴⁶² Engels, *Anti-Dühring*, p. 158.

estática, cosificada. Tesis presente en la *Ideología alemana*. Pero que se difumina, al menos en Marx cuando formula la ideología en relación con las contradicciones sociales y económicas. Presentes en la forma de producción y consumo capitalista o una ideología objetiva, por llamarla de algún modo a la que desarrolla en el *Capital*.

Veamos de cerca la importancia de dejar de lado la concepción de ideología de Engels como inversión de la realidad y la necesidad darle la vuelta. Si fuera aceptada, uno se preguntaría por la posibilidad de que ciertos sujetos puedan ver “correctamente” frente a los que no. Se tendería a un idealismo ingenuo, en el que la liberación de lo ideológico (o dar la vuelta a las cosas) sería una cuestión ubicada en el ámbito racional y de las ideas de los sujetos. Resultaría difícil argumentar la forma en que el filósofo pueda liberarse de la inversión, a menos de que se recurriera a un acto mesiánico o a un mito, como el platónico, específicamente al mito de la caverna, en que dentro de ella habitan individuos, sujetos a cadenas para ver sombras, tarde o temprano uno de ellos, el filósofo, saldría de la caverna, apreciaría la idea de bien, podría entonces “predicar” la verdad. Esta tesis contiene un sesgo que la ilustración hará suya: 1) la postura del educador que alcanza con dificultad la verdad. En este caso, logra darle la vuelta para poder transmitirla posteriormente al pupilo, quien progresivamente llegará a cierta iluminación, 2) la aceptación de que sólo unos puedan alcanzar la verdad y otros no; lo que nos llevaría a consecuencias políticas verdaderamente reaccionarias: cristalización del poder en un líder o institución, fomento de relaciones verticales, distinción entre intelectuales y masa, división entre el terreno teórico de lo práctico, la aceptación de una sola verdad, diseñada objetivamente o según intereses científicos, fomentaría la tendencia a un positivismo, en tanto la ciencia objetiva se antepone a todo conocimiento. Además, ¿cómo saber que ciertas clases sociales han podido darle la vuelta a la ideología y han visto con claridad la realidad?, ¿en qué sentido la clase explotada -junto con sus luchas de resistencia al capitalismo- realmente está desideologizada? o ¿cuál sería el criterio para argumentar que la clase burguesa sigue el camino de la inversión? Estas preguntas quedaban abiertas en la concepción de ideología de Engels. Digamos que esto resultaba demasiado problemático. Por eso, algunos autores marxistas, como Ludovico Silva, interpretaron esta forma de ideología como una metáfora literaria. A nosotros nos parece que esta concepción de ideología debería omitirse porque

no ayuda a explicar las contradicciones de la modernidad capitalista. Incluso, sería conveniente dejar de lado aquella otra, presente también en la *Ideología alemana*, que consiste en que la ideología es un conjunto de ideas que sostiene la clase dominante y que a partir de ella manipula o dirige a través de los medios de producción a la clase explotada. Sobre todo, porque estas definiciones fueron superadas en el transcurso de las reflexiones de Marx, quien más tarde se acercó al proceso de mistificación.

En los *Cuadernos de París*, el joven Marx esbozó el problema de la escisión entre el hombre y su entorno que iría acentuándose con la actividad del trabajo. En dicha obra, Marx analizó cómo se van formando las relaciones enajenadas a partir de las relaciones de intercambio de productos. Más tarde, Marx profundizó su estudio de la economía en *Miseria de la filosofía*, lo que le llevaría no sólo a entender las categorías de la Economía Política sino a criticarlas y analizar su complejidad. La crítica asentada en el *Capital* consistió en evidenciar –a contracorriente del discurso afirmativo de la economía de la sociedad moderna de su tiempo– la forma en que ésta fundamenta, fortalece y reproduce el proyecto del capitalismo. La finalidad de la Economía Política fue continuar la reproducción de la riqueza abstracta y la subsunción de la valorización del valor sobre el trabajo concreto, sin atender a las consecuencias que este mismo proceso implicaba. Por ejemplo, la inversión de capital supone la explotación de la fuerza de trabajo a través de la plusvalía, la renta de la tierra, el interés y el desarrollo científico de la tecnología, la expropiación de tierras y recursos. Además, esta dinámica influye en el comportamiento social. Incrementando la competencia, el egoísmo, la individualidad. En suma, conduce a la deshumanización de las relaciones sociales por un lado y a la explotación de la tierra por el otro. La Economía Política no atiende a estos aspectos porque sus juicios se tejen en el discurso de la inmediatez. De ahí que Marx haya puesto énfasis en la crítica de la ideología. Critica que intenta deconstruir el proceso de mistificación de las relaciones sociales en la producción y en el consumo capitalista. Deja ver su funcionamiento, el dominio de los objetos, la servidumbre del hombre respecto del objeto, la transformación del lenguaje humano en lenguaje de cosas y aporta elementos a la emancipación del ser humano. Se trata de un movimiento mediato que intenta ir a la interiorización del problema, a la raíz o a la trabazón interna -como le gustaba decir a Marx.

El marxismo occidental continuó directa o indirectamente con el tema de la ideología. Particularmente con la problemática del fetichismo mercantil y de la enajenación. A partir de ellos se intentó dar respuesta a cómo era posible que el hombre se dirigiera a la barbarie, siendo él mismo su propulsor. Lukács comprendió la escisión del hombre entre su interioridad y exterioridad, observó desde la veta de la epistemología y de la ontología, cómo el carácter cuantitativo de las mercancías se imponía a la riqueza cualitativa del hombre y propuso la necesidad de irrumpir en esta lógica. Para ello, era preciso -así lo pensaba- desconfigurar las relaciones económicas, distinguir entre apariencia objetiva y existencia real, evidenciar cómo las mercancías subordinan a los hombres, acabar con el falso proyecto del capitalismo de la civilización: progreso e individualismo, lo cual se llevaría a cabo en el momento revolucionario, cuando el proletariado se reapropiará de su actividad cosificada a través de la conciencia de clase. Sin embargo, la historia no sólo nos mostró desde dónde realizó Lukács sus planteamientos, sino también que la revolución no se dio. A partir de ello volvemos a replantearnos si es necesaria una conciencia de clase en la búsqueda por la emancipación. Nosotros, en un primer momento dudamos que: 1) la enajenación sea totalmente negativa, 2) sea necesaria su superación o, en dado caso, nos preguntamos ¿cómo debería entenderse la superación?, ¿la superación implica disolver las relaciones cosificadas en favor de la autonomía? ¿Desde dónde leer la ideología en relación con el problema de la enajenación?

En México -como referimos en el primer apartado de este capítulo al realizar un brevísimo recorrido del desarrollo del marxismo- tuvieron gran relevancia las reflexiones de Sánchez Vázquez y de Bolívar Echeverría para abrir las conceptualizaciones y debates que años anteriores sólo podían verse desde la lupa del marxismo soviético. El tema de la ideología tratada directa o indirectamente por estos dos autores la hemos expuesto de manera más amplia en los capítulos anteriores. Así que, aquí sólo mencionaremos en breve la aportación de cada uno para recopilar las preguntas o problemáticas que nos heredan, desde donde asentaremos un par de tesis propias.

2. Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría

La breve autobiografía que escribió Sánchez Vázquez⁴⁶³ muestra lo difícil que le resultó vivir el exilio a consecuencia de la Guerra Civil Española. Más allá de interpretar el exilio como nostalgia al hogar ante la imposibilidad de regresar al punto de origen, lo entendemos como la prohibición de un individuo a decidir e incidir políticamente en su socialidad, sea a favor o en contra de la forma de producción y consumo capitalista. Ante ello, se puede generar en el sujeto la necesidad de atender a un proyecto de transformación social desde otras posibilidades, las cuales, adquirieron mayor concreción en Sánchez Vázquez en el desarrollo de su filosofía de la praxis. Sobre todo, en la encrucijada entre ésta y la ideología en sentido amplio. Incluso, el hecho de que Sánchez Vázquez haya arribado a una concepción amplia de ideología puede explicarse a partir de diferentes aspectos, bien podría ser que: 1) desde México analizó el triunfo del franquismo en España, en particular, cómo sus miembros que actuaron en contra de la derecha se vieron obligados a virar y se integraron con el tiempo a ella. 2) Esta vuelta de tuerca coincidió con la postura de diversos miembros del PC en México, quienes desde dentro fomentaron la desintegración del partido y se aliaron después a las filas del partido de derecha, el PRI. Asunto que volvió a resonar en Sánchez Vázquez 3) cuando vio cómo sus alumnos exaltaban las premisas de Althusser. En particular, aquellas que enaltecían el carácter cientificista o teórico del marxismo, dejando de lado el aspecto práctico y revolucionario del filósofo de Tréveris. En estos tres sentidos Sánchez Vázquez observó la falta de una convicción política radical. A finales de la década de los 60's, la Guerra de Vietnam impactó a muchos investigadores y movimientos sociales, pues, ésta había vuelto a poner en la mesa de discusión el comportamiento sangriento y bárbaro de los individuos al momento de exterminar a otras culturas, además dejaba claro que gran parte de quienes participaron en ese plan no sólo habían sido soldados formados a través de la doctrina militar de la obediencia, sino también científicos. Desde este suceso, Sánchez Vázquez sostuvo la tesis en varias conferencias de que el discurso no puede ser neutral, objetivo o despolitizado. Los científicos al momento de investigar emiten juicios de valor en relación con sus intereses individuales, colectivos o institucionales. De no hacerlo

⁴⁶³ Adolfo Sánchez Vázquez, *Una trayectoria intelectual comprometida*.

así, los científicos corren el riesgo de convertirse en muñecos (*Puppen*) o instrumentos de quien ejerce el dominio social.

Sánchez Vázquez reflexionó sobre el papel de la ideología desde su filosofía de la praxis y la entendió en su sentido amplio, la cual refiere al conjunto de creencias, valores, conductas, comportamiento espontáneo, ciencia y filosofía, que se encuentran en relación con las relaciones sociales de producción. Lo que quiere decir que toda visión, habla, concepción de mundo muestra un interés político, una tradición de la que es imposible desprenderse y en vano sería buscar la escisión. La filosofía de la praxis como filosofía de la emancipación o filosofía de la transformación -que no tiene que ver con una filosofía romántica, interpretado este adjetivo como ingenuo o sueños juveniles- refiere a la posibilidad de transformar el mundo. Para ello, se plantea un proyecto desde el ámbito ideológico de la modernidad capitalista, junto con un compromiso político. Es aquí donde ideología adquiere el carácter amplio o un sesgo político sobre la necesidad de tomar una postura, sin separar ciencia y práctica.

El autor parte de la conciencia enajenada que se ha hecho tal durante el proceso de producción y consumo capitalista, en el que el objeto, la mercancía se antepone como fetiche al sujeto, se da el proceso de enajenación en que se invierte la relación entre proceso productivo y productos o resultados. El producto se vuelve independiente al proceso de producción y al productor, los domina. La ideología está presente en el mismo proceso de intercambio de mercancías durante el trabajo abstracto y el comportamiento o gesto más espontáneo, es decir, está ligada al proceso de mistificación y a la manera en que nosotros como sujetos lo reproducimos en nuestro actuar. Así que la ideología sólo podrá superarse transformando prácticamente las condiciones socioeconómicas que le han otorgado origen. Pero si es así, ¿cómo explicar que a pesar de que domine el sentido cuantitativo de las mercancías en las relaciones sociales se establezcan vínculos a partir del consumo del valor de uso de los productos? Aún más, ¿qué hace que nos siga encantando el capitalismo y no podamos dejar de lado su aspecto negativo?, ¿cuál es el verdadero poder de los fetiches?, ¿qué nos prometen?, ¿acaso nuestra vida sólo puede ser explicada como una acumulación de promesas?, ¿no estaremos con ello tendiendo a cierto idealismo? Sánchez Vázquez intuye que para dar una respuesta más sensata sería necesario que en esta crítica de la

ideología no antepongamos una visión idealista o ideas abstractas, alejadas de lo concreto, sino como materialista dialéctico sería importante partir de la enajenación sin olvidar que en ella existe la interrelación constante de lo cualitativo con lo cuantitativo.

Sánchez Vázquez ve posible que desde la enajenación se establezca una crítica de la ideología, la cual, implica examinar por qué los seres humanos -no sólo en la actividad de producción del trabajo sino también en el comportamiento cotidiano y en las expresiones artísticas- siguen reproduciendo el capitalismo, poniendo en peligro la existencia humana. La tesis de la amplitud de la ideología nos lleva a pensar que la misma crítica de la ideología es ideológica porque forma parte de un interés de clase que quiere intentar cambiar la forma de producción capitalista, lo que no quiere decir que la crítica de la ideológica al ser ideológica sea falsa. Pues aquí, ideología no es sinónimo de falsedad. Es más bien, verdadera. La verdad aquí no es adecuación de mi representación con lo dado, sino que responde a la validez que un acto tiene socialmente en una época determinada. Sin embargo, si partimos de esta concepción de ideología en sentido amplio, ¿cómo enfrentar el problema de la enajenación y del fetichismo, siendo fenómenos que marcan la escisión entre los sujetos y sus productos o entre ellos mismos?

Bolívar Echeverría -más joven que Sánchez Vázquez le tocó vivir el 68 alemán y mexicano- sobre este último subrayó que había puesto en la mesa la posibilidad de decir no a la modernidad capitalista, y que, como grupo, los estudiantes pudieron ensayar su libertad y politicidad. El filósofo también partió del hecho capitalista y de lo que ella trae consigo, el proceso de enajenación. Pero, coincidiendo con Benjamin sobre el sentido que habría de tener la revolución, ésta, más que entenderla como un proyecto que tendía a transformar el mundo, la vio como el acto de poner el freno a la locomotora de la historia, detener el sentido progresista de ella, pararla ya. El grito desesperado de los estudiantes del 68 implicó intentar ver desde dentro de la modernidad capitalista no sólo el proceso de enajenación, sino también cómo los individuos ejercen lo político, en qué sentido no han podido emanciparse y la posibilidad de que realmente puedan hacerlo desde la enajenación. Fue ahí que Echeverría se detuvo en los diferentes comportamientos que cada sector tomó como grupo social, bien puede ser que muchos prefieran negar las contradicciones sociales. Otros de manera cínica, reafirmarlas o resignarse, tras homologar la vida a un mundo de

sufrimiento y condena. Bolívar Echeverría, al igual que Sánchez Vázquez, partieron del hecho capitalista y de la necesidad de la emancipación. Pero mientras que para Sánchez Vázquez es necesario, pensar en un proyecto de transformación para disuadirla. Echeverría cree que, si realmente se quiere ser crítico y ejercer la politicidad aquí y ahora se debe no sólo partir del proceso de enajenación, sino también atender a la manera en que ésta ha sido y sigue siendo refuncionalizada. Se trata de atender a la enajenación en su forma socializada y configurada. La enajenación como escisión, sometimiento o cosificación no agota la creatividad y posibilidad de que el hombre actúe políticamente. Tampoco es totalmente negativa, ya que ha sido refuncionalizada por la socialidad.

Ante estas formas de conducta, Bolívar subrayó aquella que solían tener los habitantes de la América Latina -a pesar de que este comportamiento no esté contenido sólo en ellos- que se caracteriza por crear a pesar de la muerte, en este caso nos referimos al ethos barroco. ¿Acaso no, este proceso de creación contiene un resquicio de libertad o de posibilidad de ejercer lo político, de tal modo que para que se vuelva emancipatorio se requiera extenderlo más en la práctica? Por ello, a pesar de que Echeverría señale que dicha actitud nada tenga que ver con una actitud revolucionaria, de transformación, la caracteriza como una forma de comportamiento que, al exaltar el goce ante la muerte, la libera. Detiene parte de sus reflexiones en ella porque quiere encontrar las posibilidades de politicidad en la modernidad capitalista, esto es, desde dentro de la enajenación.

Bolívar Echeverría será quien deje detrás el tema de la ideología pero no las problemáticas que ésta implica, como 1) el contraste entre ciencia y sentidos, 2) la cultura dominante de una época, 3) los mitos que dan continuidad a las acciones, 4) la manera de vivir las contradicciones que genera la forma natural y la forma valor, 5) la necesidad de que el discurso crítico parta de la enajenación, 6) replantearse la necesidad de superar la enajenación o situarla en otro ámbito para hablar verdaderamente de un proyecto revolucionario que se distancia del mito moderno de la revolución. Desde estos asuntos nosotros nos preguntamos por la necesidad de distinguir entre crítica de la ideología y crítica a la ideología, sobre la insuficiencia del proceso ideológico (como proceso porque implica movimiento, interrelación de contradicciones, dirección, objetivo e intención de cambio) y la necesidad de comprender la realidad también desde el campo del mito.

Sin embargo, existen un par de elementos comunes entre Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría, que podríamos subrayar antes de comentar algunos puntos sobre sus diferencias, por ejemplo: 1) Ambos parten de la enajenación, a pesar de que cada uno la comprenda de manera distinta. El primero cree posible superarla a partir de un estudio práctico de la crítica de la ideología y transformar el mundo. El segundo, no pretende superarla sino dejar que ella se refuncionalice en la resocialización. Se dé el proceso de codigofagia. Desde ahí, deja de lado la ideología y la crítica a la ideología y hace uso de la semiología con el fin de dar más herramientas de análisis a la modernidad capitalista. 2) Ambos relacionan el proceso de producción y consumo con el proceso del lenguaje de comunicación e interpretación, lo que los lleva por diferentes senderos: a Echeverría por el de la semiología y a Sánchez Vázquez por el de la estética. Echeverría en su ensayo "Forma natural" esboza tal relación. Producir es comunicar (*mitteilen*), proponer a otro un valor de uso en la naturaleza. Consumir es interpretar (*auslegen*), validar ese valor de uso encontrado por otro. Producir y consumir objetos implica producir y consumir significaciones. Apropiarse de la naturaleza es convertirla en significativa.

Sánchez Vázquez en su libro *De la estética de la recepción a la estética de la participación* hace también el paralelismo entre el proceso de producción y el proceso del lenguaje para después exponer el sentido del arte. La explicación del arte desde el sentido de producción de Marx se entiende como un proceso dialéctico entre el productor y consumidor: un artista que construye la obra y un espectador que la consume. Pero en esta interrelación, Sánchez Vázquez, enfatiza la importancia que tiene el receptor. Pues, al consumir la obra no la deja intacta, sino que la transforma. Ciertamente es, que la manera en que se consume dependerá del entorno social e histórico. Hasta aquí, el filósofo hispano-mexicano se acerca a la teoría de la recepción de Robert Jauss y Wolfgang Iser, quienes privilegiaron el rol del receptor, éste, al consumir una obra, llena los espacios vacíos de acuerdo con su horizonte de expectativas. Sin embargo, para Sánchez Vázquez, la teoría de la recepción sólo le da importancia al espectador pasivo quien puede otorgarle determinación a la indeterminación sólo en el terreno de las ideas, pero como a Sánchez Vázquez le interesa extender la creatividad en la producción durante la recepción de la obra de arte: que la capacidad creadora del hombre se realice no sólo en determinados

individuos excepcionales sino también en una amplia escala social, lo que se lograría cuando el receptor tenga la posibilidad de afectar el aspecto significativo de la obra de arte y su soporte sensible o material, piensa en la necesidad de que el receptor intervenga, participe en la obra no sólo en la esfera de la idea, como lo veían los teóricos de la recepción, sino en la práctica, en su soporte: la materia. El receptor se convierte entonces en coautor. Sánchez Vázquez amplía la creatividad en el proceso y llama a este proceso: socialización de la creación. El teatro de participación quizá sea el mejor ejemplo en que el espectador se involucra de manera activa en el suceso escénico contribuyendo a la transformación y potencializando así su creatividad. Así, en el proceso de producción y consumo capitalista yace la esperanza de Sánchez Vázquez de una transformación política. Sin embargo, habría que formular nuevamente la pregunta: ¿Cómo contribuir en la resignificación social desde dentro de las formas de producción capitalista, caracterizadas por la tensión entre enajenación y resistencia?⁴⁶⁴

Nuestro interés es partir de las reflexiones, observaciones y discusiones entre Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría. En este sentido, nuestro enfoque no radica en ver las formas de opresión de los aparatos institucionales, a modo de Althusser o de Foucault. En cierto punto tampoco la falta de práctica política. Ni en subrayar la tendencia a la barbarie, a la extinción humana, a la catástrofe ecológica o a la falta de práctica política de los sujetos vulnerables, como mujeres, países “subdesarrollados”. Temas que están presentes en nosotros. Pero que quisiéramos dejar de lado y atender al tema de la enajenación no como una escisión completamente fetichizada, sino siguiendo a Bolívar, en su proceso de refuncionalización. Desde aquí, la pregunta es: ¿sigue siendo necesaria una crítica de la ideología en la modernidad capitalista que busque explicar la ideología y que proponga formas de emancipación individual y colectiva?

⁴⁶⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, *De una estética de la recepción a una estética de la participación*, p. 98: “[...] el importante valor social del arte que, asociado a las nuevas tecnologías, ofrece –con su producción abierta y su recepción activa, práctica– esas posibilidades de extender o socializar la creación, aunque, al realizarse en la sociedad presente, lleva la marca de la enajenación. Pero, esperamos y, sobre todo deseamos que estas posibilidades creativas encuentren, para realizarse, las condiciones favorables en una sociedad alternativa a esta sociedad enajenada, capitalista en que vivimos [...]”.

X. Crítica de la ideología

3. La crítica a la ideología vs crítica de la ideología

El argumento de que el hábitat altera la conducta del hombre ha sido sostenido no sólo por investigadores en el área de las ciencias naturales sino también en el de las ciencias sociales. Incluso, dentro de esta última hay quien sustenta algo más -más allá de una simple modificación del comportamiento- cierto determinismo, sobre todo cuando se afirma que las instituciones o las circunstancias cambian causalmente la forma de pensar de cada uno de sus integrantes. Aquí, es importante enfatizar la distancia entre estas dos tesis materialistas, la cual, consiste en el grado de entender el tema de la alteración. Mientras la primera subraya el modo en que el ambiente puede influir en el sujeto, deja abierta la posibilidad de que el sujeto pueda intervenir en él y vuelva a configurar su entorno, se admite cierto sesgo de libertad. La segunda, pone las circunstancias como base o punto de partida de una serie de acciones causales, en las que el sujeto es respuesta y está atado necesariamente a las condiciones impuestas. No acepta la posibilidad de libertad.

Estas dos tesis no sólo nos sugieren una visión del hombre en el mundo, la relación entre ellos, sino también desde dónde entenderemos el papel de la crítica. En un primer momento, el hombre inicia su vida en un mundo en el que todo lo que le rodea le parece como tal: dado o puesto. Ante él se antepone la majestuosidad de los edificios, oficinas de gobierno, escuelas, hospitales, registro federal, toda una configuración cultural que se forma desde el hogar, la familia, hasta el Estado. Pero que, sin su vida como actividad constante, todo su rededor no podría seguir existiendo. En este sentido, lo que le rodea influye en sus percepciones, intuiciones y concepciones de mundo, a la vez que su conducta vuelve a configurar eso externo. Se trata entonces de una interrelación constante en el que tiene importancia tanto lo puesto, lo que se va poniendo, como la configuración a través de su actividad. Desde aquí, nosotros partimos de la primera tesis que refiere al sentido de alteración más que de un determinismo. Sobre todo, porque este último omite la participación del sujeto en el mundo.

En el *Capital*, Marx retomó el camino de la Economía Política, usó su lenguaje y desde sus categorías fue desmenuzando cómo el hombre en la producción, a través de su fuerza de trabajo, creó los productos y la ganancia. Pero ésta, al ser apropiada por el capitalista y

puesta a inversión, no realizó el pago del valor del trabajo sino de su precio, siendo posible que el capitalista acumulara dinero a partir de la plusvalía, la renta del suelo y el interés. Esta observación de Marx, resumida aquí, pero explorada con mayor amplitud en los capítulos anteriores, muestra cómo el filósofo fue tejiendo su discurso crítico dentro del mismo proceso de enajenación capitalista del trabajo, específicamente desde la veta de la producción. Digamos que desde aquí Marx hizo una crítica de la ideología, la cual, supone atender a los fenómenos que en la cotidianeidad no favorecen a la organización política de la sociedad, sino que más bien los entorpecen o lo tuercen. Esta revisión crítica es inmanente a su desarrollo, no hay un adentro ni un afuera, una certeza frente al error. Marx desarrolla las tesis que, desde la condición enajenada, se hace del lenguaje de ella y desde dentro de la interrelación entre sujeto y naturaleza crea un discurso crítico, lo que será muy distinto a su proyecto juvenil, a saber, el de una crítica a la ideología.

La crítica a la ideología, a modo de una autoconsciencia fichteana, lleva a cabo el doble papel: verse a sí, ver a lo otro. Desde aquí, es posible distinguir la crítica e ideología, el ser del no ser, el error de la certeza, la opinión de la ciencia. Lo que lleva a sostener la posibilidad de una fragmentación entre lo no ideológico y lo ideológico, entre ciencia e ideología, verdad y opinión. La crítica a la ideología trae consigo inevitablemente una escisión no sólo entre lo externo e interno, sino también entre el error y la certeza.

Marx no habló de esta distinción que ahora hacemos entre crítica de la ideología y crítica a la ideología, pero ambos sentidos estuvieron presentes en las reflexiones de sus obras. Por un lado, reconocía la posibilidad de una crítica inmanente que consistía en ir a la trabazón interna y hacer uso -desde ella- del mismo lenguaje que creaba el proceso de enajenación. Pero también, creía, o al menos tenía la esperanza, que la crítica pudiera levantarse o distanciarse de la ideología. Ser externa. Siendo esto así, bien volvía a reproducirse una de las consecuencias de la enajenación moderna, a saber, la escisión entre lo verdadero frente a lo ideológico. Con ello, el tema de la ideología sería visto sólo desde su raigambre epistemológica, dejando de lado la práctica social y política. A partir de esta observación, nosotros subrayamos la interrelación del sujeto con el objeto, lo que nos lleva a suponer la negación de una escisión, la necesidad de estudiar la interrelación en su forma

dialéctica y a no realizar sólo una crítica a la ideología, sino que, desde la enajenación demos pauta para una crítica de la ideología, que involucra un doble movimiento.

Si Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría partieron del hecho de la enajenación, desarrollaron su crítica desde dentro de la modernidad capitalista, dejaron a un lado el tema de la ideología visto desde su sentido epistemológico y si lo enriquecieron al situarlo en otro campo: el político, cultural y semiológico. Nosotros intentamos entonces partir también de la enajenación, de una crítica de la ideología y asentar un par de tesis con la finalidad de comprender la modernidad capitalista.

4. La crítica de la ideología (7 Tesis)

1. El punto de partida de esta investigación es la realidad de la modernidad capitalista, construida desde las relaciones enajenadas. El sujeto reproduce continuamente en su proceso de producción y consumo capitalista relaciones sociales mistificadas. En lugar de poder dirigir su actividad libremente o que ésta le permita desarrollar sus capacidades, su ser y acción se encuentran subsumidos a la disposición de la venta y del consumo de la mercancía. Ésta no sólo controla la distribución, producción, consumo y circulación -escindiendo al trabajador de su actividad, de sus productos, de las relaciones sociales- sino que también reconfigura la forma de consumo, e indirectamente, al sujeto. Aquí, las relaciones sociales quedan mistificadas o tergiversadas. Pues, a primera impresión del hombre, es él quien erige su historia, toma decisiones, organiza su sociedad, domina la naturaleza, edifica instituciones que controlarán a los demás individuos de acuerdo con intereses colectivos. Cuando en realidad todas estas funcionan a partir de la lógica mercantil o, en otras palabras, de la producción y del consumo de mercancías.

El proceso de enajenación se explica como el intercambio de roles entre sujeto-objeto, dominio del objeto frente al sujeto y escisión o cosificación del sujeto. Sin embargo, la explicación de la enajenación no se agota en cierta raigambre ontológica porque no es esencial al hombre ni es una condición que existió igual a sí misma a lo largo de la historia, sino que se trata de un proceso que se va desarrollando con la producción y con el consumo capitalista a través del trabajo -como lo explicó Marx en los *Manuscritos* de 1844- pues se

trata de una actividad, que en tanto el hombre la pone en marcha, se escinde de sí mismo, del otro y de sus productos.

Hasta aquí no hemos dicho nada nuevo ni sostenido alguna tesis contraria al marxismo occidental, éste, como lo consideró Perry Anderson teje líneas de pensamiento comunes, desde donde podrían subrayarse dos tesis: 1) el proceso de mistificación en la modernidad capitalista se origina desde las relaciones sociales concretas, 2) en ese proceso se desarrollan relaciones fetichistas, a la par, la necesidad de superar la enajenación mediante la consciencia de clase. Lo que llevo a algunos pensadores a interpretar que: 1) la enajenación es un fenómeno social negativo, 2) se debe superar o terminar de golpe con las relaciones sociales cosificadas, esto es, con aquello que las genera: la dinámica de las mercancías y empezar de cero una sociedad no enajenada. 3) Pues, el individuo subjetivamente -la clase obrera- puede construir su historia futura sólo después del derrumbe del capitalismo constituyéndose en la clase hegemónica. Ante ello, no fue casual que se concluyera que la tarea de la crítica a la ideología debía ser la toma de consciencia de las contradicciones sociales con el fin de resquebrajar el organismo institucional o toda aquella relación que fomentara la enajenación o la cosificación. Sin embargo, nosotros -a diferencia del marxismo occidental- queremos seguir nuestras reflexiones desde la enajenación de la modernidad capitalista. Suponemos entonces una tesis más y planteamos una serie de preguntas.

El sujeto -desde dentro de las relaciones sociales enajenadas- sigue socializándose de acuerdo con la forma de producción y consumo capitalista, pero no por ello asimila toda la dinámica mercantil. Desde ella va recreando diferentes modos de vida, de consumir los objetos. Se hace de estrategias de comportamiento para vivir lo invivable. Creando una determinada cultura. En este sentido, no puede hablarse de una forma social completamente fetichizada. El ser humano para su desarrollo requiere mínimamente de la forma natural, de productos con un valor de uso, de una cultura que lo realice, de cierta libertad. De lo contrario, ni siquiera se podría hablar de humanidad. Además, en tanto el sujeto es subsumido por las mercancías, actúa y en ese acto configura constantemente su relación con ellas. Desde aquí, la pregunta sería entonces: ¿De qué manera la realidad mistificada de la modernidad capitalista ha influido en nuestras concepciones, percepciones

y comportamiento cotidiano, a la par, en qué medida nuestro comportamiento creativo o estético ha vuelto a configurar o edificar la realidad? Estos sesgos creativos o de irrupción nos llevan a dudar de que la única forma de vida sea la producción y consumo capitalista, cuestionamos también la dependencia que las mercancías han creado entre nuestra actividad y las cosas. Más aún, dudamos: 1) de que la enajenación sea un comportamiento dado o consumado, 2) si es necesaria su superación. Si por tal, habría de entenderse un total aniquilamiento de la dinámica mercantil y 3) si con ello, disolveríamos las relaciones cosificadas en favor de una autonomía. 4) ¿Cuál debería ser el papel de la consciencia de clase? 5) Si es posible tomar nuestras propias decisiones desde dentro de la enajenación. 6) Con el objetivo de lograr una emancipación individual y colectiva ¿tendríamos que seguir necesariamente la tradición de una crítica de la ideología u otro camino?

2. ¿Cuál es el vínculo entre crítica de la ideología y emancipación? La ideología -siguiendo de cerca a Marx- es un conjunto de ideas sobre el mundo y la realidad que: 1) Afirma el mundo de manera inmediata como aparece o en su primera forma (*Erscheinungsform*). Lo que supone una identidad entre mi representación y el objeto (*Objekt*). Por ejemplo, ver la circulación capitalista (D-M-M-D') en un solo acto (D), dejando de lado la rotación del capital y la unidad de sus tres ciclos. Con ello, se omite el motivo de la valorización del valor que consiste en acumular capital mediante la plusvalía, que se obtiene de la mercancía fuerza de trabajo, mercancía capital y mercancía renta de suelo. 2) Toma lo diverso o universal como algo singular y homogéneo, que -recordando la primera tesis de Feuerbach- sería ver el objeto (*Gegenstand*) junto con su historia, relaciones sociales, tradiciones, en sus matices y contradicciones como algo dado o hecho, como objeto cristalizado (*Objekt*). Un ejemplo sería reducir las percepciones o el conocimiento sensible a un concepto. 3) Atiende a un segmento sin mirar a la par lo universal. En este sentido, si las leyes parecen resguardar un orden para los ciudadanos. En realidad, sólo se ve una parte. Pero no se consigue distinguir que ese orden sea sólo para los propietarios. Por ejemplo: obedecer una ley sin distinguir desde dónde se está creando o a quiénes está beneficiando. 4) Toma el proceso como algo dado, estático, cristalizado sin atender a la tradición histórica ni a las relaciones sociales. El discurso ideológico es aquel que ha cristalizado la experiencia

individual y social, incluso, las ha escindido a ellas de su raigambre concreta, como el cuerpo y su historia. Abstractas, con autonomía propia, reproducen el movimiento de la enajenación, se levantan y se construyen desde una sobre-edificación (*Überbau*). Es ideológico cuando vemos la sobre-edificación en su primera forma, sin tomar en cuenta lo que la sustenta, sin ver los individuos ni las relaciones sociales que las crean.

Sin embargo, pensamos que esta forma de concebir la ideología habría de ampliarse a su raigambre materialista, es decir, tememos que si nos quedamos en la concepción de ideología anteriormente establecida podemos prolongar con ello el binomio del error (lo aparente, singular, general, abstracto) y la verdad (lo esencial, concreto), a pesar de que esta división no sea semejante a la del positivismo. Pues, para el positivismo el error es consecuencia de una falta de pruebas experimentales o de haber intervenido subjetivamente en el conocimiento, mientras que la verdad aquí sólo era esgrimida a partir de un proceso causal. El problema del positivismo radica en su ingenuidad, en tanto cree que basta la conciencia para poner en orden a la sociedad. Políticamente, esto supone una jerarquización, la necesidad de que un grupo asigne el rol de cada ciudadano, una escisión entre los supuestamente más conscientes frente a los que no. Lo que abriría más la brecha de alienación entre el hombre y su entorno, a la par que se creería suficiente con tomar conciencia para conseguir la liberación.

La ideología leída sólo desde la vertiente idealista responde al desarrollo del capitalismo como un intento de adaptar los cambios. Fue ideológica porque la redujeron al ámbito del conocimiento e hicieron a un lado su sentido político y social que también le da Marx en el *18 Brumario*. Atendieron a un aspecto singular. Luego hicieron de éste, algo universal. Se quedaron en una lectura inmediata, en lugar de profundizar en la trabazón interna del problema, esto es, pensaron que la ideología era resultado de la mala conciencia o voluntad individual del capitalista cuando en realidad no se percataron que éste también se encuentra subsumido a la soberanía social de las mercancías. Nosotros creemos que esta forma de entender la ideología fue vista en su acepción ideológica por los marxistas dogmáticos que coquetearon con el positivismo o partieron del mito del humanismo.

Partir de lo concreto implicaría ver la ideología desde una sociedad e historia específica. La ideología -entendida a partir de su raigambre concreta: de la forma de

producción y consumo capitalista y de las relaciones sociales enajenadas- es *dialéctica*: objetiva y subjetiva. Los hombres pasan por natural lo artificial, perciben lo inmediato, se quedan con lo primero que aparece en lugar de atender a las mediaciones y, a la vez, la ideología refiere a un conjunto de ideas sobre el mundo y la sociedad que se han formado a partir de las vivencias en la modernidad capitalista, en la que predomina la valorización del valor y la subsunción de la forma natural. No es que la ideología sea falsa en oposición a la verdad, sino que en la realidad se dan una serie de contradicciones. Cuando conocemos podemos quedarnos con las primeras impresiones, omitir las interrelaciones, la historia o el aspecto social, tomarlas en su forma cristalizada, particular, universal, abstracta. Ideología sería ver una parte de todo. Habría que hacer un intento en profundizar, ir a la raíz, ver lo todo y lo singular, no fetichizar las relaciones, los problemas, el mundo para tener un mejor conocimiento y entender las posibilidades de actuar en él. Tejer un discurso crítico, valorar los sueños, las proyecciones, ver desde dónde las creamos, qué queremos.

La ideología no sólo habría de exponerse desde la triada epistemología, economía y sociedad, sino también desde lo político, cultural y semiótico. La ideología desde la veta política no es obstáculo para la emancipación, al contrario, se requiere una forma de pensar, de sentir, de vivir, de experiencias individuales, valores y representaciones en los sujetos y en la sociedad que posibilita la crítica. Esta forma de entender la ideología implica que en un proyecto de emancipación es necesario recuperar el significado de la individualidad, tradición, juicios, proyecciones, deseos que se construyen en un contexto histórico específico. A partir de ella se piensa, decide, edifica una cultura, se asume un interés de clase. Aquí, la ideología se vuelve necesaria, en el sentido de que a partir de ella van cobrando forma ciertos intereses de grupo. Emancipación sería el proceso en que los individuos van recuperando su sentido político (poder decidir la manera de vivir individual y socialmente). En esta veta, desideologizar sería quitarle al individuo sus experiencias, recuerdos, sensaciones, decisiones, ideales, proyectos, la posibilidad de crítica.

La necesidad de la ideología, en su doble vertiente y teniendo presente la triada: conocimiento, política, sociedad, radica en hacer a un lado la neutralidad, el sentido aparentemente objetivo del positivismo. Desde esta doble vertiente, la ideología no es

obstáculo de emancipación, y habría de matizar que nosotros no la leemos sólo desde su sentido subjetivo o idealista, sino también concreto o materialista.

3. Lo que la ideología ha dejado de ser. En *Ideología alemana* Marx y Engels dieron varios sentidos al concepto de ideología. Nosotros en la segunda tesis y en los capítulos anteriores prestamos atención a ellos y rescatamos algunos. Pero también es importante aclarar que dejamos de lado otros matices por creerlos insuficientes para entender las contradicciones de la modernidad capitalista y atisbar reflexiones en torno a un proyecto en que el hombre realmente pueda decidir sobre su propio destino. En primera instancia creemos que concebir la ideología como manipulación de una clase es una tesis que podría caer en un relativismo y obstaculizaría la manera en que se han ido tejiendo las relaciones sociales en la modernidad capitalista, sin que puedan ser entendidas con claridad.

El proceso de mistificación (algo parece lo que no es) se da en el desarrollo de la producción y circulación capitalista, especialmente durante el trabajo abstracto. No se trata de una manipulación voluntaria o consciente por parte de los capitalistas. Aceptarlo implicaría que los únicos sujetos libres son los capitalistas, cuando en realidad ellos también están sujetos al capital o a la sutileza metafísica de las mercancías, lo que lleva al capitalista a validar socialmente la virtud de la obediencia. El capitalista tampoco es libre de hacer lo que quiera.

Además, esta tesis implicaría un determinismo, la clase que subsume tiene un plan y la otra clase, imposibilitada de tomar sus decisiones o determinada por el impulso de la otra, obedecerá toda la vida. Lo que es imposible porque las relaciones no se suceden en una sola dirección ni de forma causal, sino que responden a la mistificación del capital.

El otro sentido que dejamos de lado es la concepción de ideología como mera inversión, la cual, rápidamente caería en un idealismo, en tanto que, el sujeto a través de su consciencia puede darle la vuelta a la falsedad para llegar a la verdad, lo que más bien, sólo se conseguiría desde una cierta tradición histórica.

El tercer significado de ideología, del que nos apartamos, es la falsa creencia vista desde la epistemología, esto es, no se trata de un simple engaño en la esfera gnoseológica,

en la que bastaría un argumento sólido para dejar de lado las creencias y alcanzar la verdad o su carácter científico.

Al menos, pensamos que estas tres concepciones de ideología no ayudan en el acercamiento o conocimiento de las contradicciones sociales de la modernidad capitalista. Ahora, desde el sentido dialéctico de ideología habría de plantear el papel de la crítica de la ideología y pensar si ésta es suficiente en la actualidad para conseguir una emancipación individual y colectiva.

4. El papel de la crítica de la ideología de Marx consiste en desmitificar las principales tesis de la Economía Política para encontrar la trabazón interna de la forma de producción-consumo capitalista, en particular, cómo los hombres han quedado dispuestos a la dinámica de mercancías a cambio de haber renunciado a su libertad de decidir socialmente el rumbo de su historia. Los economistas partieron del supuesto de que sus representaciones se identifican con lo puesto en la realidad. Así, lo que hicieron fue dar un orden a sus juicios o leyes a partir de su lenguaje para reproducir una forma de organización económico-social más armónica. Con ello, los economistas no se detuvieron en preguntar por el origen de la formación de las relaciones sociales. Si necesariamente tendría que darse así, más bien, supusieron una riqueza abstracta concentrada en pocas manos y creada a partir de la fuerza de trabajo de la acumulación originaria y de la plusvalía. La crítica de la ideología de Marx pretendió en su desarrollo detenerse en analizar los supuestos, atender a las contradicciones, poner en cuestión lo que aparece, leer la filosofía a contrapelo. Ir a la trabazón interna significó comprender cómo aparecen las mercancías en la producción y consumo capitalista, lo que ocultan, la forma en que lo ocultan, la relación entre lo aparente y lo oculto, la nueva configuración política y social de ello, la interrelación. Marx desmenuzó cómo el tomar las cosas por su apariencia objetiva es resultado de la mistificación y de la enajenación del proceso de reproducción capitalista. Desde ésta, el filósofo de Tréveris atendió a las posibilidades de una transformación que disolviera las relaciones enajenadas. La crítica de la ideología intentó ser externa, en el sentido de que pretendía ir más allá de lo dado, de lo formado o de lo reproducido. Exploró los juicios mediante la razón y desde un

grupo de intereses específicos fue evidenciando las falsas apariencias, recreando un nuevo discurso.

Sin embargo, ¿cuál es la posibilidad real de que el ser humano desde dentro de la modernidad capitalista -partiendo de las relaciones enajenadas- pueda realizar una crítica de la ideología? Aún más, si el proceso de mistificación está no sólo arraigado sino metamorfoseado con la cultura, de tal modo que no se hable de una sola ni de una total dirección negativa de fetichización en el comportamiento ni que sea suficiente con verlo o hacerlo consciente para disiparlo ¿sigue teniendo impacto la crítica de la ideología de Marx en un proyecto de emancipación?

5. La Crítica a la ideología y la crítica de la ideología

En un primer momento pensamos en distinguir la crítica a la ideología de la crítica de la ideología. La primera es aquella que supone la posibilidad de levantarse sobre sí misma, ser exterior y mediante la consciencia mostrar la falsedad de algo. Lo que implica la escisión entre lo teórico y la práctica política o la crítica y la ideología. Esta crítica es insuficiente para seguir un proyecto emancipatorio. Pues, por un lado, el desmenuzar la “falsedad” de algo o poner “en orden” los juicios, no garantiza que a partir de ello se construya un proyecto de transformación o que el hombre ejerza su politicidad, ya que existen otros factores que constantemente alteran sus actos, más allá de los conocimientos falsos. Por otro lado, si se toma la ideología en sentido estricto o conocimiento erróneo, esta crítica sería insuficiente en tanto sólo apelaría al sentido gnoseológico. La crítica a la ideología sería una crítica a lo erróneo, una crítica al error del conocimiento, con lo que se antepondría nuevamente la razón como medio instrumental y tomaríamos nuevamente el binomio verdadero-falso. La crítica a la ideología que da por hecho la ideología desde el sentido estricto no es posible. Pero si ésta no es posible, ¿cómo podría serlo la crítica a la crítica a la ideología, la cual seguiría un camino de exterioridad?

La crítica a la ideología se encuentra anclada en las relaciones enajenadas y en el mito de la razón, porque ésta sigue dándole prioridad a la toma de consciencia, a la necesidad de claridad o de delimitar los argumentos. Estas dos conclusiones nos sugieren rebasar el sentido de la crítica a la ideología porque trae cierto sesgo positivista, humanista

y el enaltecimiento a la razón. Además, dudamos de que sea suficiente la toma de consciencia o ver la ideología para conseguir la emancipación.

La crítica de la ideología es posible si seguimos con cautela la ideología desde su raigambre materialista. Esto es. Al realizar la crítica, esta misma crítica es ideológica en sentido amplio, en tanto, el sujeto que la formula pertenece a un contexto específico y participa de su tradición. La crítica de la ideología es ideológica porque no puede salirse completamente de los intereses, juicios, valores de quien la formula. Lo que no quiere decir que sea falsa, simplemente pertenece a una dinámica social específica, que la misma sociedad tendrá que verificar o rechazar. Tener ideología sería desde aquí partir de un posicionamiento político, desde el cual se formulará una crítica, la que llamaremos, para evitar equívocos, crítica de la ideología. Los sujetos la formulan, quienes viniendo desde dentro de las relaciones enajenadas, al verlas, les es imposible vivirlas, las niegan y critican. Pero en esta negación y crítica, al momento de expresarlas, les imprimen una nueva construcción o re-creación.

6. De la ideología al mito

lo que permite al lector consumir inocentemente el mito es que no ve en él un sistema semiológico, sino un sistema inductivo. Allí donde sólo existe una equivalencia, el lector ve una especie de proceso causal: el significante y el significado tienen, a sus ojos, relaciones de naturaleza. Se puede expresar esta confusión de otro modo: todo sistema semiológico es un sistema de valores; ahora bien, el consumidor del mito toma la significación por un sistema de hechos; el mito es leído como un sistema factual cuando sólo es un sistema semiológico.

Roland Barthes

Debido a que la ideología no puede dejar el campo de estudio de los juicios, de la verdad, de las creencias, pensamos que sería importante considerar a su lado el estudio de los mitos. La ideología en sentido estricto y el mito como sistema semiológico comparten características comunes. Digamos que ambos pretenden eternizar lo contingente al despojar el sentido histórico y político. Hablan de las cosas a partir de su condición de objetos, en su forma cristalizada, suprimiendo con ello el proceso dialéctico. Organizan en suma un mundo sin contradicciones, las cuales, son vividas como inocentes -no porque sus intenciones estén olvidadas, sino porque están naturalizadas-.

Sin embargo, hay una brecha entre cada uno de estos conceptos que tiene que ver con su objetivo. La ideología en sentido estricto, construida a partir de ideas o concatenada mediante juicios, tiende a explicar las tesis y mantiene una relación estrecha con la verdad. Se trata de un discurso que bien puede ser deductivo o inductivo. De cualquier manera, se encuentra en la esfera de la epistemología. Desde ella, indirectamente enaltece el papel de la facultad de la razón, como aquella que puede agotar su explicación, significado e intención del mensaje. Aunque se amplíe su campo a: valores, normas, usos, comportamiento cotidiano, social o político, la ideología es sostenida y evaluada por juicios. El juzgar nos lleva a la entraña de la gnoseología por cuanto es en el juicio donde consuma la verdad y la certeza.

El mito más allá de la ideología -como lo entiende Barthes- es un habla justificada, está en una relación de uso, pone en cuestión la forma en que se da el mensaje. A diferencia de la ideología. Para el mito no es tan importante el mensaje o el contenido ni que sea desmontado, sino que el mito atiende a la manera en que el discurso está dispuesto. Su lectura se agota en un sólo golpe y se espera un efecto más inmediato que el de la ideología. Poco importa si después es desmontado, ya está ahí, ha dado un efecto. Su incidencia es más fuerte que las explicaciones racionales. Por mucho que en éstas se trate de desarticularlo.

Si la sociedad moderna se ha hecho de mitos que tienden a refuncionalizar su cultura, lo interesante sería saber por qué ha sido así, cómo los han construido, desde dónde, cuál es la necesidad de su existencia, cómo una sociedad le ha dado figura a lo largo del tiempo, cómo a partir de ello se ha reconfigurado culturalmente.

Nosotros pensamos que a la par de la crítica de las ideologías habría de darse otra desmitificante. Habría quizá que retomar de la crítica de la ideología su papel de análisis, la manera en que desde dentro va deshaciendo los juicios y reconstruyéndolos desde su contexto y tradición. De la lectura de los mitos, sería bueno apelar a la forma en que éstos se encuentran dispuestos en los receptores, la fuerza con la que han penetrado y configurado sus conductas. Pues, los mitos son eficientes, ingresan en el emisor de golpe para quedarse ahí y tienen mayor contundencia porque no siguen las leyes racionales. Estudiarlos, tampoco tendría que llevarnos a darle cierto protagonismo a la razón instrumental.

7. La necesidad de una lectura a contrapelo de los mitos a partir de la enajenación

Partimos entonces de la tesis de que el ser humano es un ser semiótico, como tal, produce constantemente signos, crea codificaciones en tanto expresa algo. Los objetos producidos durante el trabajo son bienes o mercancías en su doble sentido, como lo había visto Marx, pero también, son signos o modos de significación, traen la huella de una tradición que será cifrada por el emisor y que después descifrá el receptor de acuerdo con un código. La figura que adquieren los signos producidos e interpretados está relacionada con la manera en que cada cultura los ha organizado políticamente, a su vez, presupone una configuración de mundo o percepción de éste.

De modo que, si pretendemos ejercer nuestra autonomía y decidir nuestra historia, tenemos que partir de estos mitos, de su constante refuncionalización, atender a su configuración en el constante proceso de -retomando las palabras de Bolívar Echeverría- codigofagia.

Vivir con los mitos, sugiere no pensar en derrumbarlos a partir de una consciencia de clase o de un conocimiento adecuado de nuestra realidad ni de invertirlos con nuestra potencialidad de sujetos, sino que, en ese proceso de reconfiguración, ver ahí críticamente, más que la falsedad o la verdad, la necesidad de este mundo ilusorio y ficticio en la modernidad capitalista, que en lugar de promover la cercanía con lo otro, lo aleja. Atender a las preguntas: ¿por qué los sujetos tienen que recurrir a una entidad metafísica en la creación de un mundo ficticio en la modernidad capitalista?, ¿es necesaria la creación de dichas ilusiones para hacer vivible lo invivible?

Quizá la lectura de los mitos nos ayude a responder a las preguntas: ¿Por qué los hombres necesitan de un objeto milagroso o instrumento mágico para vivir, relacionarse y configurar su cultura? ¿Por qué el ser humano no puede dejar de cometer *hybris* en tanto erige su cultura?, ¿cómo han desarrollado los seres humanos una patología de la destrucción? Se trata de recoger los mitos en su proceso de codigofagia o reconfiguración de una cultura. Aquí, volveríamos a la pregunta que en algún apartado formula Echeverría: *¿Cuál es la encrucijada entre acontecimiento histórico, modernidad capitalista y mitos que le dan sentido al comportamiento de la vida cotidiana?*

Conclusiones

El siglo XIX es la época estridente del capitalismo porque las contradicciones sociales que resuenan en él se visibilizan con nitidez y porque fue en ese periodo que Marx relata su lógica y sus consecuencias. Entre ellas, la industrialización, el perfeccionamiento de una técnica fosilizada, la represión, la censura, la imposibilidad de que los seres humanos desarrollen sus capacidades, la desigualdad económica, el pauperismo y la injusticia. Marx - desde su constante exilio- atiende a la forma en que la producción y consumo capitalista de su tiempo está ligada al desenvolvimiento de las ciencias y al proceso de mistificación de las relaciones sociales. Pero, en el trayecto de su discurso que tiene por meta la trabazón interna del problema, desmitifica, es decir, recorre un camino de ida y vuelta.

En una de las correspondencias del filósofo de Tréveris, escribe a Engels que una de sus finalidades de realizar una crítica a la Economía Política responde a la manera fragmentaria que ésta tiene de atender a la realidad: sólo lee la ganancia y la riqueza desde la forma capitalista, sin cuestionarla. La Economía Política afirma este mundo y no le interesa atender a su contra parte, que refiere a la enajenación de la capacidad política del sujeto social y a la destrucción del ambiente. De ahí que Marx realice una crítica o lectura a contra pelo de la Economía Política o una crítica de la ideología desde lo concreto de las relaciones sociales en el capitalismo, la cual implica desvelar el proceso de producción-consumo capitalista y construir un nuevo discurso crítico. Marx atiende así al tema de la ideología.

La ideología en Marx es vista dialécticamente. Es, en el *Capital*, por un lado - desfaciendo la cronología positivista- objetiva, porque la mistificación se da en el proceso de producción y consumo capitalista. La ideología responde a una serie de ideas, comportamientos, creencias que se generan en la sociedad capitalista y que son falsas. Pero no porque carezcan de realidad concreta, sino porque se han construido durante la interrelación capitalista en la que domina la dinámica de las mercancías. Dicho proceso, que lleva consigo la enajenación, ha provocado un vuelco o mistificación. Como si la mesa - parafraseando a Marx- “se incorporara sobre sus patas encima del suelo, se pusiera de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su cabeza salieran antojos extraños, como

si rompiera a bailar por propio impulso”. La mesa adquiere un mayor poder sobre los hombres y conduce sus relaciones sociales. Ahora, si Marx quiere desenmarañar este caos ideológico no se debe a un mero capricho intelectual o teórico en el que sería suficiente con dar un orden argumentativo de acuerdo con las condiciones de su tiempo. Para él, es fundamental saber cuáles son las posibilidades para que el hombre se emancipe de la dinámica de las mercancías, si le es viable participar políticamente en la configuración social y puede desarrollar con ello sus capacidades. La ideología como apariencia objetiva o consciencia necesariamente falsa refiere al momento en que las cosas y el mundo en general se le presentan al hombre -en el proceso de producción y consumo capitalista- en su forma aparente y, a partir de la configuración de las cosas, como *Objekt*. Su comportamiento también es ideológico en el sentido de que participa de él. Cree en este mundo, lo afirma en un principio de identidad, sigue la lógica del ethos realista. En esta triada: economía, epistemología y sociedad es importante para Marx la crítica del capitalismo.

Por otro lado, la ideología es para Marx subjetiva en tanto termina por formularse en la psique del individuo, como lo anotó en el prólogo a la *Contribución de la Crítica de la Economía Política*. Desde este sentido podemos mencionar que ésta refiere a las representaciones inmediatas del individuo sobre su mundo y su sociedad, que: 1) lo afirman como aparece. Lo que supone una correspondencia entre lo que está en frente y mi representación, una identidad. La verdad es pues adecuación. El mundo es concebido como *Objekt*, pero no como *Gegenstand*; 2) generalizan el proceso o el hecho, dejando de lado lo particular y el método dialéctico (el cual ve la interrelación de las contradicciones y deja de lado la reconciliación y totalidad); 3) toman lo particular o singular y omiten lo universal, diverso, múltiple. Dan pauta a la homogeneización; 4) los procesos y el hecho son tomados como algo cristalizado, abstracto, alejado de su raigambre concreta. Se encuentra sólo en su forma fetiche, sin historia ni sociedad.

El proyecto de Marx, al hacer una crítica de la ideología implica atender a las contradicciones sociales y políticas de la modernidad capitalista, descubrir lo que parece ser y no es, desvelarlas a través de la dialéctica. Ir a la raíz. Incluso profundizar en el proceso de mistificación que se da en la producción-consumo capitalista. En ese proceso, Marx examina las posibilidades de transformación social. Sobre todo, su materialismo

histórico pone en el centro de discusión la manera en que las circunstancias influyen en la tendencia social y psíquica de los individuos, a la vez, la posibilidad de que individual y socialmente puedan ejercer realmente su politicidad, en otras palabras, tomar las riendas de la historia. La verdad tiene un sentido no sólo económico sino también epistemológico y social.

Adolfo Sánchez Vázquez parte de su realidad concreta, la modernidad capitalista que se configura a partir de las contradicciones entre la forma natural y la forma valor, como las vio Marx. En esta modernidad capitalista, las relaciones sociales se encuentran enajenadas, el hombre escindido y el trabajo fetichizado. Parte así de la enajenación, desde la cual desarrolla una filosofía de la praxis, ligada a su concepción de ideología en sentido amplio. Sánchez Vázquez nos ofrece otra arista de la modernidad capitalista desde Marx, una que va de la veta epistemológica, social y política. La ideología es amplia porque sigue, como lo pensó Marx, el sentido de consciencia necesariamente falsa y de consciencia social. Se trata del conjunto de ideas sobre el mundo y de la sociedad que responden a un contexto dado. Pero a la vez, como la ideología refiere también al comportamiento y a la actitud de los individuos que quieren desde lo concreto replantear la posibilidad de transformar el mundo, la ideología responde a intereses, aspiraciones, ideales de una clase social que guía y justifica un comportamiento práctico: desde quienes quieren continuar con la modernidad capitalista hasta quienes la rechazan por completo.

La encrucijada entre filosofía de la praxis e ideología en sentido amplio se explica en tanto la primera pretende: conocer lo que aparece, plantear un proyecto de la realidad a transformar, analizar las posibilidades de realizarlo desde la enajenación y llevarlo a cabo. En cada uno de estos cuatro puntos se toma en cuenta el papel que la ideología ha desempeñado en la sociedad. La crítica de la ideología implica una politización de los movimientos sociales, un interés con el fin de tener claro el posicionamiento político. Desde ahí, Sánchez Vázquez establece una crítica al mostrar lo enajenado y apuntar a una transformación.

Bolívar Echeverría parte también del hecho capitalista y desde el sentido de enajenación o de las relaciones cosificadas. Sin embargo, a diferencia de Sánchez Vázquez, Echeverría no cree que se pueda ir dejando de lado paulatinamente la enajenación hasta

recuperar el sentido liberal y creativo de los individuos. Más bien, toma la enajenación como un proceso de re-socialización, re-politización de la reproducción social. Esto es. El trabajo constantemente configura el modo de disfrute, de tal manera que sería un error dejar de lado el sentido negativo de la enajenación. Habría entonces que permitir que ésta continúe reconfigurando la realidad. Desde el proceso de codigofagia, el sujeto puede continuar un discurso crítico. De ahí que Echeverría reconozca entre líneas una cierta encrucijada entre enajenación y ethos histórico.

Crítica para Echeverría no es desvelar -al modo de Sánchez Vázquez para quien tal acto incluye un plan o proyecto de transformación- sino detectar los mitos modernos, y a pesar de o con ellos, construir, crear, edificar. Es interesante que Echeverría deje de lado la ideología y en su lugar se ocupe del tema de la ilusión. Quizá el desplazamiento se deba a la amplia referencia que engloba el concepto de ideología. Para rebasar dicho conflicto epistémico, creemos que Echeverría toma la idea de mito, el cual apela a la fuerza significativa que llega a tener en cada sociedad de acuerdo con su cultura. Entonces desde el planteamiento de Echeverría nos encontramos ante la triada política, cultura y semiosis.

Los tres autores parten de la necesidad de una crítica a la modernidad capitalista y la posibilidad de que el sujeto recupere su dirección en la historia, lo que nosotros leemos: crítica de la ideología como análisis de las posibilidades del ser humano para lograr su emancipación sin dejar de lado la configuración del contexto. Pero bien, podríamos notar ciertos matices. Karl Marx y Adolfo Sánchez Vázquez entienden la crítica de la ideología como análisis de las contradicciones intrínsecas de la sociedad en la modernidad capitalista, no separan el problema del conocimiento con la lucha política, apuntan a la necesidad de transformar esa apariencia objetiva que consiste en modificar completamente la forma de producción y circulación capitalista para llegar a una emancipación. En cambio, Echeverría pretende mostrar cómo una sociedad desarrolla ciertas formas de conducta diversa, lo que le permitirá analizar las posibilidades reales que el hombre tiene para decidir o tomar las riendas de su propia historia desde dentro de la refuncionalización de la enajenación.

Ante este breve resumen, que se ha desglosado en los capítulos anteriores, nosotros -durante la investigación- mantuvimos la pregunta: ¿de qué manera se puede profundizar o comprender con mayor amplitud el misterio de las mercancías o las contradicciones de la

modernidad capitalista con el fin de alcanzar una emancipación social real? ¿Se trata de: explorar -como lo hizo Marx y Sánchez Vázquez- la falsedad de la apariencia objetiva que se construye junto con las relaciones sociales de producción capitalista, esto es, aclarar el contenido objetivo de las relaciones de producción (o crítica a la economía política), tras suponer la necesidad de una conciencia de clase o tomar una postura política y tender a una transformación social?, o bien, ¿atender -como lo pensó Bolívar Echeverría- al modo en que una sociedad ha desarrollado ciertos mitos que exigen a sus integrantes un modo de comportamiento específico?

Nosotros pensamos en la importancia de partir del hecho capitalista, de las relaciones enajenadas. Incluso de cómo la enajenación no deja al hombre aislado de sus objetos sino en una constante refuncionalización con su entorno social. Pensamos que la manera de evitar la caída en el binomio verdad-falsedad o ciencia-opinión, es agregar al estudio de la ideología y de la crítica de la ideología, el del mito. Pues, los fetiches o las cosas cristalizadas toman forma en relación con el uso que una determinada sociedad les dé. Se vuelven instrumentos mágicos que permiten la realización del deseo buscado. Se consuma en ellos sin que podamos atisbar una explicación racional del hecho. La nueva crítica no refiere sólo a denunciar los mitos modernos ni a explicarlos sino también a comprender su significación y su fuerza. En general, cómo funcionan, cómo han sido contruidos desde las relaciones enajenadas. Es fundamental atender a la función de los mitos que otorgan dramaticidad a la historia del hombre. Dado el proceso de codigofagia -como una constante interrelación de códigos culturales en la modernidad capitalista y en las relaciones fetichizadas- nos resulta más importante analizar la realidad a partir de la construcción de los mitos que cada sociedad ha construido para sobrevivir la forma de producción capitalista. Desde aquí desarrollamos siete tesis:

1) El punto de partida es la realidad enajenada. Desde ésta, nos planteamos la pregunta: ¿Qué hacemos con la enajenación, la consciencia falsa y el fetichismo?

2) Reflexionamos sobre si es necesario derrumbar la ideología o tomar consciencia del proceso ideológico para llegar a una emancipación individual y colectiva.

3) Lo que la ideología ha dejado de ser para nosotros: manipulación, inversión y creencia falsa.

4) Planteamos el papel de la crítica de la ideología.

5) Distinguimos entre crítica a la ideología y crítica de la ideología. La primera, al pretender elevarse sobre el contexto histórico y social para criticarlo, supone la posibilidad idealista de desprenderse de su tradición, la necesidad de distinguir entre lo verdadero y lo falso. La crítica de la ideología intenta observar con distancia su quehacer, los problemas sociales. Pero es consciente de la imposibilidad de desligarse completamente de su tradición.

6) Sin embargo, como la ideología está en deuda con el juicio y con la verdad, pensamos en la pertinencia de agregar posteriormente un estudio sobre el mito.

7) Trazar una lectura que atienda a los mitos, ya que éstos -siguiendo de cerca a Roland Barthes- tienen un mayor poder sobre las decisiones y puntos de vista de los individuos que la ideología, pues enfatizan el significante más que el significado. El mito va directo a la forma de consumirlo más que al mensaje. Lo que esperamos profundizar posteriormente en un estudio sobre los mitos.

En este trabajo sólo hemos subrayado la importancia del tema de la ideología, el fetichismo, la enajenación y la crítica de la ideología en la configuración de la cultura en la modernidad capitalista. En este constante proceso de refuncionalización quizá sea más fácil que los sujetos adquieran herramientas para recuperar su politicidad y el respeto a la naturaleza en la toma de decisiones sin atender a la construcción de una 'mejor' forma de vida que implique homogeneización, el dominio de una sola cultura o aluda indirectamente a un historicismo. Nosotros queremos seguir en este punto la concepción de la historia de Walter Benjamin y poder ponerle un alto al progresismo que ha sido un obstáculo real a las reflexiones filosóficas y a las ciencias sociales. Hoy, sigue siendo urgente repensar cómo arrancar la tradición de manos del conformismo.

Bibliografía primaria

Marx Karl,

- “Reflexiones de un joven al elegir su profesión” en Marx, *Escritos de juventud*, trad. Wenceslao Roces, vol. 1, México, FCE, 1982.
- “Carta al padre” en Marx, *Escritos de juventud*, trad. Wenceslao Roces, vol. 1, México, FCE: 1982.
- “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza” en Marx, *Escritos de juventud*, trad. Wenceslao Roces, vol. 1, México, FCE: 1982.
- “Los debates de la Dieta Renana” en Marx, *Escritos de juventud*, trad. Wenceslao Roces, vol. 1, México: FCE, 1982.
- “Cartas de Marx a Ruge” en Marx, *Escritos de juventud sobre el Derecho*, España, Anthropos: 2008.
- “De la Anekdota” en Marx, *Escritos de juventud*, trad. Wenceslao Roces, vol. 1, México, FCE: 1982.
- “Crítica del Estado de Hegel” en *Escritos de juventud*, México, FCE, 1982.
- “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, Argentina, Ediciones del signo: 2005.
- “Anales francoalemanes” en *Escritos de juventud sobre el derecho*, Barcelona, Anthropos: 2008.
- “La cuestión judía” en *Escritos de juventud sobre el Derecho*, España, Anthropos: 2008.
- Glosas marginales al artículo “El rey de Prusia y la reforma social por un ‘prusiano’”, en *Escritos de juventud sobre el derecho*, Barcelona, Anthropos, 2008.
- La Sagrada Familia o Crítica de la crítica crítica contra Bruno Bauer y consortes*, Madrid, Akal, 2014.
- “Manuscritos económico-filosóficos” en Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, México, FCE, 2000. (Breviarios)
- Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844)*, México, Itaca, 2011.
- La ideología alemana*, México, Colofón, 2011.
- „Thesen über Feuerbach“ in <http://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1845/thesen/thesfeue-or.htm>
- Manifest der kommunistischen Partei*, Stuttgart, Reclam, 2011.
- Miseria de la filosofía: Respuesta a la «Filosofía de la miseria» de Proudhon*, México, Siglo XXI, 1987.
- “Discurso sobre el libre cambio” en *Miseria de la filosofía: Respuesta a la «Filosofía de la miseria» de Proudhon*, México, Siglo XXI, 1987.
- Trabajo asalariado y capital*, Madrid, Jucar, 1977.
- El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Alianza, 2009.

“La dominación británica en la India” en *Acerca del colonialismo*, Buenos Aires, Terramar, 2009.

Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. (Grundrisse) 1857-1858. México, Siglo XXI, 1997.

Introducción a la contribución a la Crítica de la Economía Política, México, S. XXI, 2008.

El Capital. Crítica de la economía capitalista, 3 tomos, México, FCE, 1968.

El Capital. Libro I. Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción, México, Siglo XXI, 2009.

La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (Extractos del manuscrito 1861-1863), México, Itaca, 2005.

Teorías de la plusvalía, Argentina, Cartago, 1974.

Las luchas de clases en Francia. De 1848 a 1850, Buenos Aires, Ediciones Luxemburg, 2005.

Crítica al programa de Gotha, México, El caballito, 2013.

Formaciones económicas precapitalistas, Barcelona, Grijalbo, 1984.

Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rusa, México, Siglo XXI, 1980.

Sánchez Vázquez, Adolfo

Creación, estética y filosofía política. Mi recorrido intelectual, Madrid, UNAM, 2007.

“Mi obra filosófica” en *Una trayectoria intelectual comprometida*, México, UNAM/ FFyL, 2006.

„Los manuscritos de 1844 de Marx en mi vida y en mi obra“ en Gabriel Vargas (ed.), *En torno a la obra de Sánchez Vázquez (filosofía, estética, ética y política)*, México, FfyL, UNAM, 1995. (pp. 221-237)

“Postscriptum político- filosófico” en *Una trayectoria intelectual comprometida*, México, UNAM/ FFyL, 2006.

Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas, México, FCE, 1996.

Las ideas estéticas de Marx, México, Siglo XXI, 2005.

Estética y Marxismo, México, Era, 1970.

Textos de estética y teoría del arte. Antología, México, Era, 1972.

Filosofía y economía en el joven Marx. Los manuscritos de 1844. México, Grijalbo, 1982.
Replicado como *El joven Marx. Los manuscritos de 1844*, Mpexico, La jornada/Ítaca, 2003.

Ética y política, México, FCE/UNAM, 2007.

“Economía y humanismo” en Marx, *Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844)*, México, Itaca, 2011.

“Cartas a Balibar” en Gabriel Vargas Lozano (Coord.), *En torno a la obra de Sánchez Vázquez (filosofía, estética, ética y política)*, México, FfyL, UNAM, 1995. (pp. 505-509)

“Carta a Villoro” en Gabriel Vargas (Coord.), *En torno a la obra de Sánchez Vázquez (filosofía, estética, ética y política)*, México, FfyL, UNAM, 1995. (pp. 221-237)

“El teoricismo de Althusser. Crítica de una autocrítica” en Cuadernos Políticos, no. 3, México, enero-marzo, 1975.

“Antihumanismo y humanismo en Marx. El marxismo como antihumanismo teórico” en Nueva Política. Publicación del Centro Latinoamericano de Estudios Políticos, vol. 2, no. 7, México, julio 1979.

“Sobre la teoría althusseriana de la ideología” en Mario Otero, ed, Ideología y ciencias sociales, México, UNAM, 1979.

Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología, Barcelona, Oceáno, 1983.

Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser, Madrid, Alianza Editorial, 1978

Filosofía de la Praxis, México, Siglo XXI, 2003.

De la estética de la recepción a una estética de la participación, México, UNAM, 2005.

De Marx al marxismo en América Latina, México, Itaca, 2011.

“¿Por qué ser marxista hoy?” en la Jornada, 12 septiembre 2014. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2004/09/17/014a1pol.php?printver=1&fly=>

Echeverría, Bolívar

El discurso crítico de Marx, México, Era, 1986.

“La forma natural de la reproducción social” en *Cuadernos Políticos*, núm. 41, México, editorial Era, julio-diciembre 1984, pp. 33-46.

“Todos somos marxistas” en *Nexos*, núm. 123, México, marzo 1988.

“Elogio del marxismo” en Gabriel Vargas Lozano (ed.), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez (Filosofía, Estética y Política)*, México, FFyL, UNAM, 1995.

Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre lo Esquemas de Karl Marx en Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, México, FCE/ ITACA, 2017, pp. 331-421.

La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital de Marx, México, Itaca, 1998.

Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos, Colombia, Ediciones desde abajo, 2011.

Prólogo a Rosa Luxemburgo, *Obras escogidas*, Tomo II, México, Era, 1981.

Ziranda. Disponible en: <http://www.bolivare.unam.mx/miscelanea/Ziranda.pdf>

"Entrevista para la revista Íconos", Quito, 23 de mayo de 2003. Disponible en: www.bolivare.unam.mx [Consultado el 10 de agosto de 2018]

La modernidad de lo barroco, México, Era, 2000.

“Apuntes sobre la forma natural de la vida humana” en *Enciclopedia electrónica de la filosofía mexicana*. Disponible en: http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Documentos/Apuntesobrelaformanaturaldelavidahumana-Echeverria_Bolivar.pdf

(comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México, El equilibrista, 1994.

Las ilusiones de la modernidad, México, El equilibrista, 1997.

El valor de uso y utopía, México, Siglo XXI, 1998.

Definición de la cultura, México, FCE, 2001.

Vuelta de Siglo, México, Era, 2006.

“Sobre el 68”. Intervención en la serie de Conferencias sobre el movimiento estudiantil de 1968, organizada por el Centro Cultural Universitario Tlatelolco. Disponible en: <http://www.bolivare.unam.mx/miscelanea/Sobre%20el%2068.pdf>

El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución, México, Itaca, 2011

¿Qué es la modernidad?, Cuadernos del seminario. Modernidad: versiones y dimensiones, México, UNAM, 2013.

Modernidad y blanquitud, México, Era, 2010.

“El ángel de la historia y el materialismo histórico” en *La mirada del ángel. En torno a las tesis sobre historia de Walter Benjamin*, México, UNAM/Era, 2005.

La americanización de la modernidad, México, Era, 2011.

“Un concepto de modernidad” 7 de febrero de 2005. Disponible en: <http://bolivare.unam.mx/ensayos/Un%20concepto%20de%20modernidad.pdf>

“Modernidad y anti-modernidad en México” UNAM, 25 y 26 de agosto 2008. Disponible en: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Modernidad%20y%20antimodernidad%20en%20Mexico.pdf>

“Sobre la muerte del Che” en *Calibán. Revista de antropofagia cultural*, año 0, N. 1, México, 2013.

Bibliografía complementaria

Adorno Theodor, *Consignas*, trad. Ramón Bilbao, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2003.

_____, “Teoría estética” en *Obra completa*, 7, trad. Jorge Navarro, Madrid, Akal ediciones, 2004. (Básica de bolsillo)

_____, “Dialéctica negativa” en *Obra completa*, 6, trad. Alfredo Brotons, Madrid, Akal ediciones, 2005. (Básica de bolsillo)

_____, *Actualidad de la filosofía*, trad. José Luis Arántegui, Barcelona, Paidós, 1991. (Pensamiento contemporáneo)

_____, “Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada” en *Obra completa*, 4, trad. Joaquín Chamorro, España, 2006.

_____, “Estudios sobre la personalidad autoritaria” en *Escritos sociológicos II*, vol. 1, Madrid, Akal, 2009.

_____, “Antisemitismo y propaganda fascista” en *Escritos sociológicos I*, Madrid, Akal, 2004.

_____, “Contribución a la doctrina de la ideología” en *Escritos sociológicos I*, Madrid, Akal, 2004.

- Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2006.
- Aguilar Rivera Mariflor, *Teoría de la ideología*, México, UNAM/FFyL, 1984.
- Aguirre Carlos, “Chiapas y la conquista inconclusa” (Entrevista de Carlos Aguirre a Bolívar Echeverría)
<http://www.bolivare.unam.mx/entrevistas/Chiapas%20y%20la%20conquista%20inconclusa.pdf>
- _____, *Ensayos braudelianos. Itinerarios intelectuales y aportes historiográficos de Fernand Braudel* (Col. Protexos I) México, Rosario, ANPHM-Prohistoria, 2000.
- Althusser Louis, *Para Leer el capital*, México, Siglo XXI, 1998.
- _____, “Ideología y aparatos ideológicos del Estado” en *Lenin y la Filosofía*, México, Era, 1997.
- _____, *Para una crítica de la práctica teórica: respuesta a John Lewis*, México, Siglo XXI, 1974.
- Altvater Elmar, “¿Existe un marxismo ecológico?” En Atilio Borón (Coord.) *La teoría marxista hoy. Problemas y Perspectivas*, Buenos Aires, CLACSO, 2006, pp.341-163.
- Amery Carl, *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI?: Hitler como precursor*, México, FCE, 2002.
- Anderson Perry, *Consideraciones del marxismo occidental*, México, Siglo XXI, 1979.
- Arizmendi Luis, “Bolívar Echeverría: la aventura de la teoría crítica al barroquismo”, en *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, 0, 71-90, México, IPN.
- Arriarán Samuel, *El marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Itaca, 2015.
- Balibar, “Carta a Sánchez Vázquez” en Gabriel Vargas Lozano (Coord.), *En torno a la obra de Sánchez Vázquez (filosofía, estética, ética y política)*, México, FfyL, UNAM, 1995.
- Barthes Roland, *Mitologías*, Madrid, Siglo XXI, 1980.
- Baudrillard Jean, *Crítica de la economía política del signo*, México, Siglo XXI, 1979.
- Benjamin, *El capitalismo como religión*, Traducción, notas y comentario de Enrique Foffani y Juan Antonio Ennis, Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS) UNLP-CONICET.
- _____, *Tesis sobre historia y otros fragmentos*, México, Clío, 2005.
- Bernstein Harry, “Marxismo en México 1917-1925”. *Historia Mexicana*, [S-I.], v.7, n.4, p. 497-516, abr. 1958. ISSN 2448-6531. Disponible en: <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/731/622>
- Braudel Fernand, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVII*, tomo I. Las estructuras de lo cotidiano: lo posible y lo imposible, Madrid, Alianza Editorial, 1984, pp. 75-147.
- Brecht Bertolt, *El alma buena de Se-Chuan*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1964.
- Cerutti Horacio, *Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina*, México, UACM, 2003.
- Corzo Fabelo, De la Fuente Gerardo, Fraile Isabel, “Colonialidad e imaginarios sociales” en *Arte e Identidad. Entre lo corporal y lo imaginario*, col. La Fuente, vol. 6, BUAP, Puebla, 2015, pp. 177-205.

- Dynnik M. A. (ed.), *Historia de la filosofía*, vol. 1. De la antigüedad a comienzos del siglo XIX, México, Grijalbo, 1960.
- Dussel Enrique, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, UMSA, 1994.
- _____, "Sobre la juventud de Marx (1835-1844)". A propósito de una traducción reciente, en *Dialéctica*, Puebla, 1982.
- Eagleton T., *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Engels Friedrich, *Carta a Konrad Schmidt*, Londres, 27 de octubre de 1890. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e27-x-90.htm>
- _____, Carta a Franz Mehring, Londres, 14 de julio de 1893. Disponible en: <https://webs.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/cartas/oe3/mrxoe331.htm>
- _____, *Anti-Dühring. La revolución de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2014.
- _____, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, México, Colofón, 2011.
- Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart, Reclam, 2008.
- Fischbach Franck (coord.), *Marx. Releer el capital*, Madrid, Akal, 2009.
- Gandler Stefan, *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica*, México, S. XXI, 2013.
- _____, "Releer a Marx en el siglo XXI. Fetichismo, cosificación y apariencia objetiva" en *Dialéctica*, nueva época, año 30, número 38, otoño 2006.
- _____, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México, FCE, 2007.
- _____, *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la teoría crítica*, México, Siglo XXI, 2009.
- García Barrios Marco Aurelio, "Sobre el concepto de 'cultura política' en Bolívar Echeverría, en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 43, Quito, mayo 2012, pp. 33-46.
- _____, "Filosofía política y teoría de la cultura en la obra de Bolívar Echeverría" en Stefan Gandler, *Teoría crítica. Imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, pp. 115-132.
- García Galileo Alfonso, "Trabajo concreto y valor de uso ¿Ontología o especificidad histórica?" en *Bajo el volcán*, Año 10, Número 16, abril-octubre 2011, pp. 53-65.
- García Venegas Isaac, *Pensar la libertad: Bolívar Echeverría y el ethos barroco*, México, UNAM, 2012.
- Garzón Ernesto, Salmerón Fernando (ed.), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, México, UNAM, 1993.
- González Rojo, *Epistemología y socialismo. La crítica de Sánchez Vázquez a Althusser*, México, UNAM, 1985.
- _____, *Cuando el rey se hace cortesano. Octavio Paz y el salinismo*, México, Posada, 1990.
- Gortázar Guillermo (comp.), *¿Ideologías sin futuro? ¿Futuro sin ideologías? Daniel Bell, Francis Fukuyama y Jean Francois Revel*, Madrid, Club Debate, 1993.
- Hart Armando, *Marx y Engels. La condición humana*, La Habana, Ocean Sur, 2007.

- Haug Wolfgang Fritz, *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Hamburg, 1999.
- _____, *Elemente einer Theorie des Ideologischen*, Hamburg, Argument, 1993.
- Haupt Georges, *Los marxistas y la cuestión nacional*, Barcelona, Fontamara, 1980.
- Hegel G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Colombia, FCE, 1993, pp. 286-317.
- Heine Heinrich, *Deutschland. Ein Wintermärchen*, Hamburger Lesehefte Verlag, 164 Heft.
- Heinrich Michael, *Cítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*, Madrid, escolar y mayo, 2008.
- Hernández Navarro Luis, “Bolívar Echeverría: apuntes de una generación” en *El Cotidiano*, núm. 165, enero-febrero, 2011, pp. 115-120.
- Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas*, Barcelona, Grijalbo, 1984.
- Holloway John (comp.), *Clase= Lucha. Antagonismo social y marxismo crítico*, Buenos Aires, Herramienta, 2004.
- _____, *Contra el dinero. Acerca de la perversa relación social que lo genera*, Buenos Aires, Herramienta, 2015.
- Horkheimer, *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- _____, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002.
- _____, *La función de las ideologías*, Madrid, Taurus ediciones, 1966. (Cuadernos Taurus 72).
- Jakobson Roman, *Lingüística y poética*, Madrid, Cátedra, 1988.
- Jelinek Elfriede, *La pianista*, Barcelona, Mondadori, 2005.
- Jorge Juanes, *Marx o la crítica de la economía política como fundamento*, México, ICUAP, 1982. (Biblioteca Francisco Javier Clavijero)
- Kafka, *El proceso*, Madrid, Cátedra, 2009.
- Kohan Nestor, *Fetichismo y poder en el pensamiento de Karl Marx*, Buenos Aires, editorial Biblos, 2013.
- Korsch Karl, *Marxismo y filosofía*, trad. Elizabeth Beniers, México, Era, 1971.
- _____, *La concepción materialista de la historia*, trad. Juan Luis Vermal, Barcelona, Ariel, 1980.
- Lefebvre Henri, *Hegel, Marx y Nietzsche*, México, Siglo XXI, 2007.
- _____, *Síntesis del pensamiento de Marx*, Buenos Aires, Nova Terra, 1976.
- Lenkersdorf Carlos, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI, 1996.
- _____, *Conceptos tojolabales de filosofía y altermundo*, México, Plaza y Valdes, 2004.
- Leyva Gustavo (coord.), *Raíces in otra tierra: el legado de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, UAM/Era, 2013.
- _____, *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*, México, UAM/ Gedisa, 2016.
- Lichtman Richard, “La teoría de la ideología de Marx” en *Cuadernos Políticos*, N. 10, México, octubre-diciembre 1976, Era.
- Löwy Michael, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2010.

- _____, *Ecosocialismo: la alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.
- _____, *El marxismo en América Latina*, Chile, LOM Ediciones, 2007.
- Lukács G., *Historia y conciencia de clase: Estudios de dialéctica marxista*, Buenos Aires, Ediciones RyR, 2009.
- Mandel Ernest, *El capital. Cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx*, Siglo XXI,
- Marcuse Herbert, *El marxismo soviético*, Madrid, Alianza, 1975.
- _____, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza Editorial, 2003. (Filosofía)
- McLellan David, *Ideología*, México, Nueva Imagen, 1994.
- Mehring Franz, *Carlos Marx. Historia de su vida*, Buenos Aires, Claridad, 1933.
- Mészáros Istvan, *La teoría de la enajenación en Marx*, México, Era, 1978.
- Mondolfo Rodolfo, *Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto marxista de la historia*, Buenos Aires, Claridad, 2006.
- Monsiváis Carlos, "El breve siglo XX mexicano [Bolívar Echeverría entrevista a Carlos Monsiváis] en: *Contrahistorias*. La otra mirada de Clío No. 4 (Dossier: México y América Latina) México:marzo-agosto de 2005, pp. 39-48.
- _____, "América Latina: 200 años de fatalidad" en *Contrahistorias* La otra mirada de Clío Mo. 15 pp. 79-88.
- Moreno David, "Sobre la teoría del valor y la política de la revolución" en Gabriel Vargas Lozano (Coord.), *En torno a la obra de Sánchez Vázquez (filosofía, estética, ética y política)*, México, FfyL, UNAM, 1995.
- Mumford Lewis, *Arte y técnica*, España, Pepitas de Calabaza, 2014.
- Navas Albertima, "Bolívar Echeverría: El socialismo del siglo XXI es un capitalismo cristiano corregido" en www.revistalideres.ec 29 de diciembre de 2008.
- Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- Ortega Esquivel Aureliano, "Para una lectura de la filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez: Lenin contra Althusser" en *Theoría: Revista del Colegio de Filosofía*, No. 26 (2014): 19-32.
- _____, "Contra lo que ya es. A propósito de Posmodernidad y cinismo de Bolívar Echeverría", en Aguilar Rivero Mariflor (ed), *Diálogos sobre filosofía contemporánea, modernidad, sujeto y hermenéutica*, México: UNAM, Coordinación de humanidades, AFM, 1995.
- Palencia José Ignacio, "Sánchez Vázquez o la práctica de la filosofía de la praxis" en Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano (eds), *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, p. 162.
- Paz Octavio, *Pequeña crónica de grandes días*, México, FCE, 1990.
- Pereyra Carlos, "Señas de identidad" en *Nexos*, núm. 122, México, febrero 1988, pp. 5-6.

- _____, "Ideología y ciencia" en *Cuadernos Políticos*, N. 10, México, octubre-diciembre 1976, Era.
- Pilatowsky Mauricio, "De los asesinos de Dios a la Raza indeseable. La Nación mexicana, el antisemitismo y su expresión anti-indígena" (2013). En *Constelaciones Revista de Teoría Crítica*, Vol. 4 "Antisemitismo: Clave civilizatoria y funcionalidad social".
- Postone Moishe, *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Madrid, M. Pons., 2006.
- Revueltas José, *Los días terrenales*, México, Conaculta, 1992.
- _____, *Dialéctica de la conciencia*, México, Era, 1982.
- Rivadeo Ana María, *Epistemología y política en Kant: Inmanencia y totalidad en la filosofía moderna*, Pról. de Adolfo Sánchez Vázquez, México, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán, 1987.
- Rosdolsky, *Génesis y estructura del Capital de Marx* (estudios sobre los Grundrisse), México, Siglo XXI, 2014. (Biblioteca del Pensamiento socialista)
- Rubin Isaak, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, México, Siglo XXI, 1979.
- Walter Euchner (Hg), *Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre 'Kapital'*, Frankfurt, 1968a.
- Sánchez Félix Karla, „El materialismo dialéctico de Alfred Schmidt“ en Stefan Gandler (coord.), *Teoría crítica. Imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, México, Porrúa/UAQ, 2016, pp. 205-220.
- Schmidt Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx*, Madrid, S. XXI, 1976.
- _____, *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, Madrid, Taurus, 1975.
- _____, *Historia y estructura. Crítica al estructuralismo marxista*, Madrid, Alberto Corazón, 1973.
- _____, "Para un materialismo ecológico. Prólogo a El concepto de naturaleza en Marx (1993)" en Stefan Gandler (coord.), *Teoría crítica. Imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, México, Porrúa/UAQ, 2016, pp. 171-192.
- _____, "Praxis" en Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner (eds.), *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe. Studienausgabe*, tomo 4, München, Kösel, 1973, pp. 1107-1138.
- _____, "Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie" en Walter Euchner y Alfred Schmit (eds.), *Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre 'Kapital'; Referate und Diskussionen vom Frankfurter Colloquium im September 1967, veranstaltet vom Institut für Politikwissenschaft der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität und der Europäischen Verlagsanstalt*, Frankfurt am Main, Europa Verlag Wien, 1968, p. 30-43.
- Silva Ludovico, *Anti-manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos*, Caracas, Monte Ávila, 1976.
- _____, *Teoría y práctica de la ideología*, México, Nuestro tiempo, 1976.

- _____, *La alienación como sistema. La teoría de la alienación en la obra de Marx*, Caracas, Alfadil, 1983.
- _____, *Humanismo clásico y humanismo marxista*, Caracas, Monte Ávila, 1982.
- _____, *El estilo literario de Marx*, México, Siglo XXI, 1971.
- Sohn Rethel, *Trabajo intelectual y trabajo manual. Crítica de la epistemología*, Barcelona, Ediciones 2001, 1979.
- Vargas Lozano Gabriel, *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez (filosofía, ética, estética y política)*, México, UNAM, 1995.
- Vedda Miguel, Infranca Antonio (comp.), *La alienación: historia y actualidad*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2012.
- Villoro Luis, *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, FCE, 2007.
- Yadov, V.A., *La ideología como forma de la actividad espiritual de la sociedad*, México D.F., FCE, 1967.
- Warburg Aby, *El ritual de la serpiente*, México, Sexto Piso, 2004.
- Williams Raymond, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1980.
- Zeleny Jindrich, *La estructura lógica del capital de Marx*, México, Grijalbo, 1978.
- Zizek Slavoj, *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, FCE, 2003.
- Zweig Stefan, "Monotonisierung der Welt" in *Das große Lesebuch*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 2005.

Internet

<http://mega.bbaw.de/>

<https://www.youtube.com/watch?v=9gLNPhCKIWg>

<https://www.youtube.com/watch?v=NCJSJBG3rUo>

<https://www.youtube.com/watch?v=misDYBSkcpE>

<https://www.proceso.com.mx/470347/duarte-se-aplicaron-quimioterapias-falsas-a-ninos-cancer-yunes>

<https://www.dw.com/es/sobre-murci%C3%A9lagos-agaves-y-tequilas/a-37351895>

<http://ojarasca.jornada.com.mx/2017/10/13/el-barroco-era-cosa-del-imperio-1056.html>

<https://desinformemonos.org/la-juventud-revolucionaria-karl-marx/>

<http://comunizar.com.ar/category/articulos/>