



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO

---

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

IDEOLOGÍA COEVOLUTIVA: UN DESARROLLO DEL  
CONCEPTO DE IDEOLOGÍA DE MARX HACIENDO USO DE  
LAS CATEGORÍAS DE LA EPISTEMOLOGÍA EVOLUTIVA.

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO  
DE:  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

AMILCAR PARIS MANDOKI



DIRECTOR DE TESIS:  
MTRO. SERGIO RODRIGO LOMELÍ GAMBOA  
2014



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.

# ÍNDICE

ÍNDICE .....	2
INTRODUCCIÓN .....	3
CAPÍTULO I: La concepción Marxiana de la Ideología .....	5
El hombre, el ser genérico .....	5
Enajenación y Trabajo Enajenado .....	13
Propiedad Privada .....	23
Sociedad civil y Estado .....	26
La Ideología .....	38
Las relaciones sociales ideológicas .....	39
Las formas ideológicas de consciencia .....	41
Ideología y Revolución .....	50
El problema de la ideología .....	55
CAPÍTULO II: Instintos y memes: sobre epistemología evolutiva .....	58
Selección natural y genes .....	58
¿Qué son los memes? .....	61
Comunicación y replicación memética .....	65
Selección memética .....	70
Memeplexes .....	80
Artefactos y cultura .....	82
Para una teoría de los memes opresores .....	85
CAPÍTULO III: Conclusión: Ideología coevolutiva .....	87
Enajenación y trabajo enajenado desde la epistemología evolutiva .....	87
Consciencia .....	90
Memes ideológicos .....	90
Conclusiones adicionales a cerca de la concepción evolutiva de ideología .....	94
BIBLIOGRAFÍA CITADA .....	98

# INTRODUCCIÓN

*Hybris:*  
*(In Greek tragedy)*  
*Excessive pride towards or defiance of the gods,*  
*leading to nemesis.*

La tesis que a continuación se presenta tiene el objetivo de contestar a la siguiente pregunta: ¿Por qué los individuos de las clases oprimidas adoptan las ideologías de las clases opresoras?

Para lograr eso se hará uso de dos distintos marcos categoriales; el materialismo de Karl Marx y la epistemología evolutiva, basada en la teoría de la selección natural de Charles Darwin. Charles Darwin y Karl Marx han sido dos de los pensadores que más han revolucionado el pensamiento occidental. Ambos crearon nuevas maneras de explicar la realidad desde una perspectiva situada en la temporalidad, y así fundaron tradiciones de pensamiento. Ambos se opusieron a posturas idealistas conservadoras y han sido repudiados por las autoridades religiosas. Ambos también vivieron en Inglaterra durante el siglo XIX y sufrieron la pérdida de sus hijos.

Con tantas similitudes es sorprendente lo peleados que se encuentran sus respectivos herederos intelectuales. La impresión que se tiene del lado de los marxistas con respecto a los darwinistas llega a ser de justificadores de la sobrevivencia del más fuerte, de promotores de eugenesia y de cargos similarmente mórbidos. Del lado de los darwinistas los marxistas parecen ser revoltosos académicamente poco serios con buenas intenciones pero mal encaminados. Tales concepciones han causado que la unión de ambas corrientes de pensamiento haya sido severamente obstaculizada, sin embargo eso ha dejado un campo fértil listo para ser cultivado.

Darwin concibió la brillantísima idea de la evolución por selección natural. Una idea que es aún más brillante por su sencillez y que expresó en su aclamada publicación *El origen de las especies*. Es una descripción de cómo se han originado las especies en nuestro mundo a partir de una mecánica muy sencilla y se ha convertido en el fundamento de cómo estudiamos todo aquello que está vivo. Es sobre esta que surge yo llamaré epistemología evolutiva, en la que diversos autores, desde los mecanismos de selección natural, buscan explicar cómo funcionan la mente y las ideas.

Por otro lado, Marx concibió la igualmente brillante idea del materialismo. Una idea no tan sencilla que explica la naturaleza de la realidad y que le sirve de sustento metodológico para explicar el funcionamiento la sociedad. A diferencia de Darwin, Marx carece de una publicación específica donde explique el materialismo a cabalidad, en su lugar hay una plétora de publicaciones que hacen uso de este sistema para explicar el mundo y para criticar otras posturas. La consecuencia de esto es que la tradición marxista ha tenido una serie de interpretaciones que en muchas ocasiones se pelean, a cerca de lo que es el materialismo en general y, en específico, a cerca de lo que es la ideología.

Es por esta divergencia entre los trabajos de Darwin y Marx y entre sus herederos teóricos que existe una gran divergencia entre los dos primeros capítulos de esta tesis.

El primer capítulo presentó un reto impresionante. Este capítulo debía cumplir con el aparentemente sencillo objetivo de explicar el concepto de ideología desde la filosofía de Karl Marx. Inicialmente la intención era incorporar las posturas de Althusser y Lukács y hacer uso de interpretaciones de marxistas como Kropotkin, Lenin, Trotsky, Adorno, Horkheimer, Gramsci, Benjamin, Adolfo Sánchez Vázquez, Bolívar Echeverría, Luis Villoro, Enrique Dussel y Paulo Freire. Sin embargo, haber intentado tal cosa hubiera tenido la consecuencia de que mi foto apareciera en el diccionario bajo el término *hybris*.

Afortunadamente conté con los consejos tanto de mi maestro de seminario de tesis, Rafael Ángel Gómez Choreño, quien me sugirió que tratara el concepto de ideología solamente dentro de la producción

teórica de Marx, como de mi asesor de tesis, Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa, quien me sugirió que lo tratara desde Marx y no desde los comentaristas. Debido a ambas sugerencias omití a cualquier comentarista de Marx, lo cuál puede parecer desconsiderado, pero aquello salvó a esta tesis y permitió su realización. Sin embargo debo reconocer que todos esos autores han influido en mi interpretación, y en particular la obra, y las clases, del Dr. Enrique Dussel.

Es de suma importancia recalcar que a pesar de todo, la academia es insuficiente para poder comprender la filosofía de Marx, la filosofía de la praxis. Por ello debo mencionar que mi entendimiento de la filosofía de Marx está impregnada por la *relación social ideológica* que es el proyecto de alfabetización “Alfabetiza” en el cual participé durante las campañas de los años 2011 y 2012. Esta campaña fundamenta su metodología pedagógica en la postura de la pedagogía de la liberación de Paulo Freire, quien me parece que ha sido quien mejor ha interpretado a Marx. La pedagogía de la liberación es el mejor ejemplo de praxis que he podido encontrar, pues entiende que la relación social que es el acto de educación es creador de consciencia por sí misma.

Espero que la desconsideración de omitir a los críticos e intérpretes se me perdone con base en la realización del primer capítulo. Marx tuvo distintos objetivos cuando escribió su obra, lamentablemente ninguno de esos era académico por lo que el acercamiento a los conceptos filosóficos que él utiliza es una cuestión problemática. Por ello para acercarme al concepto de ideología me vi obligado a hacer su genealogía desde Hegel y Feuerbach. Por tal motivo solicito al lector me considere el beneficio de la duda cuando lea ese capítulo, espero que se me conceda un poco de fe mientras me veo obligado a explicar conceptos que pueden parecer marginales al concepto de ideología, como lo son el ser genérico, la enajenación y la relación entre sociedad civil y Estado. El fenómeno que busco explicar tiene su origen en la crítica que hace Marx a la filosofía del derecho de Hegel por lo que me parece necesario hacer el análisis de esto cuidadosamente. Prometo que al final de ese capítulo quedará clara la necesidad imperiosa de haber tomado una ruta tan larga para llegar al concepto de ideología.

El segundo capítulo tiene el objetivo de explicar el marco conceptual de lo que llamo epistemología evolutiva. Comienza con una sencilla explicación de lo que es la teoría de la selección natural de Darwin y rápidamente llega a la explicación de lo que son los memes según Aunger. Contrasta la postura con Blackmore y la complementa con Dennet, Dawkins, Wright y Pinker. Todo esto se pudo lograr gracias a que estos autores sustentan lo que dicen en un mismo postulado; la selección natural. Este principio común permite que se pueda hablar de las distintas posturas como una sola, lidiando con las contradicciones que pudieron surgir de manera explícita en cada caso.

El tercer capítulo, la conclusión, busca contestar a problemas con el concepto de ideología que habían surgido en el primer capítulo. Para hacer eso se da a la ambiciosa tarea de crear un nuevo concepto de ideología que sintetiza las concepciones de Marx con las concepciones de la epistemología evolutiva. Esto es, produce el concepto de ideología evolutiva.

Sin más que agregar:

*Bienvenidos todos los juicios fundados en una crítica científica.<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> MC, 9

# CAPÍTULO I:

## LA CONCEPCIÓN MARXIANA DE LA IDEOLOGÍA

*Una foto es algo que nos toma de la mano y nos dice: ven a ver. El problema no es sólo qué es lo que nos lleva a ver, sino, sobre todo, la forma en que nos llevan. Si en la otra mano de la foto, van la verdad y el afán de justicia, entonces vale la pena el viaje. Si no es así, entonces más vale velar el rollo y la vida.*

-Subcomandante Marcos

La teoría materialista de Marx y Engels ha sido estudiada y analizada incontables veces en el último par de siglos. Ha generado diversas interpretaciones y corrientes y ha sido utilizada para justificar diversos movimientos políticos, regímenes estatales y asociaciones activistas entre otras. Al conjunto de estas interpretaciones y actividades se le ha llamado marxismo.

Este capítulo no es un capítulo sobre el marxismo, ni sobre las interpretaciones marxistas. Es un capítulo sobre la concepción marxiana de la ideología, esto es, la concepción de la ideología de Karl Marx y Friedrich Engels. El lector verá que para ello no se utilizará a ningún intérprete, no se partirá de ninguna postura marxista, se partirá de los textos directamente. ¿Cuáles son las razones de esto?

La primera razón es que se parte, para la interpretación, desde Hegel y Feuerbach. Esto es, lo que Marx y Engels no explican se explicará desde estos dos autores que explícitamente son la base en la que su sistema se funda.

La segunda razón es que la divergencia entre interpretaciones marxistas hace que para recurrir a ellas se tenga que hacer una de tres cosas. Ya sea elegir una interpretación y asumir sus implicaciones, elegir interpretaciones particulares de aspectos particulares sin tomar en cuenta las implicaciones de cada una y las contradicciones de estas implicaciones, o analizar las interpretaciones y a partir del análisis acercarse al texto. La primera no la puedo hacer de manera honesta pues no he encontrado un autor que me convenza que su interpretación es suficientemente robusta para llegar a un concepto de ideología puramente marxiano. La segunda me parece superficial y poco profesional. La tercera involucraría una cantidad de análisis y desarrollo que sería equivalente a redactar varias tesis, además de que el criterio para juzgar cada interpretación tendría que partir de una interpretación directa, esto es, de lo que se va a hacer aquí.

La tercera razón es que las interpretaciones suelen hacer una de dos cosas. Ya sea utilizar a Marx para fundar una nueva teoría y decir cosas que Marx no dijo, lo cuál no me parece desdeñable, pero no sirve como herramienta para exponer un concepto según Marx. Lo otro que suelen hacer las interpretaciones es acercarse a algún texto o concepto particular de Marx de una manera muy abstracta y no en sentido holístico, esto es, no en relación a los demás conceptos y textos.

Este capítulo tratará de desentrañar el concepto de Ideología y lo tratará de hacer de manera holística, esto es, en relación al sistema filosófico de Marx en su conjunto. Se analizarán los conceptos de materialismo, praxis, ser genérico, enajenación, relaciones de producción, consciencia, trabajo enajenado, sociedad civil, Estado, estructura, superestructura, religión, filosofía y fetichismo de la mercancía. A partir de ello se buscará llegar al concepto de ideología para después expresar sus determinaciones y sus problemáticas.

## EL HOMBRE, EL SER GENÉRICO

Para comenzar el proceso de análisis debemos iniciar con una premisa; en Marx, esta premisa es el hombre. “Pero *el hombre* no es algo abstracto, un ser alejado del mundo. Quien dice: “el hombre”, dice *el*

*mundo del hombre*, Estado, Sociedad.”<sup>2</sup> No es la razón realizada, ni el sujeto trascendental, es un hombre histórico, que se encuentra en el mundo social. “La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza.”<sup>3</sup> Partimos del humano viviente, y por ello partimos de él no como ser racional, no desde su pensamiento, sino desde su organización corpórea. Partimos de un hombre que existe en la naturaleza y se comporta con respecto a ella en un modo específico. Tenemos que partir de cómo vive el hombre para que de ahí podamos llegar a cómo piensa.

El *hombre* es inmediatamente *ser natural*. Como ser natural, y como ser natural vivo, está, de una parte, dotado de *fuerzas naturales*, de *fuerzas vitales*, es un ser natural *activo*; estas fuerzas existen en él como talentos y capacidades, como *impulsos*; de otra parte, como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo, es como el animal y la planta, un ser *paciente*, condicionado y limitado; esto es, los *objetos* de sus impulsos existen fuera de él, en cuanto *objetos* independientes de él, pero estos objetos son *objetos* de su *necesidad*, indispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus fuerzas esenciales.<sup>4</sup>

El hombre es un ser natural, un ser vivo. Tiene impulsos; fuerzas vitales, fuerzas que lo hacen activo, fuerzas que están determinadas, tienen objetos externos, independientes. Es por ello un ser dotado de necesidades, un ser con determinaciones externas. Los objetos de sus determinaciones internas están en la naturaleza, algo externo, y por ello es un ser apasionado. “El hombre como ser objetivo sensible es por eso un ser *paciente*, y por ser un ser que siente su pasión un ser *apasionado*. La pasión es la fuerza esencial del hombre que tiende enérgicamente hacia su objeto.”<sup>5</sup> Su primera determinación es ésta, el ser objetivo sensible, que sus objetos sean objetos de la sensibilidad. Ser apasionado es su determinación en cuanto a miembro de la naturaleza, como los animales y las plantas, el hombre es sensible a su ambiente.

Esta primera determinación del hombre coloca a Marx en la compañía de los empiristas, considerando al hombre como un ser receptivo, un ser pasivo ante el mundo, un ser determinado exteriormente. Pero ahí no se acaba. “El hombre, sin embargo, no es sólo ser natural, sino ser natural *humano*, es decir, un ser que es para sí, que por ello es *ser genérico*, que en cuanto tal tiene que afirmarse y confirmarse tanto en su ser como en su saber.”<sup>6</sup> A pesar de que tiene objetos exteriores, el hombre también se tiene a sí mismo como objeto. Es *para sí*, en el sentido hegeliano del término, es objeto de sí mismo. Y esto lo convierte en un ser genérico, concepto que Marx toma del *joven hegeliano* Feuerbach.

La concepción feuerbachiana del hombre como ser genérico es expuesta en su obra *La Esencia del Cristianismo*. Esta concepción supuestamente empirista parte de la crítica a la religión, y tiene su fundamento en la consciencia. “La consciencia, en sentido estricto, sólo existe ahí donde un ser tiene como objeto su propio género, su propia esencialidad”<sup>7</sup> Aquel, cuya esencia es el tener como objeto de su consciencia su propia esencia, es el hombre. “El animal puede devenir objeto de sí mismo en cuanto individuo- por eso posee sentimiento de sí mismo- pero no en cuanto género – por eso carece de consciencia, nombre derivado de saber-.”<sup>8</sup> Lo que hace al hombre ser lo que es, para Feuerbach, es que no sólo es objeto de sí mismo, sino que lo es, no sólo en cuanto individuo sino también en cuanto género. El hombre se reconoce como parte del género humano, se ve a sí mismo como participando de una esencia que lo supera. Es *en sí* y *para sí* como género, como humanidad, mientras que el animal lo es sólo como individuo. “El hombre existe para conocer, para amar, para querer. Pero ¿Cuál es el fin de la razón= la razón misma. ¿Y del amor? El amor ¿Y de la voluntad? La libertad de querer. Conocemos para conocer, amamos

---

<sup>2</sup> MICFDD, 7

<sup>3</sup> MEIA, 19

<sup>4</sup> MMEF, 192

<sup>5</sup> *Ibid.*, 193

<sup>6</sup> MMEF, 193

<sup>7</sup> FEDC, 53

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

para amar, queremos para querer, es decir, para ser libres.”<sup>9</sup> Su esencia es la razón (conocimiento), la voluntad (el querer) y el corazón (el amor), instancias particulares de tener a su género como objeto. “Pero el objeto al que se refiere esencial y necesariamente un sujeto sólo puede ser la propia esencia objetivada de este sujeto.”<sup>10</sup> El *para sí* del hombre, su objeto, es su esencia objetivada.<sup>11</sup>

En esto Marx coincide con Feuerbach, el hombre es aquél que tiene a su propia esencia, a su género, como objeto. Sin embargo Marx lo lleva a sus últimas consecuencias. En primera instancia coincide, el hombre como ser objetivo es primeramente un ser pasivo, un ser determinado exteriormente por la naturaleza y por su propia esencia genérica. Pero a pesar de que Feuerbach ha perdido la dialéctica al tomar el empirismo y al separarse de Hegel convirtiendo al hombre en un ser meramente pasivo, Marx no se contenta con esta postura y en las *Tesis sobre Feuerbach* le da el giro dialéctico.

En estas tesis Marx critica las limitaciones de la postura Feuerbachiana, la cuál deja al hombre como un ser meramente pasivo. Al hacerlo, además, fundamenta una nueva concepción del hombre y de la realidad. Retoma las posturas anteriores a cerca de la realidad y las antepone para crear una nueva. Por ello es fundamental analizarlas cabalmente, comenzando por la primera tesis.

La principal insuficiencia de todo el materialismo tradicional (incluido el de Feuerbach) es que [en él] el objeto I, la realidad, la materialidad sólo es captada bajo la forma del *objeto II* o de la *intuición sensible*; y no como *actividad humana material*, [como] *praxis*; no subjetivamente. De ahí que, en oposición al materialismo, el aspecto *activo* [haya sido] desarrollado de manera abstracta por el idealismo – el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, material en cuanto tal-. Feuerbach quiere [referirse a] objetos materiales, realmente diferentes de los objetos pensados: pero no capta la propia actividad humana como actividad *objetiva*. De ahí [-de la insuficiencia del materialismo-] que [Feuerbach], en *La esencia del cristianismo*, sólo considere al comportamiento teórico como el auténticamente humano, mientras la *praxis* sólo es captada y fijada en su forma suciamente judía de manifestación. De ahí que no comprende la significación de la actividad “revolucionaria”, “crítico-práctica”.<sup>12</sup>

El principio de la crítica a Feuerbach es que éste no distingue entre *Gegenstand* y *Objekt*, aquello que se le presenta al hombre, la realidad, no logra superar la cualidad de ser objeto de la sensibilidad, de la intuición sensible. Feuerbach quiere referirse a objetos sensibles como diferentes de los pensados, pero para él sólo son objetos de la contemplación. En *La Esencia del Cristianismo* concibe al objeto humano sólo como teórico, concibe la actividad genérica como la actividad de concebir genéricamente las cosas, concebir el género de las cosas. Para Feuerbach la *praxis* se relega a un estado anterior del desarrollo de la consciencia, al estado Judío, al cuál llama “La Religión de la Creación”. Cuando Marx se refiere a lo *suciamente judío* se está burlando del desprecio que Feuerbach muestra hacia la actividad poética, la cuál relega a los judíos, a quienes Feuerbach considera como participantes de un momento inferior del desarrollo de la consciencia. Así Marx afirma que todo empirismo (al que llama materialismo) falla porque concibe lo humano como contemplativo y al objeto como intuición y de este modo no permite entender la actividad revolucionaria, la actividad práctica y crítica.

Del lado opuesto, el del *no ser* en la dialéctica hegeliana, se encuentra el idealismo. Éste sí desarrolla al objeto sensible como activo, como objeto de la actividad, sin embargo no como un objeto de actividad material, sensible, real. Para el idealismo el objeto sensible es actividad intelectual, abstracta, se limita a agregar el concepto a la intuición, actividad que no trasciende lo ideal, una actividad meramente epistémica. Esto no permite una actividad revolucionaria (una actividad más allá de la “revolución copernicana” de Kant que no logra cambiar la condición de vida de nadie), no permite una verdadera crítica.

De este contraste, entre captación sensorial/material pasiva, y captación ideal activa, surge la posibilidad de el nuevo discurso, la posibilidad de lo que podría llamarse, captación material activa.

---

<sup>9</sup> *Ibíd.*, 55

<sup>10</sup> *Ibíd.*, 56

<sup>11</sup> *Vid. ibíd.*, 65

<sup>12</sup> MTSF, 111

Feuerbach falla en encontrar esta posibilidad, pues insiste en mantener una diferencia entre la actividad teórica y la actividad práctica, de lo que se deriva que para la primera mantenga objetos teóricos (*Gedankenobjekten*) y no considere a los objetos sensoriales. Marx busca la captación material activa, referirse a los objetos sensoriales (*Gegenstand*) de manera activa.

En esta primera tesis, Marx prácticamente ha explicado la totalidad de su crítica y el fundamento ontológico del cuál partirá para todo su desarrollo teórico. En un solo párrafo ha criticado al empirismo, al idealismo y los ha superado de manera dialéctica, enfrentándolos como contrarios y creando una nueva concepción. En las tesis posteriores sólo aclarará particularidades del principio general ya descrito, esto es, después de la síntesis regresará al análisis.

En la segunda tesis Marx explica como afectan estas determinaciones al concepto de verdad. “La cuestión de si al pensamiento humano le corresponde una verdad objetiva no es una cuestión de la teoría sino una cuestión *práctica*. En la praxis debe el hombre demostrar la verdad, esto es, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa sobre la realidad o irrealdad del pensamiento – que está aislado de la praxis- es una cuestión puramente escolástica.”<sup>13</sup> El problema de la verdad, afirma Marx, es un problema práctico, lo que hace a la verdad, verdad, es la práctica. El actuar humano es lo que determina si el pensamiento es verdadero, objetivo. El criterio de objetividad no es una cuestión contemplativa sino práctica. Lo que hace que una verdad teórica no sea más que absurdo escolástico.

La doctrina materialista acerca de la transformación de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias deben ser transformadas por los hombres y que el propio educador debe ser educado. Tiene por tanto que dividir a la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de ella.

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*.<sup>14</sup>

En esta tercera tesis, Marx está afirmando una relación dialéctica entre el hombre y las circunstancias. No es una relación unidireccional. Al entender que las circunstancias cambian por la actividad humana, se entiende que autotransformación es praxis revolucionaria. Para que el hombre se pueda cambiar a sí mismo tiene que revolucionar sus circunstancias. El educador debe crear las condiciones materiales de su educación. El materialismo que no entiende esto divide a la sociedad en dos partes, una de las cuales está encima de la sociedad. Así también con el ánimo religioso, a la espiritualidad humana, la cuál Feuerbach concibe sobre la sociedad y no como parte de ella.

Feuerbach parte del *factum* de la autoenajenación religiosa, de la duplicación del mundo en uno religioso y otro mundano. Su trabajo consiste en disolver [*auflösen*] el mundo religioso en su base [*Grundlage*] mundana. Pero el [hecho de] que la base mundana se desprende [*abhebt*] de sí misma y se fija [como] un reino independiente en las nubes sólo es explicable a partir del autodesmembramiento [*Selbstzerrissenheit*] y [del] autocontradecirse de esta base mundana. Es ésta entonces, en sí misma, la que debe ser tanto comprendida [*verstanden*] en su contradicción como revolucionada prácticamente. Es decir, por ejemplo, una vez que la familia terrenal [irdische] ha sido descubierta como el misterio de la Sagrada Familia, debe ahora ser aniquilada [*vernichtet*] teórica y prácticamente.<sup>15</sup>

Al igual que los economistas políticos parten del *factum* de la propiedad privada (como veremos más adelante), Feuerbach parte del *factum* de la autoenajenación religiosa. En lugar de criticar la raíz del problema la asume como un hecho, como una premisa. A partir del *factum* quiere criticar la misma cosa que está asumiendo desde el principio, esto es, quiere criticar la religión pero la asume. Esto provoca que algo mundano se desprenda como algo extraño, lo cuál tiene su causa en la misma base mundana, en contradicciones mundanas. Para entender las contradicciones del mundo religioso, sostiene Marx contra Feuerbach, se tienen que entender las contradicciones del mundo terrenal de las que éstas parten.

Feuerbach disuelve la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es un *abstractum* inherente al individuo singular. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales.

---

<sup>13</sup> *Ibíd.* p. 112

<sup>14</sup> *Ibíd.* p. 113

<sup>15</sup> *Ibíd.*, 115

Feuerbach, que no entra en la crítica de esta esencia real, está obligado, por tanto:

1) a hacer abstracción del acontecer histórico y fijar como independiente al ánimo religioso, y a presuponer un individuo humano abstracto- *aislado*-.

2) Por lo tanto, la esencia sólo puede ser captada como “género”, como universalidad interior, inexpresiva, que conecta *naturalmente* a los muchos individuos.<sup>16</sup>

Feuerbach disuelve la esencia religiosa en esencia humana, en ser genérico. Fija lo religioso como el ser genérico que es el ser de la abstracción, el ser abstracto. Entendiendo abstracto como aquello libre de determinaciones externas. Capta la esencia como género, como abstracción de lo humano. Abstrae al hombre de las relaciones sociales que lo afectan y determinan. Para Marx, sin embargo, la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales. No nos entendemos como hombres mediante un proceso de análisis eliminando la mayor cantidad de determinaciones, sino en síntesis, entendiendo cada una de éstas. El hombre de Feuerbach es el hombre abstracto indeterminado, general. El hombre de Marx es el hombre determinado socialmente, que a su vez determina a la sociedad. Por eso Marx afirma que “Feuerbach no ve, por tanto, que el propio “ánimo religioso” es un producto social, y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una forma determinada de sociedad.”<sup>17</sup> Al no entender que la religión es un producto social, lo que hace Feuerbach con el ser genérico es entender a un hombre determinado como si fuera abstracto. Feuerbach piensa haber eliminado las determinaciones externas, las determinaciones de los hombres particulares, pero su hombre genérico mantiene una esencia religiosa, que para Marx es una determinación que viene externamente, de las relaciones sociales. Por ello no puede realmente captar al hombre abstracto. El hombre abstracto, concebido por Marx, sería un hombre abstractamente determinado por las relaciones sociales abstractas, y no un hombre religioso, espectral, que se eleva sobre los demás.

Marx reitera en la tesis VIII, la cualidad social del hombre, afirmando que “Toda vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la praxis humana y en la comprensión de esta praxis.”<sup>18</sup> Para comprender al mundo, afirma Marx, hay que comprender la vida social, la cuál es práctica, no contemplativa. Comprender la vida social es la manera en la que uno devela los misterios de la humanidad que de ella surgen.

La mayor limitante de la postura feuerbachiana, que Marx termina de explicar en las tesis IX, X, y XI, son sus implicaciones políticas. “Lo máximo a lo que llega el materialismo de la intuición sensible, es decir, el materialismo que no concibe a la materialidad como actividad práctica, es a la observación de los individuos singulares y de la sociedad civil.”<sup>19</sup> El materialismo feuerbachiano no puede superar al *status quo*, la manera pasiva de concebir al hombre sólo muestra al hombre en cuanto se le presenta a Feuerbach y no en su verdadera esencia poietica, práctica. “La posición del viejo materialismo es la sociedad civil [o burguesa], la posición del nuevo es la posición humana o la humanidad social.”<sup>20</sup> El hombre de Feuerbach y de los empiristas anteriores<sup>21</sup> sólo puede referir al hombre en la sociedad burguesa, sólo puede entender al hombre como un ser pasivo, y no puede captar su verdadera esencia. Por ello Marx famosísimamente reprocha:

*Los filósofos sólo han interpretado al mundo de distintas maneras, de lo que se trata es de transformarlo.*<sup>22</sup>

Mientras que la concepción pasiva de la realidad sólo permite mantener el *status quo*, entender lo existente como lo real, entender la patología como la naturaleza; la concepción práxica posibilita la incidencia del hombre sobre la sociedad, la transformación del mundo.

---

<sup>16</sup> *Ibíd.*, 116

<sup>17</sup> *Ibíd.*, 117

<sup>18</sup> *Ibíd.*, 118

<sup>19</sup> *Ibíd.*, 119

<sup>20</sup> *Ibíd.*, 120

<sup>21</sup> Por ejemplo, Hobbes, Locke Y Hume, que no casualmente son los ideólogos de las revoluciones burguesas en donde ésta tiene su manifestación más fuerte.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 121

El ser genérico del hombre de Marx, parte de esta crítica a Feuerbach mediante un giro dialéctico. “El hombre es un ser genérico no sólo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también, y esto no es más que una expresión de lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como un ser *universal* y por eso libre”<sup>23</sup> El ser genérico de Marx parte de la concepción de libertad de Hegel, de la autodeterminación, tenerse como objeto universalmente a sí mismo. El hombre libre, no enajenado, es aquél que es *en sí y para sí*<sup>24</sup>, el que es el ser universal. Y esto lo separa de los animales “Cuanto más universal es el hombre que el animal, tanto más universal es el ámbito de la naturaleza inorgánica de la que vive.”<sup>25</sup> Aunque ambos, hombre y animal, viven de la naturaleza inorgánica, aquella que se le presenta al hombre tiene cierta universalidad, está menos limitada. “La universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico, tanto por ser 1) un medio de subsistencia inmediato, como por ser 2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital.”<sup>26</sup> Es así como el ser genérico de Marx se separa del de Feuerbach, pues no sólo tiene lo universal como objeto de consciencia, sino también como objeto de su actividad vital. De tal modo que lo genérico no tiene sólo una característica pasiva, contemplativa, sino también una característica activa, vital. Una actividad vital que *en sí* es medio de trabajo, y *para sí* es medio de subsistencia, por tener el aspecto de medio y fin, por ser objeto y mediador de este objeto.

Marx mantiene una posición materialista radical. “Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza.”<sup>27</sup> Con tintes spinozistas, Marx afirma la naturalidad del hombre con una determinación específica. El hombre está vivo, como los animales y las plantas, pero a diferencia de ellos tiene vida productiva. “La vida productiva es, sin embargo la vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre.”<sup>28</sup> La actividad vital libre y consciente es el carácter genérico del hombre. Lo libre y consciente es lo que lo hace humano. La esencia del hombre es la forma libre y consciente de la actividad vital, es tener a la naturaleza como objeto de su actividad vital libre y consciente. “Tal 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 lo tanto, de las condiciones materiales de su producción.”<sup>29</sup> Esto es, el hombre es productor de sus medios de vida, y es esta producción lo que los determina (y como es que determinan ellos a la naturaleza). El hombre, a diferencia del animal, vive en una relación dialéctica con la naturaleza, siendo determinado por ésta y determinándola a su vez. Esta producción a su vez está condicionada materialmente, esto es, las condiciones materiales de la producción condicionan la producción y condicionan al hombre. “El modo como los hombres producen sus medios de vida depende ante todo de la naturaleza de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir.”<sup>30</sup> Nuevamente, el hombre produce, pero su producción no es totalmente libre, se encuentra determinada. La naturaleza se manifiesta como medio, un medio externo que condiciona la producción de los hombres. Los hombres pueden producir sólo dentro de las posibilidades disponibles que le presenta la naturaleza.

La naturaleza sin embargo, no es el único factor determinante, los otros hombres juegan también un

---

<sup>23</sup> MMEF, 111

<sup>24</sup> Se elaborará más al respecto, por ahora permítaseme considerar al hombre *en sí y para sí* como el hombre que no solo lo es en esencia sino que también ha realizado tal esencia.

<sup>25</sup> *Ibíd.*

<sup>26</sup> *Ibíd.* 111-112

<sup>27</sup> *Ibíd.*, 112

<sup>28</sup> *Ibíd.*

<sup>29</sup> MEIA, 19-20

<sup>30</sup> *Ibíd.*, 19

papel. “La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente en una doble relación- de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social; social en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin.”<sup>31</sup> La producción de vida se manifiesta en dos relaciones; una relación del hombre con la naturaleza y una relación del hombre con los otros hombres. Una es ‘natural’, física, y la otra es social, material. Una relación es producto de las necesidades particulares, y la otra de la manera abstracta que tiene el hombre de satisfacerlas.<sup>32</sup>

De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, modo de cooperación que es, a su vez, una “fuerza productiva”; que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto, la “historia de la humanidad” debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la vida de la industria y el intercambio.<sup>33</sup>

De la dicotomía anterior, de la doble manifestación de la producción como relación natural y social, se desprende la dicotomía entre el modo de producción y el modo de cooperación. El modo de producción es una relación natural, pues es el modo en el que el hombre altera la naturaleza para satisfacer sus necesidades particulares. El modo de cooperación es una relación social, es la manera en la que los hombres se relacionan entre sí para ser fuerza productiva. Ambas relaciones están aparejadas, están relacionadas. A cierto modo de relacionarse con la naturaleza corresponde un modo de relación social, un modo de cooperación. Este modo de cooperación es a su vez fuerza productiva y vuelve a condicionar el estado social.

Cada generación transfiere a la que sigue, una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias, que, aunque de una parte sean modificados por la nueva generación, dictan a ésta, de otra parte, sus propias condiciones de vida y le imprimen un determinado desarrollo, un carácter especial; de que, por tanto, las circunstancias hacen al nombre en la misma medida que éste hace a las circunstancias.<sup>34</sup>

El orden causal es cronológico. Cada generación aparece en la historia con ciertas circunstancias y éstas lo determinan. A la vez, el hombre puede actuar con las circunstancias y cambiarlas de forma tal que para la próxima generación éstas sean de cierto modo. No es una relación de determinación bidireccional sino dialéctica. Cada interacción entre hombre y circunstancias resulta de nuevas determinaciones para ambos. Por ejemplo, la dinastía Tokugawa de Japón se encontró con ciertas condiciones materiales que había heredado de las generaciones anteriores. Estas generaciones habían usado en manera desmedida los recursos forestales que estaban a su disposición y de este modo determinaban las posibilidades de las generaciones que las siguieron. La dinastía Tokugawa cambió sus relaciones sociales y su relación con la naturaleza, lo cual a su vez cambió las condiciones materiales que heredó a las generaciones posteriores, posibilitando la continuación de la civilización que dependía de ellas.<sup>35</sup>

Las fuerzas productivas actuales, que determinarán las fuerzas productivas futuras y están determinadas por las fuerzas productivas pasadas, a su vez son determinantes de otros factores. “Toda nueva fuerza productiva [...] trae como consecuencia un nuevo desarrollo de la división del trabajo”<sup>36</sup> Según la capacidad que se tenga de producir, según la relación natural que se tenga con la producción, se engendrará un nuevo modo de relación social; esto es, una nueva división del trabajo. “La forma [del] intercambio se haya condicionado a su vez por la producción”<sup>37</sup> La división del trabajo producirá un modo particular de intercambiar productos. “Hasta dónde se han desarrollado las fuerzas productivas de una nación lo indica

---

<sup>31</sup> MEIA, 30

<sup>32</sup> Esto podría tomarse como un prelude a la doble relación de la mercancía; el valor de uso y el valor. La primera es una relación del individuo con la naturaleza y la segunda es una relación entre individuos.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, 30

<sup>34</sup> *Ibíd.* 40-41

<sup>35</sup> Para más información sobre cómo la dinastía Tokugawa alteró las condiciones materiales del Japón medieval revisar Diamond, Jared. *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*. Penguin, New York, 2011.

<sup>36</sup> MEIA, 20

<sup>37</sup> *Ibíd.*, 20 los corchetes son míos.

de modo más palpable el grado hasta el cuál se ha desarrollado en ella la división del trabajo.”<sup>38</sup> Una división del trabajo particular es condición necesaria de un desarrollo específico de fuerzas productivas. Para Marx, además, estos desarrollos son cuantitativos, son grados que se comparan y, determinaciones que desde el mercantilismo afectan en una escala global. “Las relaciones entre unas naciones y otras dependen de la extensión en que cada una de ellas haya desarrollado sus fuerzas productivas, la división del trabajo y el intercambio interior.”<sup>39</sup> El desarrollo de fuerzas productivas determina el intercambio y la división del trabajo, que a su vez determinan conjuntamente las relaciones entre las naciones. Las naciones se relacionan entre sí mediante el intercambio y la guerra, la cuál a su vez está determinada por las fuerzas productivas de cada nación. En otras palabras, el ser de cada nación es determinado por su producción. Tanto desde el punto de vista interno, su estructura interna, como desde el punto de vista externo, su relación con las demás naciones. Por eso es que Marx debe afirmar:

La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse a la imaginación propia o ajena, sino tal y como *realmente* son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad.<sup>40</sup>

Las condiciones son independientes de la voluntad, la voluntad está determinada por ellas. Las condiciones materiales delimitan hasta cierto punto lo que la voluntad puede realizar.

Para entender esto debemos detenernos un momento a analizar lo que quiere decir una voluntad determinada. En los discursos marxistas llega a haber un temor al concepto de voluntad determinada, y parece referir a un determinismo epistémico, pero este no es el caso. Lo que llamaré determinismo epistémico<sup>41</sup> sostiene la posición de que sólo hay una posibilidad de actuar de cada voluntad y que está dada de antemano. Sin embargo hablar de voluntad determinada es hablar de una cosa muy distinta. Hablar de voluntad determinada asume que la voluntad *en sí* es indeterminada, que contiene posibilidades infinitas y que en una situación concreta hay circunstancias que la determinan.

Matemáticamente, un infinito determinado no deja de ser infinito. Por ejemplo, los números racionales son infinitos, pero uno puede agregar una determinación, manejar un conjunto que sólo contiene los números racionales que se encuentran entre 1 y 2. Esta determinación puede parecer una determinación muy restrictiva, sin embargo este conjunto sigue conteniendo un número infinito de números racionales. Determinación no quiere decir finitud por lo que tampoco quiere decir predictibilidad.

La voluntad determinada sigue teniendo una infinidad de posibilidades de acción. La determinación habla más de lo que no se puede hacer que de lo que sí. La voluntad del hombre moderno no puede ser la voluntad del hombre medieval, sin embargo, esa determinación no puede abarcar la totalidad de lo que la voluntad del hombre medieval o del hombre moderno pueden lograr. Las condiciones materiales presentan límites a la voluntad dentro de los cuales pueden existir una infinidad de posibilidades.

Entonces, a pesar de que nuestro actuar es infinito, a la vez es limitado y los límites se extienden a la ciencia:

Pero incluso cuando yo sólo actúo *científicamente*, etc., en una actividad que yo mismo puedo llevar a cabo en comunidad inmediata con otros, también soy *social*, porque actúo en cuanto *hombre*. No sólo el material de mi actividad (como el idioma, merced al que opera el pensador) me es dado como producto social, sino que mi *propia* existencia es actividad social, porque lo que yo hago lo hago para la sociedad y con consciencia de ser un ente social.<sup>42</sup>

Actuar científicamente no me libera de estos límites, no me libera de las restricciones impuestas por la

---

<sup>38</sup> *Ibíd.*

<sup>39</sup> *Ibíd.*, 20

<sup>40</sup> *Ibíd.*, 25

<sup>41</sup> Llamado determinismo científico por Stephen Hawking en “Does god play dice” una conferencia dada en 1999

<sup>42</sup> MMEF, 142

sociedad. Al elaborar una teoría la elaboro en un lenguaje social, el cuál está determinado exteriormente. Mi condición de hombre me limita socialmente, en materia y en consciencia. Nunca puedo actuar como un ente ajeno a la humanidad. De ahí es que Marx concluye:

La vida individual y la vida genérica del hombre no son *distintas*, por más que, necesariamente, el modo de existencia de la vida individual sea un modo más *particular* o más *general* de la vida genérica, o sea la vida genérica una vida individual más *particular* o *general*.(...) El hombre se apropia de su esencia universal de forma universal, es decir, como hombre total. Cada una de sus relaciones humanas con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar), en resumen, todos los órganos de su individualidad, como los órganos que son inmediatamente comunitarios en su forma, son, en su comportamiento (objetivo), en su *comportamiento hacia el objeto*, la apropiación de éste.<sup>43</sup>

Al ser sociales somos genéricos, aunque actuemos de manera individual, estamos condicionados por la sociedad, por la producción. Somos seres genéricos en nuestro actuar individual y seres individuales en nuestro actuar general. Nuestra individualidad es inmediatamente social y a su vez es apropiación. Sin embargo, en un modo particular de apropiación encuentra Marx el problema fundamental, la crisis de esta sociedad, la razón de ser de todo su sistema.

## ENAJENACIÓN Y TRABAJO ENAJENADO

El hombre es un ser genérico, y su ser es la producción. Tiene a la naturaleza como su objeto, al ser un ser genérico práctico, un ser genérico que produce, su objeto también es un producto, un producto que surge del trabajo. “El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo, la realización del trabajo es su objetivación”<sup>44</sup> El trabajo es actividad sensible que objetiva, que produce los objetos de las necesidades. El trabajo es realización, actualización que parte del trabajador. “El trabajador pone su vida en el objeto, pero a partir de entonces ya no le pertenece a él sino al objeto”<sup>45</sup> Lo que se realiza es el producto, la vida del trabajador es objeto *en sí*, el trabajo es la realización de ese *en sí* en un *para sí*. La objetivación es realización en el sentido de realizar, actualizar la potencia que se encuentra en la vida del trabajador. Esta concepción del trabajo como objetivación, y a su vez, como realización, se fundamenta en el sistema hegeliano. Y de esta fundamentación de la que parte el concepto de enajenación. Por ello, para entender la enajenación en Marx, necesitamos partir de Hegel.

### *ENAJENACIÓN EN HEGEL*

Para poder hablar de Hegel, y en especial del concepto de enajenación, tenemos que partir de la distinción entre *en sí* y *para sí*<sup>46</sup>. Para ello partimos de sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. “Para comprender qué es la evolución, es necesario distinguir- por decirlo así- dos estados: uno es el que se conoce como posibilidad, como capacidad, lo que yo llamo el ser en sí, la *potentia*, la *δύναμις*; el otro es el ser para sí, la realidad (actus, *ἐνέργεια*).”<sup>47</sup> La distinción que hace Hegel no es demasiado extraña, parte de la distinción aristotélica entre potencia y acto. *En sí* y *para sí* son dos estados alternativos del ser. El *en sí* es aquello que es en esencia, que es la potencia, aquello que sabemos que algo puede ser, mientras que el *para sí* es un *en sí* realizado, actualizado. “El conocer y el aprender, la ciencia e incluso la acción no persiguen, en su conjunto, otra cosa que el extraer de sí mismo lo que es interno o en sí, convirtiéndolo de este modo en

---

<sup>43</sup> *Ibíd.*, 142-143

<sup>44</sup> *Ibíd.*, 106

<sup>45</sup> *Ibíd.*, 107

<sup>46</sup> En la traducción citada de la *Filosofía del Derecho* se usa *por sí* en lugar de *para sí*, se usará *para sí* pues es una traducción más precisa de *Für-sich*, se usa en la *Fenomenología del Espíritu*, en *Lecciones sobre Historia de la Filosofía* y en los textos de Marx citados.

<sup>47</sup> HLDHDLF, 26

algo objetivo.”<sup>48</sup> El *en sí* es lo interno que en cuanto se vuelve externo se realiza, se vuelve *para sí*. La ciencia busca conocer aquello que es interno, la acción busca realizar las potencialidades de las cosas. El ejemplo que pone Hegel hace a esta interpretación más clara:

Cuando decimos, por ejemplo, que el hombre es ser racional por naturaleza, la razón vive en él solamente en potencia, como una posibilidad, en embrión; en este sentido, el hombre se halla dotado de razón, de inteligencia, de fantasía, de voluntad, ya en el momento de nacer y hasta en la misma entraña materna. Pero, en cuanto que el niño sólo posee la capacidad o la posibilidad real de la razón, es lo mismo que si no tuviese razón alguna; ésta no existe aún en él, puesto que no puede hacer aún nada racional ni posee una conciencia racional. Sólo a partir del momento en que lo que el hombre es en sí deviene para él, en que, por tanto, la razón pasa a ser una razón para sí; sólo a partir de entonces puede decirse que el hombre cobra realidad en una dirección cualquiera, que es un ser realmente racional, que vive para la razón.<sup>49</sup>

La racionalidad es una determinación que en el hombre siempre es *en sí*, es parte de su naturaleza, es parte de lo que lo hace ser hombre. Pero la naturaleza, y la racionalidad, es siempre una potencia y no necesariamente una realidad. Lo *en sí* puede devenir *para sí* y así se hace realidad, se realiza. Veremos entonces distintas determinaciones del hombre y qué sucede cuando son *en sí* y no *para sí* y como es que esto determina el pensamiento a cerca del estado en Hegel y posteriormente en Marx.

Primero veamos el concepto de personalidad en la *Filosofía del Derecho*. “En la *personalidad* se encuentra el hecho de que Yo, como tal, determinado y finito plenamente en todos los aspectos (en el arbitrio íntimo, en el impulso y el deseo, del mismo modo que en el inmediato existir exterior) soy, sin embargo, meramente una pura referencia a mí, y en la finitud me reconozco como *infinito, universal y libre*”<sup>50</sup>. La personalidad, para Hegel, es la cualidad del sujeto de ser una referencia a sí mismo, y de reconocerse en la finitud como infinito, universal y libre. Ésta es una referencia a la razón, la cuál es infinita, universal y libre y se encuentra en el sujeto finito.

La personalidad se adquiere, no está dada. “Individuos y pueblos no tienen aún personalidad, en cuanto no han alcanzado todavía ese puro pensar y saber de sí mismos”<sup>51</sup> Es una cualidad de los sujetos, que pueden ser individuos o los pueblos, y se alcanza en sentido mental, espiritual. Éstos tienen la potencialidad de reconocerse como personas mediante un proceso. Este reconocimiento es un momento que debe alcanzarse pero que no siempre se logra.

La realización de la personalidad se da a nivel jurídico. “La personalidad encierra, en general, la capacidad jurídica y constituye el concepto y la base también abstracta del derecho abstracto y por ello, *formal*. La norma jurídica es, por lo tanto: “*sed una persona y respeta a los demás como personas.*”<sup>52</sup> La personalidad es el fundamento del derecho. Como ser persona es ser una referencia a sí mismo, también es tratar a los demás como personas. La realización de esto se da en el derecho. La norma jurídica es la realización de la personalidad pues especifica el derecho, lo que el individuo tiene como persona. La realización del derecho es el *para sí* de la personalidad. En el reconocimiento se encuentra el *en sí*, en el trato a los demás y en el ser tratado desde ese reconocimiento está el *para sí*. La persona se realiza como tal, como persona, sólo tratando a los demás como personas.

Es a partir de esta concepción de la personalidad que se da la posibilidad de la enajenación<sup>53</sup> en Hegel. El *en sí* y el *para sí* que se encuentran implícitamente, y que aquí se han hecho explícitos, son la condición

---

<sup>48</sup> *Ibíd.*, 27

<sup>49</sup> *Ibíd.*, 26

<sup>50</sup> HFDD., 65

<sup>51</sup> *Ibíd.*, 66

<sup>52</sup> *Ibíd.*, 66

<sup>53</sup> Vale la pena especificar que se utilizará el verbo enajenar como verbo ditransitivo, esto es, con un sujeto, un objeto directo y un objeto indirecto. El sujeto será el enajenador, los objetos directos e indirectos serán el sujeto enajenado y la cualidad u objeto enajenado. Uno de los objetos, o el sujeto, podrá ser implícito, esto es, se puede usar el verbo de manera transitiva. También puede darse el caso de que el sujeto y uno de los objetos sean el mismo, esto es, puede haber autoenajenación.

de posibilidad de la enajenación.

Precisamente, en este concepto de ser lo que él [el Espíritu] es, *únicamente por medio de sí mismo como infinito retorno en sí* de la contigüidad natural de su existencia, está la posibilidad de la antítesis entre lo que es sólo en sí y no, también, por sí (§57), como al contrario, entre lo que es únicamente por sí y no en sí (en la voluntad, el mal) – y en esto reside la *posibilidad de la enajenación de la personalidad* y del propio ser substancial, ocurra esta enajenación de manera inconsciente o expresada.<sup>54</sup>

La contigüidad natural de la existencia del espíritu, el hecho de que su naturalidad sea el medio del retorno del espíritu *en sí*, posibilita una antítesis. La antítesis se encuentra entre lo que es *en sí* y no es *para sí* y lo que es *para sí* y no es *en sí*. Esta antítesis es la enajenación, lo es para Hegel, y como veremos más adelante, lo es para Marx, y la que ocupa a Hegel en particular es la de la personalidad.

La enajenación de la personalidad es una antítesis entre dos sujetos, el enajenado y el enajenador. El enajenado es persona *en sí* y no *para sí*, el sujeto como existencia inmediata, sin derecho, una existencia que no es adecuada a su concepto. El enajenado tiene personalidad, pero sólo en potencia, puede reconocerse en su infinitud (en su generalidad) pero este reconocimiento no se ha realizado, no es reconocido. Del otro lado está el enajenador, él es persona *para sí* pero no *en sí*. Es objeto de la realización de la personalidad, del derecho, pero no es sujeto de ella, no reconoce la personalidad como universal, como género, no reconoce a los demás como personas.

Lo que Hegel llama el mal es el enajenador en la voluntad, lo que es únicamente *para sí* y no *en sí*. El malvado, podríamos llamarle, es objeto pero no es voluntad idéntica a sí misma, voluntad como medio y no fin, hace que alguien más haga algo que él no haría o no querría para sí mismo, lo cual puede ocurrir de diversos modos.

Ejemplos de la enajenación de la personalidad son: la esclavitud, la servidumbre, la incapacidad de poseer propiedad, la no libertad de la misma, etcétera; una enajenación de la racionalidad inteligente, de la moralidad, de la Ética y de la religión, se manifiesta en la superstición y en la cesión a otros del poder y de la autoridad, de determinar y prescribir lo que Yo debo cumplir como acciones (cuando uno se compromete expresamente en el robo, el crimen o en la posibilidad de un delito) y qué cosa ha de ser obligación de consciencia, de verdad y de religión, etcétera.<sup>55</sup>

Hegel nos muestra distintas instancias de la enajenación. La personalidad se enajena cuando no se realizan los derechos de los hombres. Esto sucede, para Hegel, cuando se hace a alguien esclavo o siervo, cuando no se le otorga el derecho de poseer propiedad libremente. Un esclavo tiene personalidad *en sí*, pero la personalidad se ha impedido realizarse, volverse *para sí*, pues no es tratado como persona. Una situación jurídica donde no se realizan los derechos del hombre es una situación que enajena la personalidad. Cuando la racionalidad inteligente se enajena, no se realiza, y esto se manifiesta como superstición. Todo hombre es racionalmente inteligente *en sí*, en todo hombre existe la capacidad de ser inteligente, pero esta inteligencia no se realiza cuando los hombres son supersticiosos. La moralidad y de la Ética se enajenan mediante la cesión del poder de determinar lo que uno debe cumplir con sus acciones. Esto es heteronomía, la determinación externa del deber (para Hegel es de ahí, de la enajenación ética, de donde surge el delito); la autonomía que es *en sí*, no se vuelve *para sí* cuando un hombre hace cosas que no siguen leyes objetivas que se ha puesto a sí mismo. La religión, finalmente, se enajena cuando existe una falta de realización del Espíritu como perteneciente a uno mismo<sup>56</sup>, cuando la autoconsciencia del espíritu que es *en sí* no se vuelve *para sí*.

La enajenación, para Hegel, es entonces este enfrentamiento dialéctico entre aquello que es *en sí* y no *para sí* y aquello que es *para sí* y no *en sí*. Concepción de la que parte Marx y que utiliza en sus *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* para criticar el marco de donde surgió. “Hegel parte de la enajenación (lógicamente de lo infinito, de lo universal abstracto) de la sustancia, de la abstracción absoluta y fijada, esto

---

<sup>54</sup>HFDD, 85, los corchetes son míos

<sup>55</sup> *Ibíd.*

<sup>56</sup> Postura de la que parte Feuerbach y desde la cuál critica a Hegel

es, dicho en términos populares, parte de la Religión y de la Teología.”<sup>57</sup> Para *los jóvenes hegelianos*, Marx incluido, la religión y la teología son también productos de la enajenación, pues son también un enfrentamiento entre el creyente que es *en sí* y no *para sí* y lo creído que es *para sí* y no *en sí*.

Marx, sin embargo, no se contenta con atacar a la religión, pues la filosofía hegeliana en su conjunto tiene el mismo problema. “El espíritu filosófico no es a su vez sino el enajenado espíritu del mundo que piensa dentro de su autoenajenación, es decir, que se capta a sí mismo en forma abstracta.”<sup>58</sup> El espíritu filosófico, el espíritu de Hegel, es el espíritu de la humanidad que es *en sí* pero no *para sí*, que no es reconocido como el espíritu de la humanidad, que no se realiza como tal y no logra actuar en todas sus capacidades. Es producto de una enajenación muy particular, una autoenajenación, en la cuál se da un enfrentamiento de algo consigo mismo. El espíritu del mundo es a su vez enajenador y enajenado, y esto se logra captándose a sí mismo en forma abstracta, por lo que se capta como dos entidades, una que es *en sí* y otra que es *para sí*. Se capta a sí mismo *en sí* como individuo y se capta a sí mismo *para sí* como espíritu universal que es distinto del individuo. La captación del espíritu del mundo de sí mismo se hace de un lado abstrayendo el *en sí* y del otro abstrayendo el *para sí*.<sup>59</sup>

Partiendo de esta aclaración, Marx puede abordar ya completamente el concepto de enajenación<sup>60</sup>. “El *extrañamiento*, que constituye, por tanto, el verdadero, interés de esta enajenación y de la supresión de esta enajenación, es la oposición de *en sí y para sí*, de *consciencia y autoconsciencia*, de *objeto y sujeto*, es decir, la oposición, dentro del pensamiento mismo, del pensamiento abstracto y la realidad sensible o lo sensible real.”<sup>61</sup> Marx entiende que este es el interés, la oposición de *en sí y para sí*, que también toma la forma de oposición de consciencia y autoconsciencia, pero más importantemente, la oposición entre objeto y sujeto, que posteriormente adquirirá la mayor importancia.<sup>62</sup>

Con este concepto de enajenación Marx aclara la diferencia entre su búsqueda y la de Hegel. Afirma que “Lo que pasa por esencia establecida del extrañamiento y lo que hay que superar no es el hecho de que el ser humano se *objetive* de forma *humana*, en oposición a sí mismo, sino que se *objetive a diferencia* de y en *oposición al pensamiento abstracto*.”<sup>63</sup> La *esencia establecida del extrañamiento*, que es el extrañamiento para Hegel, es que el humano se objetive a diferencia y en oposición al pensamiento abstracto. Para Hegel, según Marx, ésta es la problemática, la incongruencia de la objetivación humana con su idea de razón, la incongruencia entre lo que existe y lo que es real. Para Marx el verdadero problema del extrañamiento es que el humano se objetive de forma humana, en oposición a sí mismo, esto el extrañamiento, la enajenación del hombre respecto del hombre.

Marx no descubre este problema, sólo le da su lugar prioritario. El punto de vista materialista lo lleva a hacerlo. Mientras que para Hegel la enajenación espiritual era la causante de los otros modos de enajenación y por eso tiene prioridad. Para Marx el orden causal es inverso, y consecuentemente también lo es la prioridad teórica.

Marx tomará más cosas de Hegel, pues la enajenación no se acaba en una ontología que separa el *en sí* y el *para sí*;

Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del *trabajo* y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como

---

<sup>57</sup> MMEF, 181

<sup>58</sup> *Ibíd.*, 184

<sup>59</sup> Vid. HFDE

<sup>60</sup> Se usará el término enajenación, extrañamiento y alienación de manera indistinta.

<sup>61</sup> MMEF, 184

<sup>62</sup> Esta oposición entre el pensamiento abstracto y la realidad sensible, cabe mencionar, es aquello que ya tratamos mediante las *Tesis sobre Feuerbach*, es producto de la enajenación, y el nuevo materialismo es la superación de esa enajenación.

<sup>63</sup> MMEF, 185

resultado de su *propio trabajo*.<sup>64</sup>

También tomará esta concepción del hombre como perteneciente a un proceso inmerso en la dialéctica de la negatividad. Entenderá que el desarrollo de algo no se da sin su contrario, que la autogeneración del hombre, la objetivación, es a su vez desobjetivación, enajenación y que del enfrentamiento surgirá la supresión del enajenación. Más importantemente, tomará la esencia del trabajo como aquello que produce al hombre objetivo y para ello partirá del análisis que hace Hegel del trabajo y su abstracción.

La intervención para preparar y procurar a las necesidades *particularizadas* el medio adecuado también *particularizado*, constituye el *trabajo* que diversifica con los procedimientos más variados, para estos múltiples fines, el material proporcionado directamente por la naturaleza. Esa elaboración proporciona al medio el valor, la adecuación al fin, de suerte que el hombre en su *consumo* está en relación particular con los *productos humanos* y tales labores constituyen lo que él consume.<sup>65</sup>

Para Hegel el trabajo es el modo en el que el hombre crea los particularizados satisfactores de las particularizadas necesidades. Toma la naturaleza en general y la diversifica, la particulariza, la determina de distintos modos. De ahí surge el valor de las cosas, que es su característica de estar adecuadas al fin, de haber sido particularizadas, de haber tomado un conjunto de determinaciones, por el proceso del trabajo.

Lo universal y objetivo en el trabajo se encuentra, empero, en la *abstracción*, que efectúa la especificación de los bienes y de las necesidades y por eso justamente diversifica la producción y causa la *división de las tareas*. El trabajo del individuo se torna *más sencillo* mediante la división y, en consecuencia, más grande la destreza en el propio trabajo abstracto, así como la cantidad de las producciones propias. A la vez, esa abstracción de la destreza y del medio se hace completa, tornándola necesidad total a la *dependencia y la relación* de intercambio de los hombres para la satisfacción de las otras necesidades. Además, la abstracción del producir transforma el trabajo en cada vez más *mecánico* y, por lo tanto, finalmente, apto para que el hombre sea eliminado y pueda ser introducida la máquina en su puesto.<sup>66</sup>

La especificación de los bienes y las necesidades provocan la abstracción del trabajo. Entre más específico el bien o necesidad, más abstracto el trabajo. Entre más determinaciones tiene el bien, menos determinaciones el trabajo. La abstracción del trabajo causa la división de tareas la cuál causa que el trabajo del individuo se vuelva más sencillo y esto a su vez aumenta la destreza del trabajo abstracto y la producción. Esto quiere decir que del trabajo se abstrae la destreza y el medio, la destreza deja de ser una destreza en múltiples tareas, una destreza con múltiples determinaciones. La abstracción de la destreza es la eliminación de las determinaciones de ésta. Al abstraerse el trabajo la destreza necesaria se vuelve más abstracta. Al desarrollar menos determinaciones de su destreza puede desarrollar las pocas que quedan y aumentarlas. Así la abstracción vuelve al trabajo más mecánico.

Por otro lado, la abstracción también vuelve al trabajo dependiente del intercambio, de las necesidades de otros hombres. “En esa dependencia y reciprocidad del *trabajo* y de la *satisfacción* de las necesidades, el *egoísmo subjetivo* se convierte en *cooperación* para la satisfacción *de las necesidades de todos los demás*, en la intervención del individuo mediante lo *universal* como movimiento dialéctico; de modo que, puesto que cada uno adquiere, produce y goza para sí, justamente por eso produce y adquiere para el goce de los demás.”<sup>67</sup> El trabajo abstracto abstrae también el satisfacer las necesidades particulares del trabajador particular y satisface las necesidades del trabajador abstracto. Por lo tanto es el trabajador abstracto el que tiene que satisfacer las necesidades de los trabajadores abstractos. Cada quien debe trabajar para satisfacer las necesidades de los demás porque los demás trabajan para satisfacer sus necesidades. De este modo la abstracción del trabajo vuelve al egoísmo en cooperación. La cooperación es el egoísmo abstracto, es el egoísmo en su forma genérica. El egoísmo es la satisfacción de las necesidades del hombre particular, la cooperación es la satisfacción de las necesidades del hombre abstracto.

Esta conversión de egoísmo a cooperación se realiza de diversos modos. “De mis *aptitudes propias*,

---

<sup>64</sup> *Ibíd.* p. 187

<sup>65</sup> HFDD, 178

<sup>66</sup> *Ibíd.*, 179

<sup>67</sup> *Ibíd.*

*corporales y espirituales* y de las posibilidades de la acción, puedo vender a otro productos singulares y un *uso limitado en el tiempo*, ya que según esta limitación dichas disposiciones mantienen una relación externa con mi *totalidad y universalidad*.<sup>68</sup> La cooperación se da mediante la venta, uno puede vender productos singulares, objetos específicos, o un uso en el tiempo de las disposiciones que las pueden producir. Mientras el uso sea limitado en el tiempo, las disposiciones corporales mantienen una relación con el sujeto que las vende. Así, las disposiciones mantienen el estatus de ser disposiciones del trabajador *en sí y para sí*. Sin embargo, Hegel aclara. “Con la enajenación por medio del trabajo de todo mi tiempo concreto y de la totalidad de mi producto, volveríase propiedad de otro la sustancialidad de los mismos, mi universal actitud y realidad, mi personalidad.”<sup>69</sup> La sustancialidad del tiempo concreto y de la totalidad del producto son la personalidad del trabajador. Cuando éstos mantienen una relación externa con el trabajador, por medio de la limitación en el tiempo de su venta, la personalidad queda intacta. Pero sin la limitación en el tiempo, la relación entre la totalidad del producto y el trabajador se pierde, y la personalidad se vuelve propiedad de quien ha enajenado esta totalidad. La enajenación de la totalidad de la producción del trabajador se vuelve la enajenación de su personalidad. En otras palabras, si me quitan todo mi tiempo concreto y todo lo que produzco, me enajeno y me vuelvo propiedad del otro. Esto es lo que sucede en la esclavitud y la servidumbre.

De esta limitación necesaria, para Hegel, surge el salario. “*Contrato de salario* (*locatio operae*), enajenación de la *producción* de cada uno o de la *prestación de trabajo* en tanto es enajenable, esto es, en tiempo limitado o de otro modo, con una limitación.”<sup>70</sup> Mediante el salario, la producción o las capacidades de cada uno son enajenadas con tiempo limitado, y así éstas mantienen una relación externa con el trabajador y la personalidad no se enajena.

El honorario mantiene una determinación similar. “Agregado a éste [el contrato] está el *mandato* y otros contratos, en los cuales la prestación se funda sobre el carácter, la confianza o sobre las capacidades más elevadas e interviene una inconmensurabilidad de lo que es ejecutado, respecto a un valor externo (el cual aquí se llama honorario y no salario).”<sup>71</sup> El honorario es lo que se paga por algo inconmensurable, por algo que no es físico. Es lo que se paga por lo que en otros términos podría llamarse producción intelectual. La inconmensurabilidad de lo que se aporta (carácter, confianza) hace que el valor que se paga sea externo al servicio que se ofrece.

Éstas son las determinaciones Hegelianas del trabajo, su enajenación y la personalidad. El trabajo enajenado es algo normal y necesario, y mientras tenga limitaciones temporales, no implica necesariamente la enajenación de la personalidad.

### **LA ENAJENACIÓN EN MARX: EL TRABAJO ENAJENADO**

La precedencia ontológica de lo material en Marx causa que las determinaciones que considera de la enajenación del trabajo sean distintas a las de Hegel. Comenzamos con la comparación de determinaciones materiales y religiosas:

La venta es la práctica de la enajenación. Así como el hombre, mientras está sujeto a las ataduras religiosas, sólo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico *ajeno* a él, así también sólo puede comportarse prácticamente, sólo puede producir prácticamente objetos, bajo el imperio de la necesidad egoísta poniendo sus productos y su actividad bajo el imperio de un ser ajeno y confiriéndoles la significación de un ser ajeno, el dinero<sup>72</sup>

La religión es la enajenación de la esencia del hombre en la teoría. La religión es la enajenación de los

---

<sup>68</sup> *Ibíd.*, 86

<sup>69</sup> *Ibíd.*

<sup>70</sup> *Ibíd.*, 97-98

<sup>71</sup> *Ibíd.*, 98

<sup>72</sup> MSLCJ, 162

objetos teóricos, objetos que son sólo *para sí* y no *en sí*. La venta es la enajenación de los objetos prácticos. Mediante la venta, el objeto producido, y la actividad práctica, adquieren la significación del dinero, un ser ajeno. El objeto, que es vida humana *en sí* y *para sí*, mediante la venta se vuelve para el dinero. El objeto producido es vida humana *en sí* porque es objetivación de vida, y es vida humana *para sí* porque es satisfactor de necesidades vitales, su fin es la vida. Mediante la venta el objeto del producto ya no es su esencia, la vida, sino un ser ajeno, el dinero. El producto no deja de ser vida *en sí*, pues sigue siendo objetivación de la vida, pero ya no es vida *para sí*, pues deja de ser satisfactor de necesidades vitales del trabajador. Ahora es el dinero el que es vida *para sí*, pues es medio de satisfactor de necesidades del trabajador, sin ser vida *en sí* pues no es objetivación de vida. El dinero es enajenación del trabajo, de la vida objetivada.

Marx abordará este problema desde la economía política en los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. “La Economía política oculta la enajenación esencial del trabajo porque no considera la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) y la producción.”<sup>73</sup> Recordemos el valor que Marx le da a la *fenomenología hegeliana*; la concepción de la objetivación como desobjetivación, sutileza de la cuál carecía la economía política de su tiempo y que Marx aplicará a este campo empezando desde esta relación particular y su existencia inmediata. “Hasta tal punto aparece la realización del trabajo como desrealización del trabajador, que éste es desrealizado hasta llegar a la muerte por inanición”<sup>74</sup> Marx parte de un hecho empírico, la muerte del trabajador por inanición, que es la desrealización que le interesa, la desrealización de la vida del trabajador en su sentido más concreto, y es lo que se propone explicar mediante la economía política. “Esta realización aparece en el estadio de la economía política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida del objeto* y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación.”<sup>75</sup> Para Marx la realización es la actualización de las potencialidades, esto es, el llegar al *en sí* del *para sí*, por eso la apropiación es extrañamiento, enajenación, por eso la objetivación es desobjetivación, pérdida del objeto, servidumbre a él.

La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia exterior, sino que existe fuera de él, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él: que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil.<sup>76</sup>

Aquí hay una oposición entre lo real y lo existente, el *en sí* y el *para sí*. El trabajo que es objetivación vital, realización de vida, aparece como trabajo enajenado, enajenación de la vida del trabajador. La objetivación, real, existe como pérdida del objeto. La realización del trabajo, existe como desrealización del trabajador. La vida objetivada existe como un poder extraño y hostil. El objetivador se encuentra sirviendo al objeto. “El colmo de esta servidumbre es que ya sólo en cuanto *trabajador* puede mantenerse como sujeto físico y que sólo como *sujeto físico* es ya trabajador.”<sup>77</sup> Ésta es una consecuencia de la abstracción del trabajo que maneja Hegel. Al abstraerse el trabajo, el hombre sólo necesita ser un *sujeto físico*, el hombre se realiza como trabajador mediante su mera existencia física. A la vez, el hombre sólo se realiza como existencia física mediante el trabajo. El trabajo se vuelve el *para sí* y el *en sí* de toda la existencia física del trabajador.

De estas determinaciones se llega al trabajo enajenado. “Por tanto, si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma ha de ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad; la actividad de la enajenación”<sup>78</sup> El trabajo enajenado es actividad de la enajenación, actividad enajenante.

¿En qué consiste la enajenación del trabajador? Primeramente en que el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina

---

<sup>73</sup> MMEF, 108

<sup>74</sup> *Ibíd.*, 106

<sup>75</sup> *Ibíd.*

<sup>76</sup> *Ibíd.*, 107

<sup>77</sup> *Ibíd.*, 108

<sup>78</sup> *Ibíd.*, 109

su espíritu (...) En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuando está en él no se pertenece a sí mismo sino a otro.<sup>79</sup>

El fundamento de la enajenación del trabajador es que el trabajo no pertenezca al trabajador. La actividad que constituye al trabajo le pertenece a alguien más, mientras el trabajador trabaja su actividad no es suya. La existencia de esto es que en lugar de ser feliz es desgraciado, en lugar de desarrollar su energía se mortifica. “Por eso el trabajador sólo se siente en sí [dentro de sí] fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí”<sup>80</sup> Se siente como él mismo sólo fuera del trabajo, pues el trabajo que debería ser su realización aparece como su desrealización, su mortificación, y debe huir de él.

Para Feuerbach la esencia del hombre era tener como objeto de su consciencia su propia esencia. En Marx, la esencia del hombre es producirse a sí mismo teniendo como objeto de su actividad vital a la naturaleza de manera universal. El hombre *en sí* tiene como objeto de su actividad vital a la naturaleza. El hombre *para sí* se realiza mediante una actividad vital que le pertenezca como objeto, sea medio de subsistencia y que le pertenezca como actividad. En la existencia sucede que el trabajo es *en sí* y no *para sí*; es un objeto de la actividad vital del hombre pero no le pertenece, no lo ve como suyo y no es su medio de subsistencia... está enajenado. Y si está enajenado ¿Qué lo enajena? ¿Qué es *para sí* y no *en sí*?

Marx tiene una respuesta para esto. “Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado del hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación del *hombre respecto del hombre*”<sup>81</sup> Quien enajena al trabajador, un hombre, debe ser necesariamente otro hombre.

Recuérdese la afirmación antes hecha de que la relación del hombre consigo mismo únicamente es para él *objetiva y real* a través de su relación con otros hombres. Si él, pues, se relaciona con el producto de su trabajo, con su trabajo objetivado, como con un objeto poderoso, independiente de él, hostil, *extraño*, se está relacionando con él de forma que otro hombre independiente de él, poderoso, hostil, extraño a él, es el dueño de este objeto. Si él se desarrolla con su actividad como con una actividad no libre, se está relacionando con ella como con la actividad al servicio de otro, bajo las órdenes, la compulsión y el yugo de otro.<sup>82</sup>

Para el hombre, la relación consigo mismo es objetiva y real sólo mediante la relación con otros hombres, por lo que su relación con su propio trabajo está mediada por los otros. Si un hombre se relaciona con su trabajo como trabajo enajenado, como algo extraño y hostil, es porque hay alguien que se apropia del trabajo, la actividad y el producto, la mediación del trabajo toma la forma de trabajo al servicio de otro, bajo sus órdenes y su yugo. Aquél que media su trabajo es el dueño del objeto de su trabajo y la actividad del trabajo. “En consecuencia mediante el trabajo enajenado no sólo produce el hombre su relación con el objeto y con el acto de la propia producción como con poderes que le son externos y hostiles, sino también la relación en la que los otros hombres se encuentran con su producto y la relación en la que él está con estos otros hombres”<sup>83</sup> El trabajador así produce su relación con otros hombres y la relación de estas con el producto de su trabajo. “Así pues, mediante el *trabajo enajenado* crea el trabajador la relación de este trabajo con un hombre que está fuera del trabajo y le es extraño. La relación del trabajador con el trabajo engendra la relación de éste con el del capitalista o como quiera llamarse al patrono del trabajo.”<sup>84</sup> Y se revela quien es el enajenador, este *para sí* que no es *en sí*: el capitalista. El capitalista es *en sí* porque es el fin del producto, su dueño, el producto es el que satisface sus necesidades y su vida es el fin del producto. No es *para sí* porque no es quien se objetiva en el producto. El capitalista no se realiza mediante el producto, pues el producto es la realización de otro hombre, el trabajador.

### LA ENAJENACIÓN DEL SER GENÉRICO

---

<sup>79</sup> *Ibíd.*

<sup>80</sup> *Ibíd.* Los corchetes son míos para especificar que no se está hablando del *en sí* hegeliano.

<sup>81</sup> *Ibíd.*, 114

<sup>82</sup> *Ibíd.*, 116

<sup>83</sup> *Ibíd.*

<sup>84</sup> *Ibíd.*, 117

Regresemos a la concepción del ser genérico y veamos cómo es que puede ser determinado por el trabajo enajenado. El hombre es un ser genérico porque hace de la naturaleza y del mundo su objeto como género. Desde el punto de vista materialista vemos que el ser genérico se realiza mediante el trabajo, el cual puede estar enajenado. “[El trabajo enajenado] hace que para él [el hombre] la vida genérica se convierta en medio de la vida individual. En primer lugar hace extrañas entre sí la vida genérica y la vida individual, en segundo término convierte a la [vida individual], en abstracto, en fin de la [vida genérica], igualmente en su forma extrañada y abstracta.”<sup>85</sup> Somos seres genéricos en nuestro actuar individual y seres individuales en nuestro actuar general pero el trabajo enajenado extraña a la vida genérica y la vida individual, las separa y vuelve a la vida individual el fin de la vida genérica. Al separarlas las enajena. Lo que vemos aquí es autoenajenación de la vida, separando la vida genérica y la vida individual. “Comer, beber y engendrar, etc., son realmente también auténticas funciones humanas. Pero en la abstracción que las separa del ámbito restante de la actividad humana y las convierte en fin único y último son animales.”<sup>86</sup> El ser genérico es un ser que se tiene a sí mismo como objeto. El trabajo enajenado vuelve al comer, beber y engendrar en fin del trabajo, el fin de la actividad genérica. La vida genérica se separa de la vida individual y se subordina a ésta. “Pues, en primer término, el trabajo, la *actividad vital*, la *vida productiva misma*, aparece ante el hombre sólo , como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física.”<sup>87</sup> La actividad genérica deja de ser la realización del ser genérico y se convierte en la realización de su necesidad física. La actividad poética se encuentra solamente como medio para mantener la existencia física del hombre. “La vida misma aparece sólo como *medio de vida*.”<sup>88</sup> La vida, cuya realidad es genérica, aparece, existe autoenajenada. Siendo que el ser genérico es la esencia del hombre, su enajenación es la enajenación de su esencia.

La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente, y sólo por ello, es él un ser genérico. O, dicho de otra forma, sólo es ser consciente, es decir, sólo es su propia vida objeto para él, porque es un ser genérico. (...) El trabajo enajenado invierte la relación, de manera que el hombre, precisamente por ser un ser consciente, hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su existencia.<sup>89</sup>

El trabajo enajenado toma la actividad vital consciente, que es la esencia del hombre, su ser genérico, y la vuelve medio para la actividad vital animal (comer, beber, engendrar). El ser genérico es animal *en sí* y ser genérico *para sí* , el trabajo enajenado lo vuelve ser genérico *en sí* y animal *para sí*. Ésta es la esencia del trabajo enajenado.

El objeto del trabajo es por eso la *objetivación de la vida genérica del hombre*, pues éste se desdobra no sólo intelectualmente, como en la consciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él (...) Por esto el trabajo enajenado, al aparecer al hombre el objeto de su producción, le arranca al hombre su *vida genérica*, su real objetividad genérica, y transforma su ventaja respecto del animal en desventaja, pues se ve privado de su cuerpo inorgánico, de la naturaleza.<sup>90</sup>

Al enajenarse el producto del trabajo, su objeto, al arrancársela al trabajador, se le arranca su vida genérica. Esta autoenajenación es producto de un desdoblamiento del hombre no sólo en la consciencia sino en la actividad. Es una autoenajenación práctica, donde el hombre es separado de sí mismo físicamente al ser separado del producto de su trabajo, de la objetivación de su vida. Su esencia objetivada en el trabajo se vuelve un objeto que lo oprime. Aquello que lo hace superar su animalidad lo vuelve un esclavo, lo

<sup>85</sup> *Ibid.*, 112 los corchetes son míos para que se ajuste mejor a la versión original la cual es: “[...] sie macht ihm das Gattungsleben zum Mittel des individuellen Lebens. Erstens entfremdet sie das Gattungsleben und das individuelle Leben, und zweitens macht sie das letztere in seiner Abstraktion zum Zweck des ersten, ebenfalls in seiner abstrakten und entfremdeten Form.” (MEW 40, 516)

<sup>86</sup> MMEF, 110

<sup>87</sup> *Ibid.*, 112

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> *Ibid.*, 112-113

<sup>90</sup> *Ibid.*, 113-114

oprime en lugar de liberarlo.

Debemos recordar que la actividad genérica no es meramente una objetivación, es una objetivación genérica. El ser genérico *en sí y para sí* se objetiva de manera genérica, de manera universal, se desarrolla multilateralmente. “En un individuo, por ejemplo, cuya vida abarque un gran círculo de múltiples actividades y relaciones prácticas con el mundo, que lleve, por tanto, una vida multilateral tendrá el pensamiento el mismo carácter de universalidad que toda otra manifestación del mismo individuo.”<sup>91</sup> La realización del ser genérico del hombre requiere una vida que abarque múltiples actividades, múltiples relaciones prácticas con el mundo, para poder, de este modo, desarrollar un pensamiento con carácter de universalidad, una consciencia genérica.

Recordemos que la abstracción del trabajo es la abstracción de las determinaciones que lo hacen requerir de destrezas determinadas. “Si las circunstancias en las que este individuo vive sólo le consienten desarrollar una de sus cualidades a costa de las demás, [si] sólo le brindan material y tiempo para el desarrollo de esta cualidad solamente, el desarrollo de este individuo será necesariamente unilateral y desmedrado.”<sup>92</sup> Las destrezas necesarias para desarrollar un trabajo son cualidades del individuo que trabaja. Entre más abstraído esté el trabajo que desarrolla el individuo, menos son las cualidades que necesita para desarrollarlo y por lo tanto menos las cualidades que desarrolla. La división del trabajo, su abstracción, provoca que cada trabajador desarrolle una sola de sus cualidades, aquella que sea necesaria para un determinado trabajo abstracto. Esto a su vez tiene como consecuencia un desarrollo unilateral y desmedrado del individuo.

En un individuo así [enajenado] los pocos apetitos restantes que le brotan no tanto del intercambio mundial, como de la constitución del cuerpo humano, se manifiestan solamente por medio de la *repercusión*; es decir, adoptan dentro de su limitado desarrollo el mismo carácter unilateral y brutal que el pensamiento de tal individuo, se presentan solamente a grandes intervalos y estimulados por los estragos de los apetitos precedentes (provocados por causas físicas inmediatas, por la comprensión del bajo vientre) y [se] manifiestan de un modo brusco, violento, con el más brutal desplazamiento de los apetitos ordinarios [naturales] y pugnando por imponerse sobre [el pensamiento].<sup>93</sup>

Un individuo que tiene un desarrollo unilateral, y que ha sido enajenado de su ser genérico, no tiene más apetitos que aquellos que surgen de la constitución de su cuerpo. Estos apetitos del hombre unilateral, enajenado, son unilaterales y brutales. Son apetitos que surgen de la existencia inmediata del individuo, de su existencia animal y hacen de lado aquellos que podrían ser mediados por el pensamiento. La abstracción del trabajo abstrae al hombre de su esencia genérica, en otras palabras, la enajenación del trabajo convierte al hombre en animal.

Una última determinación del trabajo enajenado surge al ver a la sociedad en su conjunto, al hombre en la totalidad de sus determinaciones, al hombre concreto.

El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos que no saben de dónde procede ni a donde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y de los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos.<sup>94</sup>

En esta situación nos encontramos con una contraposición entre la naturaleza y la voluntad. El individuo no tiene una relación voluntaria con las fuerzas productivas porque las determinaciones de éstas no surgen de su consciencia. Por el contrario, las fuerzas productivas se relacionan de manera natural con el

---

<sup>91</sup> MEIA, 305

<sup>92</sup> *Ibíd.*, 304-305

<sup>93</sup> *Ibíd.*, 306

<sup>94</sup> *Ibíd.*, 36

individuo porque se relacionan como un objeto externo a él y más allá de su voluntad. Las relaciones sociales, aparecen como relaciones naturales, el hombre se enajena y lo que es suyo (sus relaciones sociales) se le aparece de manera externa. El desarrollo de esta cosa externa sigue sus propias reglas y llega a dirigir a la misma voluntad del hombre.

## PROPIEDAD PRIVADA

El concepto de propiedad privada es un el concepto fundamental de la economía política clásica. Es un axioma de la filosofía liberal y de la filosofía del derecho hegeliana. Para Marx, que toma la materialidad del hombre como su fundamento, este concepto no puede ser un fundamento sino que se debe llegar a él. Pero antes de llegar a él desde Marx, tenemos que ver cómo es que se le había presentado a él, es decir, tenemos que ver cómo es que lo entendía Hegel.

### *PROPIEDAD PRIVADA EN HEGEL*

Hegel parece partir de la posesión. “El hecho de que Yo tenga alguna cosa en mi poder externo, constituye la posesión”<sup>95</sup> Posesión no es más que el tener algo en el poder externo. Aquello que afecto con mi voluntad externalizada es posesión mía. Poseo algo externo cuando lo puedo afectar en la existencia, físicamente. “Pero el aspecto por el cual Yo, como voluntad libre, estoy objetivamente en posesión de mí mismo y, de esa manera positivamente con voluntad real, constituye aquí, lo verdadero y lo jurídico, la determinación de propiedad”<sup>96</sup> La determinación de la propiedad es la condición de posibilidad de la posesión de uno mismo, con voluntad real. La posesión objetiva es la realización de la propiedad. La propiedad es lo jurídico, lo verdadero, lo objetivo, de la posesión. En este nivel dialéctico la posesión es la propiedad *para sí*, la coincidencia entre propiedad y posesión es la propiedad realizada, es la propiedad *en sí* y *para sí*.

Pero hay una determinación anterior, un ciclo dialéctico anterior para la propiedad. “Puesto que, en la propiedad mi voluntad como querer personal se hace objetiva y por lo tanto como voluntad individual, la propiedad adquiere el carácter de *propiedad privada*”<sup>97</sup> La propiedad privada es la voluntad individual objetivada como querer personal. La propiedad privada es el querer personal *para sí*. La propiedad privada es la voluntad personal hecha objetiva, esto es, jurídica. La propiedad privada es la realización del querer de manera objetiva. Es el derecho jurídico del individuo a hacer lo que le plazca, de acuerdo a la razón (por ello querer personal hecho objetivo) con lo que posea.

Cabe aclarar que la propiedad privada es la determinación interna de la propiedad de ser realización de la voluntad individual. Esto quiere decir que toda propiedad de un individuo es propiedad privada.

De esto se desprende la relación entre propiedad privada y uso. “Pero la voluntad del dueño, con cuya conformidad una cosa es suya, es el primero y substancial fundamento, del cual la otra determinación, el uso, es únicamente la apariencia y la manera particular que sucede a aquél fundamento universal”<sup>98</sup> La voluntad es la que otorga a la cosa su carácter de propiedad, su realidad. El uso es la mera existencia particular. Por ello el fundamento no es la posesión, sino la propiedad, la forma racional, verdadera, no la existencia. El usar una cosa no causa que esa sea suya, la voluntad objetiva sí, esto es, su forma jurídica. “Puesto que la sustancia de lo que por sí constituye mi propiedad, consiste en su exteriorización, es decir, su no sustancialidad-frente a mí, ella no es mira final en sí misma (§42)-, la exterioridad realizada es el uso o la utilización”.<sup>99</sup> La sustancia de la propiedad es ser medio y no fin, esto es, que sea algo para usarse. Por lo

---

<sup>95</sup> HFDD, 71

<sup>96</sup> *Ibíd.*

<sup>97</sup> *Ibíd.*, 72

<sup>98</sup> *Ibíd.*, 80

<sup>99</sup> *Ibíd.*, 81

tanto, el uso es la realización de la propiedad, no su fundamento. Una cosa se vuelve mi propiedad *en sí* y *para sí* cuando me pertenece y hago uso de ella. Por ello “Si el uso me corresponde Yo soy el propietario de la cosa.”<sup>100</sup> Al propietario le corresponde el uso de la cosa. Aunque la cosa pueda ser usada por alguien a quien no le corresponda.

Podemos deducir lo que sería la propiedad enajenada. La propiedad realizada es cuando concuerdan la propiedad y la posesión, el *en sí* y el *para sí*. La propiedad enajenada tendría que ser por un lado *en sí* y no *para sí*, propiedad pero no posesión, y por otro lado *para sí* y no *en sí*, posesión y no propiedad. La enajenación de la propiedad sería entonces cuando un objeto no lo posee su propietario y quien lo posee no es su propietario, en otras palabras, la enajenación de la propiedad es el robo. Pero no toda posesión de una cosa por parte de quien no es propietario de ésta es robo. “Sólo un uso *parcial o temporal*, como una *posesión* parcial y *temporal* (en cuanto, *posibilidad* parcial o temporal de usar de la cosa), que me compete es, por consiguiente *distinto* de la *propiedad* de la cosa misma.”<sup>101</sup> Como en el trabajo (o más bien, para Hegel, en el trabajo como en la propiedad), la limitación temporal del uso, o la posesión, impide una enajenación total. De este modo puede haber alguien a quien le corresponda el uso de la cosa sin ser el propietario. Cuando la correspondencia es parcial o temporal a quien le corresponde el uso puede no ser el propietario, alguien más puede usarlo sin que esté robándose la cosa.

### **PROPIEDAD PRIVADA EN MARX**

Hegel parte de la voluntad objetiva para llegar a la actividad material, parte de la propiedad, el derecho, y llega a la posesión, el hecho. Para Hegel el hecho es la realización del derecho, el derecho tiene precedencia lógica, racional, sobre el hecho. Una vez que el hombre es consciente de sus derechos, los realiza y los vuelve hechos. Marx, sin embargo, no concuerda con esta concepción. “El derecho no es más que el reconocimiento del hecho.”<sup>102</sup> El hecho empírico tiene precedencia teórica. Sólo una vez reconocido el hecho por la consciencia puede adquirir su capacidad de derecho. “El poder legislativo no crea la ley; no hace más que descubrirla y formularla.”<sup>103</sup> La ley no es la voluntad del poder legislativo de manera objetiva, no es la objetivación de la voluntad. La ley es descubierta en el mundo y formulada por el poder legislativo. El poder legislativo es el que reconoce los hechos y formula lo que ve como derecho. Lo que esto implica es que la existencia jurídica de algo no es su realidad objetiva, sino sólo la formulación de la existencia, su reconocimiento.

De este fenómeno general se da la relación particular entre la posesión y la propiedad. “La verdadera razón de la propiedad privada, la *posesión*, es un *hecho*, un *hecho inexplicable; no es un derecho*. Sólo por medio de determinaciones jurídicas la sociedad da a la posesión de hecho, que adquiere cualidad de posesión de derecho, el carácter de *propiedad privada*.”<sup>104</sup> Aunque en la *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel*, Marx todavía no había explicado el hecho, entendía que era el origen del derecho. La posesión es el hecho que produce la propiedad, el derecho.

Marx lo ejemplifica de manera más concreta en *La Ideología Alemana*. “Tan pronto como el desarrollo de la industria y del comercio hace surgir nuevas formas de intercambio, por ejemplo, las compañías de seguros, etc., el derecho se ve obligado, en cada caso, a dar entrada a estas formas entre los modos de adquirir la propiedad.”<sup>105</sup> El derecho está sometido a las formas de intercambio existentes. El motor que impulsa su desarrollo es el desarrollo de las relaciones sociales. Y es obligado por los hechos empíricos, las relaciones sociales, a dar forma a los modos de propiedad, entre otras cosas.

---

<sup>100</sup> *Ibíd.*

<sup>101</sup> *Ibíd.*

<sup>102</sup> MMF, 48

<sup>103</sup> MCFDEH, 74

<sup>104</sup> MCFDEH, 137

<sup>105</sup> MEIA, 74

Lo que interesa ahora es qué sucede cuando los hechos empíricos, las relaciones sociales, son enajenados. “*La propiedad privada* como expresión resumida, material, del trabajo enajenado abarca ambas relaciones, *la relación del trabajador con el trabajo, con el producto de su trabajo y con el no trabajador, y la relación del no trabajador con el trabajo y con el producto de su trabajo.*”<sup>106</sup> La propiedad privada es la expresión del trabajo enajenado y de todas las relaciones que implica; la relación del trabajador con su actividad, con su producto, y con el capitalista, y la relación del capitalista con el trabajo, con su producto y con el trabajador.

El derecho es la expresión de las relaciones existentes que en el trabajo enajenado son relaciones enajenadas. La relación del trabajador consigo mismo es la de un ser genérico *en sí* y no *para sí*, pues no puede realizar su esencia. La relación del capitalista consigo mismo es la de ser genérico *para sí* y no *en sí*, pues a pesar de que puede desarrollarse multilateralmente, universalmente, no lo hace desde su actividad genérica, no lo hace realizándose, sino desde la realización ajena del otro. El capitalista enajena al trabajador su esencia genérica mediante la enajenación de su actividad genérica<sup>107</sup>. De este modo se relaciona socialmente el capitalista con el trabajador. Estas relaciones se expresan como el derecho a la propiedad privada.

La propiedad privada para Hegel es la posibilidad de que alguien haga uso de la propiedad de otro, por ejemplo, su actividad. Para Marx es la justificación de este uso una vez que ya ha sucedido, *post-festum*. El que al capitalista “le corresponda” el uso de la actividad del trabajador de manera temporal no es más que la expresión del hecho que el capitalista le quita al trabajador lo que produce mientras está en la fábrica. La propiedad privada es el derecho de un individuo a quitarle a otro lo que produce, que no es más que el reconocimiento por el poder judicial de que esto sucede. La propiedad privada es la apología en el derecho del hecho empírico de que hay hombres que enajenan de su ser genérico a otros hombres.

Esta es la definición más cabal de propiedad. Sin embargo, Marx continúa con las expresiones particulares, con las relaciones sociales particulares en las que la enajenación se da. En *La ideología alemana* expresa a la propiedad privada como “El derecho a disponer de la fuerza de trabajo de otros.”<sup>108</sup> Que no es más que el derecho a enajenar a otros de su ser genérico, o la expresión jurídica de esta enajenación.

Habíamos visto que las fuerzas productivas se desarrollan y a su lado las relaciones productivas y por lo tanto también lo hace la división del trabajo. “Las diferentes fases de desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas distintas de propiedad; o, dicho en otros términos, cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí, en lo tocante al material, el instrumento y el producto del trabajo.”<sup>109</sup> La división del trabajo, engendra relaciones entre individuos, relaciones sociales, y también relaciones con los medios de producción y los objetos producidos. El trabajo enajenado parecería aquí, es una consecuencia de la división del trabajo. Las relaciones sociales que están determinadas por la división del trabajo, se expresan como derecho en forma de propiedad. Por lo tanto, a cada fase del desarrollo de las fuerzas productivas al que le corresponde una fase del desarrollo de la división del trabajo, le corresponde una forma de propiedad.

Marx y Engels describen este desarrollo de las formas de propiedad en *La Ideología Alemana*<sup>110</sup>, que es

---

<sup>106</sup> MMEF, 120

<sup>107</sup> Vale la pena aclarar la polisemia y especificar de nuevo como se usa el verbo enajenar de modo ditransitivo. Cuando afirmo que *el capitalista enajena al trabajador su esencia genérica* el sujeto es el capitalista, el objeto directo es el trabajador y el objeto indirecto es la esencia genérica. En este caso el capitalista está causando que el trabajador pierda su esencia genérica.

<sup>108</sup> MEIA, 33 – Aunque aquí ya está utilizando el término *fuerza de trabajo* todavía no está totalmente acuñado, en la *Miseria de la Filosofía* que es un texto posterior todavía no lo usa en el mismo sentido que se usará posteriormente en *El capital*. De todos modos, la distinción no es relevante para el objetivo de esta investigación.

<sup>109</sup> MEIA, 20-21

<sup>110</sup> *Ibíd.*, 21-24

una descripción del desarrollo histórico europeo desde el punto de vista materialista. La primera forma es la propiedad de tribu, en la cuál la división del trabajo es una extensión de las relaciones naturales en el seno familiar. El patriarca, el líder de la tribu, es quien tiene derecho a disponer de la fuerza de trabajo de su familia, el resto de la tribu. La segunda forma es la de la propiedad comunal y estatal que corresponde a las ciudades griegas y romanas en la cual hay un derecho a disponer de la fuerza de trabajo de los esclavos que le corresponde al Estado. Surge la ciudad y surge la contradicción entre la ciudad y el campo, ésta explota al campo y dispone de su fuerza de trabajo al enajenar a los esclavos que ahí se encuentran. Mencionan que la propiedad privada surge, pero es un fenómeno anormal. Hay propietarios privados de esclavos, pero el modo de producción dominante viene de la propiedad estatal y no privada. La tercera forma de propiedad es la propiedad feudal/estamental. En esta forma en el campo los estamentos superiores disponen de la fuerza de trabajo de los estamentos inferiores por medio de la propiedad de la tierra. Mientras que en la ciudad se encuentra la propiedad corporativa, la propiedad gremial en la que el gremio es quien dispone de la fuerza de trabajo de los artesanos.

En estas fases no nos encontramos con la propiedad privada como forma dominante. El derecho a disponer de la fuerza de trabajo de un individuo no es por parte de un individuo de manera dominante. “Pero la propiedad privada burguesa es la última y más acabada expresión del modo de producción y de apropiación de lo producido basado en los antagonismos de clase, en la explotación de los unos por los otros.”<sup>111</sup> La propiedad privada es la expresión del modo de producción más avanzado, bajo el antagonismo de clases. Es la expresión de la enajenación de unos por otros en tanto que unos, aunque son miembros cierta clase, son individuos que se apropian, que enajenan, el trabajo de otros, miembros de otra clase. Aquí la clase de los explotadores, los capitalistas, es la clase burguesa, mientras que la clase de los explotados, los trabajadores, es la proletaria. Los trabajadores, los proletarios, no tienen propiedad<sup>112</sup>, no enajenan el trabajo de otros, no ejercen el derecho a disponer de la fuerza de trabajo de otros. “Cuando el proletariado quiere la negación de la propiedad privada, sólo eleva como principio de la sociedad lo que ya la sociedad ha elevado como su principio, lo que en él sin su cooperación está ya personificado como resultado negativo de la sociedad.”<sup>113</sup> La propiedad privada es lo que la sociedad actual ha elevado como su principio. Este principio no es más que la expresión de las relaciones de producción enajenantes y la búsqueda de su negación es la búsqueda de la negación de las relaciones que son su origen.

Hemos partido del hombre concreto empírico, desde sus necesidades fisiológicas y de su manera genérica de satisfacerlas. Hemos visto su esencia genérica y las determinaciones de ésta. Hemos visto como es que estas determinaciones pueden cambiar y ser enajenadas y la existencia de esta enajenación en el trabajo enajenado. Finalmente hemos llegado a la propiedad privada que es la expresión jurídica de esta enajenación y que es una de las instancias más evidentes y trabajadas por Marx del fenómeno que nos atañe, de la relación entre la materialidad y la consciencia. Pero todavía se encuentra de manera abstracta, como un conjunto fenómenos aislados y no en sus interdeterminaciones. Lo que sigue es ver el sistema de la enajenación del trabajo y el sistema que surge como expresión o manifestación de éste, la sociedad civil y el Estado.

## SOCIEDAD CIVIL Y ESTADO

### *SOCIEDAD CIVIL Y ESTADO EN HEGEL*

---

<sup>111</sup> MEMPC, 169

<sup>112</sup> *Ibid.*, 166

<sup>113</sup> MICFDDH., 21

Para poder entender cabalmente las consideraciones de Marx y de Engels sobre la sociedad civil y el Estado iniciaremos con Hegel. En particular con la racionalidad que se realiza en éstos los sistemas de intereses. “Considerada abstractamente, la racionalidad consiste en la unidad, compenetración mutua de la universalidad y de la individualidad; y aquí, concretamente en cuanto al contenido, en la unidad de la libertad objetiva, esto es, de la voluntad sustancial universal, con la libertad subjetiva, como la del saber individual y de la voluntad que busca fines particulares y, en cuanto a la forma, en un obrar que lo determina según *leyes y normas pensadas*, esto es, *universales*.”<sup>114</sup> La racionalidad abstracta es la que hace juicios sintéticos a priori, es la razón pura y, en sentido concreto, la racionalidad concreta es la que actúa según leyes universales, la que hace coincidir los fines particulares con determinaciones universales. La racionalidad concreta es la razón práctica, es la que puede unir la voluntad sustancial universal, la voluntad que se mueve por determinaciones universales, con la voluntad individual, la de los fines particulares.<sup>115</sup>

Sin embargo no debemos confundir esta racionalidad concreta, unión de voluntad universal con individual, con la voluntad común. “La voluntad idéntica que llega a ser tal por medio del contrato, es únicamente resultante de dos voluntades y por lo tanto común pero de ninguna manera es voluntad universal en sí y por sí”<sup>116</sup>. La voluntad común sucede en casos particulares, es la identidad de dos voluntades particulares mediada por un contrato. Pero que dos voluntades sean idénticas, no quiere decir que sean universales. “En relación a personas inmediatas, su voluntad en general, del mismo modo que es idéntica en sí y es puesta por ellas como común en el contrato, así también es *particular*. Puesto que son personas inmediatas, es accidental que su voluntad particular sea concordante con la voluntad que es en sí, la que existe únicamente por medio de aquella.”<sup>117</sup> La voluntad en general, es la identidad accidental de voluntades particulares, puestas en común por medio del contrato. Este contrato no logra la racionalidad concreta, la identidad entre voluntad particular y voluntad universal, sólo produce la voluntad general y no la voluntad universal. Es por esto que Hegel critica a los contractualistas:

Sólo que habiendo entendido [Rousseau] la voluntad en la forma determinada de voluntad individual (como luego, también en Fichte), y la voluntad universal no como la racionalidad en sí y por sí de la voluntad, sino sólo como la *colectiva* que surge de la voluntad individual concerniente, la asociación de los individuos en el Estado viene a ser un *contrato*, que tiene por base su capricho y su consentimiento libre y expreso; sucediéndose las consecuencias meramente intelectivas, que destruyen lo divino en sí y por sí, y la absoluta autoridad y majestad del Estado.<sup>118</sup>

Para Hegel, Rousseau no entiende la voluntad universal como la racionalidad *en sí y para sí* de la voluntad. Esto es, no entiende que la voluntad universal es la coincidencia de los fines particulares con leyes universales. Entiende la voluntad universal como la voluntad colectiva, voluntad general. Desde esta perspectiva, si se busca que el Estado sea el mediador de la voluntad universal, y la voluntad universal se concibe como general, se pensará que el Estado es un contrato, el mediador de la voluntad general. El Estado así formado, en lugar de tener como base principios universales, tiene caprichos comunes. Lo que se genera a través de un contrato es un sistema de fines particulares, sistema que no puede ser el Estado sino sólo la sociedad civil.

La persona concreta, que es para sí como un fin *particular*, en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidad natural y de arbitrio, es uno de los *fundamentos* de la sociedad civil; pero la persona particular en cuanto sustancialmente en relación con otra igual individualidad, de suerte que cada una se hace valer y se satisface mediante la otra y al mismo tiempo simplemente mediatizada, gracias a la forma de la *universalidad*, constituye el otro principio.<sup>119</sup>

---

<sup>114</sup> HFDD, 211

<sup>115</sup> Vid, KCDRP

<sup>116</sup> HFDD, 92

<sup>117</sup> *Ibíd.*,

<sup>118</sup> *Ibíd.*, 213

<sup>119</sup> *Ibíd.*, 171

La sociedad civil es el sistema donde todos se tratan a sí mismos como fines y entre sí como medios. Todos son universales *en sí* y particulares *para sí*. Tienen fines particulares pero tienen su universalidad como condición de posibilidad de satisfacer esos fines. En ella se encierran tres momentos, el primero de los cuales es el sistema de las necesidades. “La mediación de la necesidad y la satisfacción del individuo con su trabajo y con el trabajo y la satisfacción de las necesidades de *todos los demás*, constituyen el sistema de las *necesidades*.”<sup>120</sup> Aquí es donde los demás funcionan como medio, como satisfacción de las necesidades de cada uno y cada uno sirve como medio de satisfacción de las necesidades de los demás. La universalidad en sí de los individuos se realiza en el segundo momento. “La realidad de lo universal aquí contenida, de la libertad y la defensa de la propiedad mediante la *administración de la justicia*.”<sup>121</sup> La propiedad, y la libertad adquieren realidad mediante la administración de justicia, mediante el derecho, y lo cuál no garantiza que no puedan ser enajenadas, por lo que surge el tercer momento. “La prevención contra la accidentalidad que subsiste en los sistemas y el cuidado de los intereses particulares en cuanto *cosa común* por medio de la *policía* y la *corporación*.”<sup>122</sup> La policía y la corporación se encargan del cuidado de los intereses particulares, prevención contra la enajenación, la accidentalidad, la no realización del *en sí*.

La sociedad civil desde el punto de vista hegeliano, es la sociedad de los propietarios privados. Todos los momentos de su constitución están orientados a defender los intereses de éstos. La administración de justicia se encarga de la administración de la propiedad privada y la policía es la encargada de ejercer el derecho, la realidad objetiva de la voluntad que se expresa como propiedad privada. El fin de los individuos de la sociedad civil es el interés particular que se manifiesta como riqueza, de cuya posibilidad de participar está condicionada externamente.

La *posibilidad* de la *participación* en la riqueza general, esto es, el patrimonio *particular*, está, sin embargo, *condicionado* en parte por una base propia directa (capital), y en parte por la destreza, que a su vez, está condicionada de nuevo por aquélla: así como por las circunstancias accidentales cuya multiplicidad produce la *diversidad* en el *desarrollo* de las disposiciones naturales, corporales y espirituales, ya de por sí *desiguales*; diferenciación que en esta esfera de la particularidad se manifiesta en todas las tendencias y en todos los grados y con la otra accidentalidad y con un distinto arbitrio tiene como consecuencia necesaria la *desigualdad* de la *riqueza* y de la *destreza* de los individuos.<sup>123</sup>

La riqueza y la destreza de los individuos se encuentra en la esfera de las particularidades. De ahí que haya una multiplicidad de circunstancias accidentales que los determina. La destreza a su vez está determinada por la riqueza, la base propia directa del patrimonio. Ambos, capital y destreza, condicionan la posibilidad de participación en la riqueza general. Esto quiere decir que la desigualdad en el patrimonio está condicionada por accidentes de las particularidades. Parecería entonces que la desigualdad económica no es una cuestión real, sino puramente existente, es resultado de la accidentalidad. Pero Hegel afirma lo contrario.

Contraoponer la exigencia de la *igualdad* al derecho objetivo [a] la [particularidad] del Espíritu contenido en la *Idea*, el cuál en la Sociedad Civil no sólo no elimina la desigualdad de los hombres impuesta por la naturaleza - fundamento de la desigualdad-, sino que la extrae del Espíritu, la eleva como desigualdad de la aptitud, de la riqueza y hasta de la educación intelectual y mora; conviene al vano intelectualismo, que cambia esta su abstracción y este su *deber ser* por lo real y lo racional. Tal esfera de la particularidad que se presume lo universal, conserva en sí en esta identidad sólo relativa a él, tanto la particularidad natural como la arbitraria y, por lo tanto, el residuo del estado de naturaleza.<sup>124</sup>

Hegel afirma que hay un derecho objetivo a la particularidad, el cuál viene del Espíritu. Este derecho está contenido en la Idea, la libertad. No cancela las desigualdades contenidas en la sociedad civil y, en efecto, produce las desigualdades y las eleva a desigualdades de habilidades, recursos y de educación moral e

---

<sup>120</sup> *Ibíd.*, 175

<sup>121</sup> *Ibíd.*

<sup>122</sup> *Ibíd.*

<sup>123</sup> *Ibíd.*, 180

<sup>124</sup> *Ibíd.*, Los corchetes son míos, basándome en HEPR

intelectual. Para Hegel demandar igualdad ante este derecho pertenece *al intelectualismo vano* que pone sus propias abstracciones y obligaciones como lo real y lo racional. La desigualdad económica a fin de cuentas viene de las particularidades contenidas en la Idea, por lo tanto la desigualdad económica es una manifestación de la libertad de los individuos, de la libertad de ser seres particulares, por lo tanto diferentes. La desigualdad económica es por tanto una cuestión racional y se manifiesta de manera racional.

El medio infinitamente múltiple y su movimiento que igualmente se entrelaza al infinito en la recíproca producción y en el cambio, se recogen mediante la universalidad que mora en su contenido y se *diferencian en conjuntos generales*, de suerte que la totalidad se acomoda como *sistemas particulares de las necesidades*, de sus medios y de sus trabajos, de los modos y maneras de satisfacción y de educación teórica y práctica; sistemas de los cuales los individuos participan, esto es, como *diferencia de las clases* (der Stande).<sup>125</sup>

Los sistemas particulares de necesidades son conjuntos generales de desigualdades económicas producidos por estas particularidades. Se distinguen por los medios y trabajos que realizan las personas particulares, por los modos en que trabajan, por la manera en la que satisfacen su necesidad. También se diferencian por su educación. Son los distintos *estamentos*.<sup>126</sup>

El primero de estos conjuntos, el primer estamento, es el que Hegel llama sustancial o inmediato. “La clase *sustancial* tiene su patrimonio en los productos naturales de un *suelo* que ella *trabaja* – de un suelo que es apto para ser exclusiva propiedad privada y no exige sólo un aprovechamiento indeterminado, sino una elaboración objetiva.”<sup>127</sup> Este es el estamento que incluye a los campesinos, quienes obtienen su subsistencia de trabajar tierra que es apta para ser trabajada en un modo objetivo. En primera instancia parece ser que este modo se limita a la agricultura, sin embargo podría abarcar la minería, la ganadería y todo el sector primario. Se está hablando del estamento de quienes producen materias primas. Las tierras de donde sale este trabajo son aptas para ser propiedad privada, aunque no necesariamente de los mismos individuos que la trabajan. El trabajo de este estamento “conserva por medio de sus condiciones el carácter de una substancia menos intervenida por la reflexión y la voluntad particular que por los sentimientos sustanciales en general de una ética inmediata que se apoya sobre vínculos de familia y sobre la confianza.”<sup>128</sup> Es el estamento menos mediado por la reflexión y la voluntad particular, por eso es el estamento inmediato y su ética está basada en la familia y la confianza.

El segundo estamento es el estamento formal o reflexivo, es estamento que se separa de la inmediatez de la naturaleza pues trabaja mediado por la reflexión, el pensamiento.

La *clase* de la *industria* tiene como misión la *elaboración* del producto natural y se basa para el fin de su propia subsistencia, sobre el propio *trabajo*, sobre la *reflexión* y el *entendimiento*, así como, fundamentalmente, en la intervención de las necesidades y las tareas de los demás. Lo que acumula y lo que aprovecha debe serle reconocido particularmente a *sí misma* y a su propia actividad. Su misión nuevamente se distingue de un modo más concreto como trabajo para necesidades particulares y en demanda de los individuos de la *clase de los artesanos*; como conjunto total *más* abstracto del trabajo para necesidades individuales pero de exigencia más general, se diferencia de la *clase de los fabricantes*; y como tarea para el trueque entre ellos de los bienes aislados, especialmente por medio del instrumento general del cambio y la moneda – en la que es real el valor abstracto de todas las mercancías-, se caracteriza en la *clase comercial*.<sup>129</sup>

Mientras el estamento anterior era inmediato en el que su trabajo no tenía ninguna abstracción, el trabajo era totalmente particular y determinado por la tierra, era el estamento de los intereses particulares, este estamento está dividido en tres, según los niveles de abstracción a los cuales está sujeto, es el estamento de los intereses generales. En su primer nivel, los artesanos realizan un trabajo particular para el cual tienen

---

<sup>125</sup> *Ibíd.* 180-181

<sup>126</sup> Se divergirá de la traducción de Angélica Mendoza de Montero en tanto que se utilizará el término estamento para *Stande* y clase para *Klasse* en lugar de usar el término clase para ambas, pues ambos términos divergen teóricamente en la concepción marxiana de su desarrollo histórico.

<sup>127</sup> *Ibíd.*, 181

<sup>128</sup> *Ibíd.*

<sup>129</sup> *Ibíd.*, 182

destrezas particulares para satisfacer necesidades particulares, su trabajo está determinado internamente ya no está solamente determinado por un medio externo. En su segundo nivel, el de los fabricantes, el trabajo es más abstracto, se abstrae la mayoría de las determinaciones de destreza. Es un trabajo abstracto que satisface necesidades generales. Finalmente está el nivel de los comerciantes que hacen la abstracción última de las mercancías, el *valor*, por medio de la cuál las mercancías pueden ser iguales entre sí y sujetas a intercambio<sup>130</sup>. Las mercancías en el trabajo de los comerciantes están abstraídas de todas sus determinaciones excepto de las de ser mercancías.

Finalmente tenemos el estamento de los intereses universales, el estamento universal. “La *clase universal* tiene como tarea propia los *intereses [universales]* de [la sociedad]; en consecuencia, debe ser dispensada del trabajo directo con vistas a las necesidades, ya por medio de la riqueza privada o porque sea indemnizado por el Estado que solicita su actividad; de modo que el interés privado halla su propia satisfacción en su trabajo para la [universalidad].”<sup>131</sup> Este es el estamento que maneja los intereses de todos los individuos, cuyo material de trabajo es la universalidad, esto es, la razón. Por su labor tan necesaria, este estamento debe ser dispensado de trabajar directamente y se le debe proveer ya sea de una riqueza privada, un capital, o de una indemnización del Estado. Este es el estamento de los políticos y de los intelectuales. Es el estamento de los maestros y los burócratas, cuyo objeto de trabajo es la universalidad y que no se deben ensuciar las manos haciendo trabajo inmediato.

Habíamos visto que las diferencias naturales, que son particularidades naturales y a su vez manifestaciones de la libertad en el Espíritu, son las causantes de las distinciones que son las diferencias de estamentos. Sin embargo, Hegel ahora hace una nueva distinción.

La clase, como particularidad objetivada, se divide en un sentido según el concepto de sus distinciones generales. Pero, por otro, a qué clase particular pertenezca un *individuo*, influyen en esto el temperamento (naturell), el nacimiento y las circunstancias; pero la última y esencial determinación reside en la *opinión subjetiva* y en el *albedrío particular*, que en esta esfera se da el propio derecho, el propio mérito y la propia dignidad, de suerte que lo que en ella sucede mediante la *necesidad interna*, es intervenido al mismo tiempo por el albedrío y para la consciencia subjetiva tiene el aspecto de ser la obra de la propia voluntad.<sup>132</sup>

Las distinciones entre los individuos que determinan a qué clase pertenecen, son las distinciones de temperamento, nacimiento y circunstancias. Estas no divergen mucho de las distinciones anteriores de destreza y capital. Sin embargo ahora afirma que la determinación esencial reside en el albedrío particular. Esto quiere decir que es el mérito, derecho y dignidad lo que hace a un individuo pertenecer a un determinado estamento.<sup>133</sup>

De este modo se mueve la sociedad en el sistema de los intereses egoístas generales. La sociedad dividida en estamentos, o en clases, es la sociedad civil, la sociedad de propietarios privados con intereses egoístas, sobre la cual se levanta el Estado.

Frente a las esferas del derecho y del bienestar privados, de la familia y de la Sociedad Civil, por una parte, el Estado es una necesidad externa, el poder superior al cual están subordinados y dependientes las leyes y los intereses de estas esferas; más por otra parte, es su fin inmanente y radica su fuerza en la unidad de su fin último universal y de los intereses particulares de los individuos, por el hecho de que ellos frente al Estado tienen deberes en cuanto tienen, a la vez, *derechos*.<sup>134</sup>

Inmediatamente parece ser que el Estado domina sobre la sociedad civil, de manera heterónoma. Sin embargo, afirma Hegel, que el estado es su fin inmanente, esto es, el Estado se encuentra *en sí* dentro de la

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, 93. Esto es lo que Marx llamará en *El Capital* ‘valor de cambio’. Hegel no desarrollará una teoría del valor en cuanto tal y no investigará las determinaciones particulares de esta abstracción.

<sup>131</sup> *Ibid.*, 182-183, los corchetes son míos.

<sup>132</sup> *Ibid.*, 183

<sup>133</sup> Parecía que en su distinción anterior Hegel estaba rayando demasiado en el materialismo y en la crítica social. Ahora se retracta y afirma que es totalmente de acuerdo a la libertad y al mérito que alguien pertenecerá a un estamento. Así justifica, dentro de su discurso, completamente las diferencias económicas y de clase.

<sup>134</sup> *Ibid.*, 214

sociedad civil. Mientras que la sociedad civil es una sociedad donde los individuos tienen fines particulares y por lo tanto derechos, en el Estado estos fines particulares se vuelven universales y lo son en la forma de deberes.

Que el fin del Estado sea el interés [universal] como tal y que en esto, como su sustancia, radique la conservación de los intereses particulares constituye: 1) su *realidad abstracta* o sustancialidad; pero ella es: 2) su *necesidad* en cuanto se dirime en las *diferencias* conceptuales de su actividad, las que por medio de aquella sustancialidad son igualmente *estables* determinaciones reales, son poderes; 3) pero esta sustancialidad es el Espíritu conocedor de sí y amante de sí, en cuanto transcurrido a través de la *forma de cultura*. El Estado sabe lo que quiere y lo sabe en su universalidad como algo pensado; el Estado obra y actúa según fines, principios y leyes sabidos que no son solamente en sí, sino para la consciencia; e igualmente, en cuanto sus acciones se refieren a las circunstancias y relaciones existentes según el conocimiento determinado de las mismas.<sup>135</sup>

En el Estado se une el fin universal con los intereses particulares. En el Estado se unen los deberes, la relación del individuo con lo universal, con la Idea, aquello que es substancial, *en sí*, la esencia, con los derechos, la existencia particular de deber en mi libertad. En el Estado, el individuo se vuelve sujeto y objeto de sí mismo, deber y derecho convergen, uno se desenajena. El Estado actúa de acuerdo a fines y principios sabidos, con leyes que son en sí y para la consciencia, de acuerdo a un conocimiento determinado de circunstancias existentes. Eso es lo que le da su cualidad de ser substancial, universal. “El individuo, súbdito en cuanto a sus deberes, encuentra como ciudadano en el cumplimiento de los mismos la protección de su persona y de su propiedad, la preocupación por su bienestar individual, la satisfacción de su esencia sustancial, la consciencia y la convicción de ser un miembro de esa totalidad; en el cumplimiento de los deberes como prestaciones y servicios para el estado tiene su conservación y su existencia.”<sup>136</sup> La existencia del individuo, su conservación sólo se realiza mediante el Estado. Esto quiere decir que la sociedad civil no puede tener su existencia, el derecho, sin la existencia del Estado, el deber. La realización de alguien como persona, como sujeto de derechos, sólo es posible mediante el Estado y para que ello sea posible el Estado debe tener existencia, lo que se logra en un grupo de personas; el estamento medio o la clase media.

Los miembros del gobierno y los funcionarios del Estado constituyen la principal parte de [el estamento medio], que alberga la inteligencia culta y la consciencia jurídica de la masa de un pueblo. El hecho de que esa clase no adopte la posición aislada de una aristocracia y que la cultura y la aptitud no se conviertan en un instrumento para la arbitrariedad y la dominación, es debido a la vigilancia de las instituciones de la soberanía de arriba abajo, y de las del derecho corporativo de abajo a arriba.<sup>137</sup>

Este estamento surge en el Estado, es el estamento de los burócratas. Media entre la sociedad civil y la aristocracia. Se encuentra regulada por las instituciones de soberanía, esto es, las instituciones estatales que se encargan de las relaciones de un Estado con otros, y también por las instituciones de la sociedad civil, desde abajo. Estas instituciones se aseguran de que la burocracia no se convierta en una aristocracia, que el gobierno no sea manejado arbitrariamente. El arbitrio del soberano y el egoísmo general de las corporaciones coincidirán en presionar a la burocracia a funcionar con los intereses universales que corresponden al manejo del Estado.

De este modo la libertad se realiza. En primera instancia se realiza como la diferencia particular de los individuos en el sistema de intereses privados, y en segunda instancia se realiza como el deber que es la existencia del derecho. La contraposición entre el interés individual y el interés general se realiza sólo mediante el Estado y sólo en un Estado que se eleva sobre un sistema de intereses particulares. El Estado toma el egoísmo y lo convierte en deber, toma el interés particular y lo convierte en interés universal. Postura de la cuál diferirá Marx.

---

<sup>135</sup> *Ibíd.*, 218

<sup>136</sup> *Ibíd.*, 215

<sup>137</sup> *Ibíd.*, 249

## *SOCIEDAD CIVIL Y ESTADO EN MARX: EL ESTADO COMO MANIFESTACIÓN DE LAS RELACIONES DE PRODUCCIÓN*

La relación entre sociedad civil y Estado es una relación que surge del conflicto de intereses. Hegel parte de una postura idealista y fundamenta su noción política en los conceptos de voluntad y de objetivación, y de ahí llega al concepto de interés. Marx partirá del interés, el cuál es más comprobable empíricamente, pero expresa dos maneras distintas en las que los intereses entran en conflicto. Se expondrá primero el que representa el conflicto entre los individuos y el sistema en el que se encuentran y después el que representa el conflicto entre grupos de individuos, clases.

La división del trabajo lleva aparejada, además, la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí, interés común que no existe, ciertamente, tan sólo en la idea, como algo “general”, sino que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo.<sup>138</sup>

Aquí tenemos, en primera instancia el interés particular, el cuál es el interés concreto del individuo, el interés de cada individuo en sus relaciones sociales determinadas. En segunda instancia tenemos el interés común, una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo. Este es el interés de las relaciones de producción, de los modos de producción. En tercera instancia tenemos el interés general, el cual aparece en la idea, es una expresión ideal, una manifestación espiritual del interés común.

Esta concepción es teóricamente revolucionaria. Marx y Engels, al acuñar de este modo al interés común están asignándole una especie de agencia a las relaciones de producción. Desde esta perspectiva las fuerzas productivas que ha creado el hombre tienen intereses propios separados de los intereses de los hombres particulares, y expresan sus intereses en forma de interés general. Por eso se habla de intereses, pues el interés común es el funcionamiento de una sociedad que no sigue ninguna voluntad, sino que beneficia sólo a un modo de producción; una sociedad natural.

Finalmente, la división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de cómo, mientras los hombres viven en una sociedad natural, mientras se da, por tanto una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo natural, los actos propios del hombre se erigen ante él un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien los domine.<sup>139</sup>

Lo natural, para Marx y Engels, es aquello que se opone al hombre, lo que no es consecuencia de la voluntad del hombre. Análogamente, la sociedad natural es aquella en la que hay una separación entre interés particular e interés común. Esta separación produce enajenación, esto es, que las acciones del hombre se erijan ante él como un poder ajeno y hostil. En otras palabras, la enajenación es producto de la contradicción entre interés común e interés particular.

Es así como la enajenación hegeliana se traduce en el sistema de intereses marxiano, los intereses *en sí* son los intereses particulares de los individuos, los intereses *para sí* son el interés común.

Precisamente porque los individuos sólo buscan su interés particular, que para ellos no coincide con su interés común, y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer este ante su representación como algo “ajeno” a ellos e “independiente” de ellos, como un interés “general” a su vez especial y particular, o ellos mismos tienen necesariamente que enfrentarse en esta escisión, como en la democracia.<sup>140</sup>

Nuevamente vemos que el interés general es la forma ilusoria del interés común, ilusión que es producto de la enajenación. Esta enajenación, y el que aparezca el interés general ante los individuos como algo ajeno, a su vez causa que los individuos tengan que enfrentar sus intereses particulares entre sí, como sucede en la democracia, una forma de Estado.<sup>141</sup>

---

<sup>138</sup> MEIA, 34

<sup>139</sup> *Ibíd.*

<sup>140</sup> *Ibíd.*, 34

<sup>141</sup> Detengámonos por un instante en esta oposición entre sociedad natural y sociedad de la voluntad, que hacen los

Anteriormente vimos como la libertad concreta, para Hegel, consistía en superar la contradicción entre voluntad universal y voluntad individual<sup>142</sup>. Marx, en la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, reinterpreta esto desde la contradicción de intereses. “El párrafo anterior nos indica que la *libertad concreta* consiste en la identidad (necesaria y doble) del sistema del interés particular (de la familia y la sociedad civil) con el sistema del interés general (del Estado)”<sup>143</sup> Marx traduce a sus propios términos lo que Hegel estaba diciendo y parece estar de acuerdo en que en la sociedad civil el individuo está enajenado. Sin embargo, mientras que para Hegel la solución es el Estado, para Marx no.

### *EL SER GENÉRICO EN LA SOCIEDAD CIVIL*

Una vez entendida esta perspectiva de la contradicción de intereses, regresemos al ser genérico y el cómo es que éste se desenvuelve en la sociedad civil, el sistema de intereses egoístas. “No solamente [el estamento] está basado en la *separación* de la sociedad como ley general; además separa al hombre de su ser general; hace de él un animal que directamente coincide con su determinabilidad. El medioevo es la *historia animal* de la humanidad, su zoología.”<sup>144</sup> El hombre en la sociedad civil se encuentra separado de su generalidad y coincide con su determinabilidad animal. Su actividad está determinada por estamentos y clases, está determinada externamente, por lo que no existe en libertad y su actividad se desarrolla de manera animal.

Sobre la sociedad civil, se levanta el Estado, aunque no en la misma manera que para Hegel.

En su significación política, el miembro de la sociedad civil se desprende de su clase, de su posición privada real; es allí solamente donde vale a título de *hombre*, o que aparece su determinación como miembro del Estado, como ser social, como su determinación *humana*. Pues todas sus otras determinaciones en la sociedad civil, *aparecen* como *inesenciales* al hombre, al individuo, como determinaciones *externas*, que son, es cierto, necesarias a su existencia en general, es decir en tanto que vínculo con el conjunto, vínculo del cual puede desembarazarse luego.<sup>145</sup>

El Estado es la significación política del hombre, en la que se abstraen las determinaciones de la sociedad civil que lo dejan en su animalidad. En la sociedad civil el hombre está determinado externamente, pero en su significación política se desprende de esta externalidad, de esta enajenación y parece hombre. Por ello afirma Marx en *Sobre La Cuestión Judía* que “El estado político acabado es por su esencia la vida genérica del hombre por oposición a su vida material.”<sup>146</sup> El Estado, o el estado político, conforma una vida genérica opuesta a su vida material. Esto es, el estado político es la vida genérica ilusoria del hombre. Pues afirma que “en el Estado, donde el hombre vale como un ser genérico, es el miembro imaginario de una soberanía imaginaria, se le ha despojado de su vida individual real y se le ha dotado de una generalidad irreal.”<sup>147</sup> La sociedad civil ha enajenado al hombre de su ser genérico y el estado político se levanta para regresarle al hombre esta vida, pero lo hace de manera meramente ilusoria.

Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo el hombre lleva, no solo en el pensamiento,

---

contractualistas. Hobbes, Locke y Rousseau teorizan sobre un estado de naturaleza, un estado donde la sociedad se guía por leyes naturales y un momento teórico en el que se establece un contrato, un acuerdo voluntario, y se crea la sociedad de la voluntad. La crítica de Hegel a esto era que el contrato producía una voluntad común o general, y no una voluntad universal, lo que produce una sociedad basada en la identidad accidental de arbitrios particulares. Para Marx, la Sociedad Civil no es una sociedad de voluntad, sino de interés, la escisión entre interés general y particular enajena al individuo y no deja espacio para la voluntad. En otras palabras, para Marx seguimos en el estado de naturaleza, la vida en la sociedad civil moderna no es una vida de autodeterminación más de lo que era la vida en las planicies. El hombre ha cambiado a la naturaleza, pero todavía no ha logrado liberarse de ella.

<sup>142</sup> HFDD, 211

<sup>143</sup> MCFDEH, 11

<sup>144</sup> *Ibíd.*, 102

<sup>145</sup> *Ibíd.*, 101

<sup>146</sup> MSLCJ, 136

<sup>147</sup> *Ibíd.*, 137

en la consciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*, una doble vida, celestial y terrenal, la vida en la *comunidad política*, en la que se considera como *ser comunitario*, y la vida en la *sociedad burguesa*, en la que actúa como *particular*, considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños.<sup>148</sup>

El hombre encuentra su vida escindida, en terrenal y celestial, en civil y política. En el primer caso es un ser particular, considera a los demás como medios y es tratado como medio por ellos, es enajenado y explotado. En el segundo caso es un ser comunitario, es un ser genérico, vive en igualdad, pero sólo en una forma ilusoria que se levanta sobre la primera<sup>149</sup>. El porqué de la escisión entre la vida genérica y la vida material ahora parecerá evidente.

Precisamente en virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común cobra el interés común, en cuanto *Estado*, una forma propia e independiente, separa de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes, y se desprende, asimismo, que toda clase que aspire a implantar su dominación, (...), tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como interés general.<sup>150</sup>

La contradicción entre el interés particular y el interés común, que no es más que un tipo de enajenación, produce otro tipo de enajenación, la contradicción entre el individuo y el Estado, entre la comunidad real de trabajo enajenado y la comunidad ilusoria de seres genéricos. Hegel piensa que el Estado representa la unión entre interés particular e interés universal y Marx manifiesta que el Estado sólo representa el interés general, que es la forma ilusoria del interés común. Para Marx el Estado no resuelve el conflicto de intereses de la sociedad civil, sólo provee una solución ilusoria.

Pero, si el Estado es una comunidad ilusoria que se encuentra sobre la base real de las relaciones sociales materiales ¿Por qué una clase que aspire a implantar la dominación debe empezar por conquistar el poder político? ¿No tendría que empezar conquistando el poder material? ¿No tendría que solucionar primero la escisión entre el interés particular y general para poder resolver el problema de la comunidad ilusoria que es su síntoma? Este salto de lo descriptivo a lo imperativo que da Marx es poco afortunado, problemático y se tratará con cabalidad más adelante. Por ahora quedémonos en el aspecto descriptivo.

En esta relación entre sociedad civil y Estado encontramos nuevamente la relación entre hecho y derecho que habíamos visto cuando analizamos la propiedad privada. “Constatemos ante todo el hecho de que los llamados *derechos del hombre*, los *droits de l’homme*, a diferencia de los *droits du citoyen*, no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad burguesa*, es decir del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad.”<sup>151</sup> Los derechos del hombre, o los derechos humanos, son los derechos de los miembros de la sociedad burguesa<sup>152</sup>. Son el reconocimiento del hecho de la vida en la sociedad burguesa. Son el reconocimiento del comportamiento que se vive en una sociedad donde se enajena el trabajo y se trata a los demás como medios y no como fines en sí mismos.

El establecimiento como norma, el reconocimiento y justificación de los hechos, de la sociedad civil es lo que termina siendo el Estado. “Por tanto, incluso en los momentos de su entusiasmo todavía juvenil, exaltada por la fuerza de las circunstancias, la vida política se declara como un simple *medio* cuyo fin es la vida de la sociedad burguesa.”<sup>153</sup> El ser genérico del hombre, aunque ilusorio, al estar enajenado no deja de ser más que un medio para el desarrollo de las fuerzas materiales, de los modos de producción, del ser

---

<sup>148</sup> *Ibíd.*

<sup>149</sup> Podría interpretarse que en el *Prólogo a la Contribución de la Crítica a la Economía Política* Marx llamará a estos dos niveles de vida estructura y superestructura. Estructura siendo el nivel material, la vida productiva de los individuos y las relaciones sociales que la determinan, y la superestructura siendo la forma jurídica y política que corresponde al modo de producción.

<sup>150</sup> MEIA, 34

<sup>151</sup> MSLCJ, 147

<sup>152</sup> Se usarán los términos Sociedad Civil y Sociedad Burguesa indistintamente pues ambas son traducciones para el término alemán *bürgerliche Gesellschaft*.

<sup>153</sup> *Ibíd.*, 151

egoísta y por ello “la plenitud del idealismo del Estado era al mismo tiempo la plenitud del materialismo de la sociedad burguesa.”<sup>154</sup> La plenitud del interés común es la plenitud de su forma ilusoria, el interés general. La plenitud del desarrollo de las fuerzas productivas es la plenitud de su justificación, de su reconocimiento. La conclusión de esto sólo puede ser una:

Finalmente, el hombre, en cuanto miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el hombre *propriamente* tal, como el *homme* a diferencia del *citoyen*, por ser el hombre en su *inmediata* existencia sensible e individual, mientras que el hombre *político* sólo es el hombre abstraído, artificial, el hombre como una persona *alegórica, moral*.<sup>155</sup>

El hombre egoísta, el hombre separado de su ser genérico, el hombre enajenado, es el que es reconocido como el verdadero hombre. Su ser genérico enajenado e ilusorio sólo se puede considerar como una persona abstracta.

Marx representa esta relación entre el hombre material y el hombre en el Estado ejemplificándolo en el caso del judío. “La contradicción en que se encuentra el poder político práctico del judío con sus derechos políticos es, en general, la contradicción entre la política y el poder del dinero. Mientras que la primera predomina idealmente sobre la segunda, en la práctica se ha convertido en sierva suya.”<sup>156</sup> En la consciencia la política predomina sobre el poder del dinero, el poder de la sociedad civil. En la práctica es la política, el Estado, la que es dominada por el poder de la Sociedad civil, el dinero. “El dinero es el celoso Dios de Israel ante el cual no puede prevalecer ningún otro Dios. El dinero envilece a todos los dioses del hombre y los convierte en mercancía.”<sup>157</sup> El dinero se comporta como Jehová, el *Dios de Israel*, un dios celoso y guerrero que se convirtió en el único dios, mató a todos los demás dioses, los convirtió en ídolos que deben ser destruidos. Así como es Jehová en el viejo testamento, es el dinero en la historia del hombre, sometió a todos los demás dioses del hombre, a los reyes, a los magos, a los mismos dioses, literalmente hablando<sup>158</sup>. Incluso la soberanía y la libertad, los valores políticos, están sometidos.

### **LA EMANCIPACIÓN DESDE EL MATERIALISMO**

Recordemos que Marx afirma que *en la praxis es donde se debe demostrar la terrenalidad del pensamiento*, y lo hace en la práctica del Estado alemán<sup>159</sup>. “La relación industrial en general del mundo de la riqueza con el mundo político, es un problema predominante en la época moderna. ¿Bajo qué forma este problema comienza a preocupar a los alemanes? Bajo la forma de impuestos protectores, del sistema prohibitivo, de la economía nacional.”<sup>160</sup> Los problemas industriales, que son problemas de la sociedad civil, preocupan a los alemanes en forma de impuestos. Los impuestos son la expresión política de los intereses de la sociedad civil. “Por lo tanto, se comienza a reconocer en Alemania la soberanía del monopolio en el interior, porque aquel concede la soberanía exterior.”<sup>161</sup> Alemania reconoce que la soberanía política se debe lograr mediante soberanía económica. Para que pueda tener libertad política como nación debe obtener primero una libertad económica, para liberarse de las cadenas políticas debe liberarse de aquellas económicas. Y el mismo enfoque se debe tomar para la emancipación de los individuos.

Sólo cuando el hombre individual real recupera en sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus *foces propias* como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no separa ya de sí, la

---

<sup>154</sup> *Ibíd.*, 153

<sup>155</sup> *Ibíd.*, 154

<sup>156</sup> *Ibíd.*, 159

<sup>157</sup> *Ibíd.*, 160

<sup>158</sup> Mejor ejemplo de esto no puede existir que el hecho de que la Virgen de Guadalupe ha sido patentada por los chinos.

<sup>159</sup> Cuando se escribió *la introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* todavía no existía como tal el Estado alemán, probablemente Marx se refiere al Estado prusiano.

<sup>160</sup> MICFDH, 12

<sup>161</sup> *Ibíd.*

fuerza social en la forma de fuerza *política*, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana<sup>162</sup>

El hombre es políticamente libre y materialmente esclavo. El problema es entonces que el ser genérico es político y no material. El hombre separa su fuerza social en fuerza política lo que le impide incidir en su vida material. No puede cambiar la sociedad porque quiere cambiar la política. El hombre como tal es el hombre para el estado político, debería ser el hombre para la sociedad civil. Debería buscar la emancipación social, hacer al ser social el ser genérico pues sólo así reconocerá su fuerza social como tal y se podrá emancipar como humano y no sólo como ciudadano.

La emancipación que busca Marx es radical, hay que emancipar al hombre en la raíz de su esclavitud. Cuando Marx le contesta a Bruno Bauer acerca de la cuestión judía lo hace de manera radical; niega las afirmaciones de Bauer de que el problema es religioso, pues el problema es material.

Tan pronto le sea posible a la sociedad acabar con la esencia *empírica* del judaísmo, con la usura y sus premisas, será *imposible* el judío, porque su consciencia carecerá ya de objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, la necesidad práctica, se habrá humanizado, porque se habrá superado el conflicto entre la existencia individual sensible y la existencia genérica del hombre.<sup>163</sup>

Si lo que se busca es lidiar con *la cuestión judía* lo que se debe hacer es lidiar con su raíz. El judío, en la sociedad alemana de ese momento, sostenía relaciones sociales materiales de usura. La esencia del judío, sus relaciones sociales, eran la usura y sólo eliminándola se eliminará al judío. Eliminar la usura y sus premisas evidentemente implica eliminar la propiedad privada, eliminar el trabajo enajenado. *La cuestión judía* es un problema político, pero es una manifestación de un problema material, el problema del trabajo enajenado, si se quiere *solucionar* el problema político se debe solucionar su raíz, la enajenación.

### ***ESTRUCTURA Y SUPERESTRUCTURA***

Esta relación entre sociedad civil y Estado es expresada por Marx en su forma más acabada en el *Prólogo a la contribución de la crítica de la economía política* como una distinción. La escisión de la vida del hombre genérico entre una vida terrenal y una celestial, una civil y otra política, se representará de manera sistemática como la distinción entre estructura y superestructura.

En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de consciencia social.<sup>164</sup>

La sociedad civil se sustituye por un concepto más amplio, la estructura económica, la totalidad de las relaciones de producción según el desarrollo de las fuerzas productivas materiales, la totalidad de las relaciones económicas. El Estado es sustituido por la superestructura que contiene las determinaciones políticas y jurídicas. Los hechos que se encuentran en la estructura son reconocidos en la superestructura como derechos y a ello corresponde una determinada forma de consciencia social. Parecería que el Estado termina siendo entonces una consecuencia de las relaciones de producción, y si las relaciones de producción son enajenantes el Estado será producto de esta enajenación. Una estructura basada en el trabajo enajenado, un hecho, tendrá sobre sí una superestructura basada en la propiedad privada, un derecho. Un grupo social que se diferencie en sus relaciones económicas con los demás, los judíos de Prusia, se diferenciará de ellos en sus relaciones jurídicas.

Se había mencionado que Marx tiene dos maneras de tratar la relación entre sociedad civil y Estado y se ha visto aquella que parte de la contraposición entre los intereses particulares y los intereses de las relaciones de producción. Ahora se verá la que parte de la contraposición entre los intereses particulares de

---

<sup>162</sup> *Ibíd.*, 155

<sup>163</sup> *Ibíd.*, 163

<sup>164</sup> MPCCEP, 112-113

ciertos grupos de individuos, esto es, las clases.

En la medida en que millones de familias viven en condiciones económicas de existencia que distinguen su manera de vivir, sus intereses y su cultura de los de las demás clases y las contraponen hostilmente a éstas, en esa misma medida constituyen esas poblaciones una clase (...) en la medida en que la identidad de sus intereses no llega a formar una unión nacional ni a producir entre ellos ninguna organización política, en esa medida dejan de formar una clase<sup>165</sup>

Las clases son conjuntos de familias que se distinguen entre sí en dos niveles. En primera instancia se distinguen en condiciones económicas que a su vez provocan distinciones en maneras de vivir, intereses y cultura. Las condiciones económicas a su vez deben contraponer hostilmente a las clases para que sean tales. La existencia de las clases asume entonces que no se participa de la voluntad universal hegeliana. Las condiciones materiales de existencia provocan que los intereses particulares de los distintos conjuntos de personas estén contrapuestos.

Es importante aclarar que esta contraposición es distinta que aquella mencionada anteriormente. Cuando empezamos a hablar de la contraposición de intereses se hablaba de la contradicción entre los intereses particulares y los intereses comunes, esto es, los intereses de los individuos y los intereses de los modos de producción. Cuando se habla de las clases la contraposición de intereses es una contraposición entre intereses particulares, los intereses particulares de una clase, con los intereses particulares de otra. Hegel llamaría a esto intereses comunes de clase, pues son intereses particulares que son accidentalmente idénticos, aquí se entenderán sólo como intereses de clase; intereses particulares que son accidentalmente idénticos debido a la identidad, también accidental, de las condiciones económicas de existencia.

La sectarización de condiciones económicas de existencia es otra manera de llamarle a la división del trabajo. Esto es, la división del trabajo es la distinción entre clases. Y las clases que le interesan a Marx son la burguesía, los dueños de los medios de producción, esto es, los propietarios privados; y el proletariado, trabajadores que no poseen medios de producción. Desde esta distinción, el Estado adquiere una nueva caracterización. “Como el Estado es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época, se sigue de aquí que todas las instituciones comunes tienen como mediador al Estado y adquieren a través de él una forma política.”<sup>166</sup> La contraposición entre las clases no es balanceada, existe una clase dominante y una clase dominada. La clase dominante tiene más recursos y entiende que sus intereses se contraponen a aquellos de la clase dominada. “El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa”<sup>167</sup> El Estado surge para administrar los intereses de la burguesía, aparece como el monopolio de una clase y no tanto como la expresión jurídica de un modo de producción.

De esta relación surge también el derecho. “Las relaciones jurídicas cambian y civilizan su expresión con el desarrollo de la sociedad civil, es decir, al desarrollarse los intereses personales como intereses de clase. Ahora, ya no se las concibe como relaciones individuales, sino como relaciones *generales*.”<sup>168</sup> Al organizarse los individuos como clase, en particular como clase dominadora, desarrollan relaciones jurídicas que expresan las relaciones generales de la clase. La clase dominante expresa su dominación mediante las relaciones jurídicas. La burguesía expresa sus intereses de clase en la forma de propiedad privada, y al estar, estos intereses en contraposición con los del proletariado, la violencia es inevitable. “El poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra.”<sup>169</sup> En este caso, es la violencia de la clase burguesa para la opresión del proletariado. El Estado y la política en este sentido no parecen más que la existencia de la organización de una clase para oprimir a la otra.

---

<sup>165</sup> MDBLB, 102

<sup>166</sup> MEIA, 72

<sup>167</sup> *Ibid.*, 158

<sup>168</sup> MEIA, 403

<sup>169</sup> MEMPC, 176

Nos encontramos aquí con dos perspectivas de lo que es el Estado para Marx. En el primer caso partimos de la enajenación, un fenómeno difícil de ver y hegeliano en estructura. En el segundo caso partimos de la distinción entre dos grupos que chocan según sus intereses económicos. No estamos hablando de concepciones diferentes del Estado, sino de mecanismos diferentes que funcionan para crear al Estado en una sociedad con relaciones de producción enajenantes y de dominación. En el caso de el estado como mecanismo de dominación de clase, esto nos explica el contenido material del Estado, nos dice de dónde salen los burócratas, legisladores, jueces, etc. Y cómo es posible que existan. La clase dominadora asigna a estos individuos y asigna recursos para la existencia de un Estado. El Estado como manifestación de las relaciones de producción explica por qué el Estado es de cierta forma, por qué la legislación determina ciertas formas de propiedad, por qué hay ciertos impuestos, y en general cuál es el interés que sigue el estado, esto es el interés común, el interés de las relaciones de producción.

## LA IDEOLOGÍA

El concepto de ideología es un tanto elusivo. Suele ser tratado por Marx y Engels de manera marginal, como herramienta para explicar otros fenómenos como lo son el Estado, la enajenación, la lucha de clases y la revolución. Es siempre el predicado de éstas, y rara vez el sujeto de estudio, una determinación y no un concepto abstracto. Para estudiarlo, entonces, tenemos que partir de él como determinación y abstraer de él el concepto, esto es, veremos aquellas cosas que Marx cataloga como ideología para de ahí abstraer una definición. Por ello comenzaremos con la ideología como determinación de la consciencia. “Al considerar tales revoluciones importa siempre distinguir entre la revolución material de las condiciones económicas de producción- que se debe comprobar fielmente con la ayuda de las ciencias físicas y naturales- y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas bajo las cuales los hombres adquieren consciencia de este conflicto y lo resuelven.”<sup>170</sup> En primera instancia, la ideología es una determinación dentro de la distinción entre el cambio material de las condiciones económicas de producción, por un lado, y las formas bajo las cuales los hombres adquieren consciencia de este cambio y lidian con él, por el otro. Lo ideológico se opone a lo productivo, es la forma de adquisición de consciencia acerca de ello, y la forma en la que se resuelven los problemas que de ello surgen. Es una determinación de lo jurídico, lo político, lo religioso, lo artístico y lo filosófico mas no de las ciencias físicas y naturales. Es una determinación sobre la forma de adquisición de consciencia.

La ideología también es una determinación sobre la manera de resolver los conflictos materiales, lo que podría llevarnos a pensar erróneamente que la consciencia determina a las condiciones materiales. “No es la consciencia de los hombres la que determina su ser; por el contrario, su ser social es lo que determina su consciencia.”<sup>171</sup> La ideología no es producto de la consciencia, la consciencia es producto de la ideología. La consciencia está determinada por el ser social de los hombres, un ser determinado ideológicamente.

El ser social del hombre es variado, múltiple y adquiere formas ideológicas como la jurídica, política, religiosa, artística y filosófica. *La ideología es una forma de interacción social bajo la cual los hombres como miembros de la sociedad adquirimos consciencia de nuestras condiciones materiales y resolvemos los conflictos que de estas surgen.* En otras palabras, la ideología no es una construcción meramente conceptual que existe en un mundo ideal, es una forma de relación social que determina a la consciencia. Una forma de relación, que a su vez, está determinada. “El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general.”<sup>172</sup> Si el modo de producción condiciona el proceso de vida, la ideología está determinada por el modo de producción. Pero como vimos, si la ideología es el modo como resolvemos

---

<sup>170</sup> MPCCEP, 113

<sup>171</sup> *Ibíd.*

<sup>172</sup> *Ibíd.*

los problemas que surgen de los modos de producción, entonces, la ideología también determina a los modos de producción.

Esto nos presenta con una serie de problemáticas que se tratarán de resolver. ¿Cuál es la relación entre estructura y superestructura? ¿Cuál es la relación entre ideología y condiciones materiales? ¿Cuál determina a cuál? ¿Cuál es la forma en la que las condiciones materiales engendran a las ideologías? ¿Por qué ciertas condiciones materiales engendran ciertas ideologías? Veremos la manera en que Marx, junto con Engels, trata, aunque no explícitamente, a estas determinaciones desde dos perspectivas distintas, las cuales son análogas a las dos maneras de relación entre la sociedad civil y el Estado que vimos anteriormente. Por un lado trataremos las relaciones sociales ideológicas y por el otro las formas ideológicas de consciencia.

## LAS RELACIONES SOCIALES IDEOLÓGICAS

Para explicar las relaciones sociales ideológicas debemos partir de la división del trabajo. “La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual.”<sup>173</sup> La división del trabajo, es la manera que tiene la sociedad de dividirse de tal modo que el trabajo físico le toca a un sector de la población y el trabajo intelectual le toca al otro. En la instancia histórica de este fenómeno surgen los sacerdotes<sup>174</sup> quienes forman una parte de la sociedad que se dedica exclusivamente al trabajo intelectual, producen los satisfactores de las necesidades del espíritu<sup>175</sup> mientras los cazadores y los recolectores se dedican a satisfacer las necesidades físicas. “Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., no son más que formas *especiales* de la producción y caen bajo su ley general.”<sup>176</sup> En la división del trabajo los satisfactores espirituales son producidos, y su producción está sujeta a enajenación, monopolio, &c.

El concepto de satisfactor de necesidades del espíritu puede ser un poco engañoso, por lo que debemos ser cuidadosos a cada paso; nuestro lenguaje, nuestra cultura, nuestra tradición, nos pueden tender trampas. La intuición y la terminología nos pueden llevar a pensar que estos satisfactores son de naturaleza espiritual, que los satisfactores deben ser *comida para el pensamiento*. Pero debemos mantener una posición materialista, el espíritu se satisface por bienes de consumo que son relaciones sociales. “La actividad y el goce [o espíritu] son también sociales, tanto en su *modo de existencia* como en su contenido: *actividad social y goce social*.”<sup>177</sup> Lo que producen los ideólogos no son sólo ideas, son relaciones sociales bajo las cuales adquirimos consciencia. Los sacerdotes no sólo producen dioses en los cielos, su trabajo es reunir a la gente, guiarlos en el ritual religioso, legitimar sus relaciones familiares. Las ideas sólo son relevantes dentro de una práctica social. En otras palabras, los satisfactores no son sólo el dogma, sino el ritual.

Quienes produzcan satisfactores de necesidades del espíritu, necesitarán medios de producción. “La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente.”<sup>178</sup> Aquellos que sean miembros de la clase dominante, de la clase que tiene a su disposición los medios de producción, dominará no sólo materialmente a la otra, sino también espiritualmente. Esto quiere decir que sólo los miembros de la clase dominante podrán producir ideológicamente, tendrán un monopolio de los satisfactores de necesidades intelectuales, y quienes carezcan de medios de producción espiritual se tendrán

---

<sup>173</sup> MEIA, 32

<sup>174</sup> *Ibid.*, 32n

<sup>175</sup> MC, 43

<sup>176</sup> MMEF, 140

<sup>177</sup> *Ibid.*, 141

<sup>178</sup> MEIA, 50

que someter a lo que aquellos pongan a su disposición.

Desde esta perspectiva puede parecer que el contenido de la ideología es irrelevante, es producto del arbitrio de los ideólogos, aquellos suficientemente afortunados como para poder producir espiritualmente. “Las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca más que las ideas de la clase dominante.”<sup>179</sup> Así, lo que hace a una ideología ser dominante no es su contenido, sino simplemente el hecho de haber sido producida por la clase dominante, una determinación externa.

Pero, si la ideología requiere de medios de producción y éstos están monopolizados por las clases dominantes, las clases dominadas, que no tienen medios de producción ideológicos, no pueden producir relaciones sociales ideológicas.

Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la consciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto 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 regulen la producción y la distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean, por ello mismo, las ideas dominantes de la época.<sup>180</sup>

Si es que las ideas pudieran ser producidas por miembros de la clase dominada, la clase dominante regularía su producción y la distribución y para que sólo sean sus ideas las que llegaran a ser ideas dominantes de su época. Esto sería necesariamente así porque dominar ideológicamente implica dominar las relaciones sociales en las que las ideas pueden existir y de las que pueden emerger. Si hay ideas que procuren los intereses de la clase dominada tendrán que ser producidas por miembros rebeldes de la clase dominante. “Y así como antes una parte de la nobleza se pasó a la burguesía, en nuestros días un sector de la burguesía se pasa al proletariado, particularmente ese sector de los ideólogos burgueses que se han elevado hasta la comprensión teórica del conjunto del movimiento histórico.”<sup>181</sup> Sería difícil afirmar que aquí, en el *Manifiesto*, Marx y Engels no se están poniendo el saco de *ideólogos burgueses*, en particular aquellos que se han elevado hasta la comprensión teórica del conjunto del movimiento histórico. Marx y Engels pueden producir ideas porque son ideólogos burgueses, participan del monopolio de clase que se tiene sobre los medios de producción espiritual, tuvieron acceso a una educación universitaria, a libros, a imprentas y revistas con intereses burgueses. Y si se alinearon con los intereses proletarios fue por razones de su propio arbitrio, sería difícil argumentar en este momento que era el *movimiento histórico* el que los motivó a hacerlo.

Pero no nos alejemos de los ideólogos burgueses y sus ocurrencias. Marx y Engels hablan de lo que sucede desde que se divide el trabajo físico e intelectual.

Desde este instante, *puede* ya la consciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la consciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo sin representar algo real; desde este instante se halla la consciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría “pura”, de la teología “pura”, la filosofía y la moral “puras”, etc.<sup>182</sup>

Sólo individuos que se dedican meramente a la producción intelectual, se pueden imaginar que la consciencia es algo separado de la consciencia de algo. Pueden abstraer de la consciencia la determinación de ser consciencia de la práctica porque su práctica está abstraída de la realidad. Sólo a un sector de una sociedad en la que el trabajo intelectual y físico están separados se le puede ocurrir que la consciencia está separada del mundo físico. La condición de posibilidad del idealismo es la división del trabajo. La división del trabajo no sólo crea trabajo físico abstracto, sino trabajo intelectual abstracto, carente de determinaciones que lo puedan aferrar a lo real. Sin embargo, cabe mencionar, es justo una ausencia de determinaciones lo que produce este fenómeno. El arbitrio se libera de tener que pensar a la consciencia como consciencia de algo y puede ocurrírsele ser consciencia pura, sin que necesariamente tenga que

---

<sup>179</sup> MEMPC, 174

<sup>180</sup> MEIA, 51

<sup>181</sup> MEMPC, 165

<sup>182</sup> MEIA, 32

hacerlo. Aunque la división del trabajo sea necesaria para producir al idealismo, el idealismo es un producto accidental de la división del trabajo, no una necesidad. Y aquí están los problemas con concebir sólo las relaciones sociales ideológicas.

Marx y Engels afirman. “Las leyes, la moral, la religión son para él [el proletariado] meros prejuicios burgueses, detrás de los cuales se ocultan otros tantos intereses de la burguesía.”<sup>183</sup> Entendemos que para Marx y Engels sea así, pero si el proletariado no tiene otros recursos ideológicos fuera de aquellos que produce la burguesía, no se explica cómo es que adquieren consciencia de que todo esto sigue los intereses de la clase que los está oprimiendo. Habíamos visto que la ideología es la manera en la que los individuos adquieren consciencia de su situación y la resuelven, y si las ideologías disponibles son de la clase opresora la consciencia que adquieren los individuos oprimidos será opresora para ellos. Por lo tanto, aunque la ideología dominante sea para el proletariado un prejuicio burgués, no lo es para su consciencia, para su consciencia es la manera en la que el mundo funciona pues es la única manera que tienen a su disposición.

Por ahora, este mecanismo de adquisición de consciencia que parte de la división social del trabajo es débil. Nos queda claro que se ejerce un monopolio de los medios de producción intelectual, pero las afirmaciones a cerca de que la ideología está sujeta al arbitrio de los dominadores nos explican muy poco a cerca de la ideología. Parece ser que las ideas dominantes lo son sólo porque son las únicas ideas que tiene la sociedad, son dominantes sólo porque la producen aquellos que pueden producirlas. Implica que las clases dominadas no producen ideas, que todas las ideas deben adoptarlas de las clases dominantes, de tal modo que jamás podrán ser las que resuelven los conflictos presentados por las condiciones de producción. Sin embargo Marx nos presenta otra perspectiva sobre la ideología que vislumbra de dónde salen las ideas, por qué bajo una ideología se adquiere una forma de consciencia determinada.

## LAS FORMAS IDEOLÓGICAS DE CONSCIENCIA

Para entender las formas ideológicas de consciencia necesitamos partir de una noción específica de consciencia. “La consciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombre es su proceso de vida real.”<sup>184</sup> Hablamos de consciencia no en sentido idealista, sino en un sentido en el que se identifica con el proceso de vida del hombre, es actividad, no un ente metafísico. “Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias.”<sup>185</sup> La consciencia es producida por los hombres en su actuar, en su vida, la cuál, a su vez, es condicionada por las fuerzas productivas y las relaciones sociales que les corresponden. Es una actividad determinada por las condiciones de producción. “No es la consciencia la que determina la vida sino la vida la que determina la consciencia.”<sup>186</sup> La consciencia es manifestación de la vida del hombre, la cuál está determinada por las fuerzas productivas.

La consciencia es, ante todo, naturalmente, consciencia del mundo *inmediato* y sensible que nos rodea y consciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, consciencia de la naturaleza que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable, ante el que los hombres se comportan de un modo puramente animal y que los amedrenta como al ganado; es, por lo tanto, una consciencia puramente animal de la naturaleza (religión natural).<sup>187</sup>

La consciencia es el hombre sensible y social, por lo que debe ser consciencia del mundo inmediato y sensible y de los vínculos sociales que los hombres tienen. La primera manifestación de este mundo

---

<sup>183</sup> MEMPC, 166

<sup>184</sup> MEIA, 32

<sup>185</sup> *Ibíd.*, 26

<sup>186</sup> *Ibíd.*

<sup>187</sup> *Ibíd.*, 31

inmediato, de la naturaleza, la que corresponde a la religión natural, es la de un poder extraño, fuera del hombre. Ahí la consciencia tenía a la naturaleza como agente de libertad, pues las condiciones de vida del hombre estaban sometidas a los cambios que surgían en la naturaleza.

Consciencia, no es más que consciencia del mundo que rodea a los hombres. “Pero tampoco ésta es de antemano una consciencia “pura”. El “espíritu” nace ya tarado con la maldición de estar “preñado” de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje.”<sup>188</sup> La consciencia, o *espíritu*, tiene existencia física, es lenguaje, palabra hablada. No es más que una disposición específica de materia, de aire, ondas sonoras que tienen un significado específico. “El lenguaje es tan viejo como la consciencia: el lenguaje es la consciencia práctica, la consciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir para mí mismo; y el lenguaje nace, como la consciencia de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres.”<sup>189</sup> El origen de la consciencia es la necesidad, la consciencia es consciencia de necesidad y al ser necesidad en un mundo social se torna en lenguaje, en medio de intercambio y de satisfacción de necesidades. La consciencia nace con el lenguaje, nace cuando es hablada, es *la palabra*. “La consciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos.”<sup>190</sup> La consciencia está determinada por la sociedad tanto como la sociedad está determinada por la consciencia, y lo que los une, el paso intermedio, es el lenguaje. El lenguaje es el medio por el cuál el ser social del hombre se relaciona entre sí para poder satisfacer sus necesidades, el ser social del hombre es el hombre que habla. La consciencia es material tanto en el sentido arcaico de tener existencia física, como en el sentido marxiano de estar constituido de relaciones sociales.

La producción intelectual surge de este modo. “La producción de las ideas y representaciones de la consciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real.”<sup>191</sup> Aparece como producción de lenguaje necesario para el comercio, para la actividad material. Hablamos principalmente para producir e intercambiar, producimos ideas, y nuestra propia consciencia, para poder satisfacer nuestras necesidades de manera social. El lenguaje emana de las relaciones sociales de producción. Por ello, afirma Marx. “Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material.”<sup>192</sup> Su comportamiento material requiere de un uso del lenguaje específico, y ese uso del lenguaje es el espíritu, así los pensamientos, las ideas, emanan directamente del lenguaje. “Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo.”<sup>193</sup> El lenguaje de un pueblo es manifestación de su producción espiritual y en un primer momento es una emanación directa de su comportamiento material, esto es, de sus relaciones de producción.

En esta perspectiva la forma ideológica de consciencia surge de las necesidades de las relaciones sociales materiales y no del arbitrio de personas particulares. Las necesidades cualitativas de las relaciones sociales materiales particulares determinarán las características cualitativas particulares de la ideología que de éstas se manifieste.

Habíamos visto que en Marx el derecho es la justificación *post-festum* del hecho. Una justificación es lenguaje, un discurso específico para justificar hechos económicos reales. Así las ideas en la ideología, en el caso del derecho, emanan de las condiciones materiales. El derecho es el lenguaje que emana de las necesidades comunicativas de ciertas relaciones de producción. Si es así debe seguir el interés común, el

---

<sup>188</sup> *Ibíd.*

<sup>189</sup> *Ibíd.*

<sup>190</sup> *Ibíd.*

<sup>191</sup> *Ibíd.*, 25

<sup>192</sup> *Ibíd.*, 25-26

<sup>193</sup> *Ibíd.*, 26

interés de las mismas relaciones de producción. Por tanto si tales relaciones son enajenantes, la ideología será enajenada.

El trabajo enajenado también pone a sujetos en relaciones de producción específicas, las cuales necesitan, para su funcionamiento, de un lenguaje específico. Este lenguaje, el lenguaje del trabajo enajenado, producirá representaciones como propiedad y posesión, tal que una sea distinta de la otra y de modo que alguien pueda producir algo y no ser su propietario o que pueda poseer fuerza de trabajo que le pertenezca a alguien más.

Todas las relaciones se pueden expresar en el lenguaje de conceptos. Y el que estos conceptos y generalidades se hagan valer como potencias misteriosas es una consecuencia necesaria de la sustantivación de las relaciones reales y efectivas, de las que son expresión. Además de esta vigencia en la consciencia usual, dichas generalidades adquieren aún otra vigencia y desarrollo especiales por obra de los políticos y los juristas, a quienes la división del trabajo encomienda la misión de practicar el culto a estos conceptos, viendo en ello y no en las condiciones de la producción, el verdadero fundamento de todas las relaciones reales de la propiedad.<sup>194</sup>

Las formas ideológicas de consciencia surgen de expresar las relaciones en lenguaje de conceptos. En este sentido las ideologías dominan, no porque son producidas por los que tienen el monopolio de los medios de producción ideológicos, sino porque son manifestación de relaciones reales y efectivas. Ponen a su servicio a los políticos y juristas que les dan más fuerza, pues como ideólogos su trabajo es justificar y adornar estos conceptos. Ahora vemos las formas ideológicas de consciencia no como producto de los ideólogos, sino que éstos no son más que sus protectores y defensores.

En este sentido de ideología, la religión no es una construcción opresiva de los ideólogos. “Y verdaderamente la religión es la consciencia y el sentimiento que de sí posee el hombre, el cuál aún no alcanzó al dominio de sí mismo o lo ha perdido ahora.”<sup>195</sup> La religión, como ideología, es también una manera en la que el hombre toma consciencia de su situación, en particular cuando su situación es que no tiene dominio de sí mismo o ha perdido dominio de sí mismo. “La miseria *religiosa* es al mismo tiempo, la *expresión* de la miseria real y la protesta contra ella.”<sup>196</sup> La religión es manifestación ideológica de las relaciones materiales miserables, aparentemente no como una justificación sino más bien como una protesta. De ello viene la frase más frecuentemente (e incorrectamente) citada de Marx “La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una época privada de espíritu. Es el *opio del pueblo*.”<sup>197</sup> La religión es el espíritu de una época privada de espíritu, un espíritu cargado de materia, un espíritu manifestado en forma de lenguaje. La religión es el discurso que expresa las relaciones de opresión. Es el satisfactor espiritual que el pueblo necesita cuando solloza. “La religión es meramente el sol ilusorio que gira alrededor del hombre hasta que éste no gire en torno a sí mismo.”<sup>198</sup> La religión es el *para sí* ilusorio producto de la enajenación, creado cuando el hombre deja de ser *para sí*. Justifica las relaciones enajenantes al crear la ilusión de la no enajenación, al inventarse ilusiones. Así, aunque la ideología como religión pueda llegar a ser una protesta, no es una crítica, es sólo un llanto, no provee una solución, sólo un consuelo. Sigue los intereses comunes de las relaciones de producción y no los intereses particulares de los individuos oprimidos.

Como es en la religión, también es en las guerras religiosas. “Cuando, en el siglo XVIII, las ideas cristianas fueron vencidas por las ideas de la Ilustración, la sociedad feudal libraba una lucha a muerte contra la burguesía, entonces revolucionaria.”<sup>199</sup> La lucha de la ideología ilustrada contra el cristianismo es la lucha de las relaciones sociales capitalistas contra las relaciones sociales feudales. “Las ideas de libertad

---

<sup>194</sup> *Ibíd.*, 431

<sup>195</sup> MICFDH, 7

<sup>196</sup> *Ibíd.*, 7-8

<sup>197</sup> *Ibíd.*, 8

<sup>198</sup> *Ibíd.*

<sup>199</sup> MEMPC, 174

religiosa y de libertad de consciencia no hicieron más que reflejar el reinado de la libre concurrencia en el dominio del saber.<sup>200</sup> Las nuevas relaciones sociales exigidas por los nuevos modos de producción se manifestaron como nuevos derechos. El reinado de la libre concurrencia, el *laissez-faire* del capitalismo, las nuevas relaciones productivas, emanaron en la ideología de la libertad religiosa y la libertad de consciencia.

### **FETICHISMO DE LA MERCANCÍA COMO FORMA IDEOLÓGICA DE CONSCIENCIA**

La primera aplicación de la ideología se da con la crítica a la religión, detengámonos a ver su aplicación más acabada: el fetichismo de la mercancía. Éste es un concepto fundamental en *El Capital* y el análisis que hace Marx de ello en esta obra lleva consigo todo el arsenal conceptual que desarrolló años antes. El análisis comienza en la concepción inmediata de la mercancía. “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un “enorme cúmulo de mercancías”, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza.”<sup>201</sup> La mercancía es el fundamento aparente de la riqueza y es de donde se debe comenzar el análisis del modo de producción capitalista. Tiene dos propiedades, dos modos de existencia, como valor y como valor de uso. “En cuanto valores de uso, las mercancías son, ante todo, diferentes en cuanto a la cualidad; como valores de cambio sólo pueden diferir por su cantidad, y no contienen, por consiguiente ni un solo átomo de valor de uso.”<sup>202</sup> En cuanto valores de uso las mercancías son diferentes, en cuanto valor, tienen algo en común, algo que las hace iguales entre sí. “Ese algo común no puede ser una propiedad natural-geométrica, física, química o de otra índole- de las mercancías.”<sup>203</sup> Ese algo común entonces debe ser una cualidad social. “La *igualdad de trabajos toto coelo* [totalmente] *diversos* sólo puede consistir en *una abstracción de su desigualdad real*, en la reducción al carácter común que poseen en cuanto *gasto de fuerza humana de trabajo, trabajo abstractamente humano*.”<sup>204</sup> El valor es una abstracción, se obtiene cuando se abstraen determinaciones reales de las mercancías que las diferencian entre sí, dejando detrás un algo que puede compararse sólo cuantitativamente. Pero no es una abstracción mental. “Al equiparar *entre sí* en el cambio *como valores* sus *productos* heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo *hacen*.”<sup>205</sup> Esta abstracción no se realiza en la mente, quienes están equiparando las mercancías no saben que lo están haciendo, es una abstracción que realiza la relación social de intercambio en la que la única determinación que queda de la mercancía; el trabajo abstractamente humano. Y su cualidad de ser inconsciente es problemática.

Como los productores no entran en contacto social hasta que intercambian los productos de su trabajo, los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio. O en otras palabras: de hecho, los trabajos privados no alcanzan realidad como partes del trabajo social en su conjunto, sino por medio de las relaciones que el intercambio establece entre los productos del trabajo y, a través de los mismos, entre los productores.<sup>206</sup>

El intercambio es donde el trabajo se realiza como trabajo social. Mediante el intercambio, el trabajo privado, que es trabajo social *en sí*, en concepto, se vuelve social *para sí*, objetivo. “Es sólo en su intercambio donde los productos del trabajo adquieren una objetividad de valor, socialmente uniforme, separada de su objetividad de uso, sensorialmente diversa.”<sup>207</sup> También en el intercambio el valor se vuelve objeto, *para sí*, se realiza.

Si se entiende la mercancía en sus determinaciones físicas que la hacen ser satisfactorios de necesidades,

---

<sup>200</sup> *Ibíd.*

<sup>201</sup> MC, 43

<sup>202</sup> *Ibíd.*, 46

<sup>203</sup> *Ibíd.*

<sup>204</sup> *Ibíd.* 90

<sup>205</sup> *Ibíd.*

<sup>206</sup> *Ibíd.* 89

<sup>207</sup> *Ibíd.*

es un valor de uso. La variedad de necesidades explica la variedad de valores de uso, algunas son determinadas socialmente, y algunas no. Por ejemplo, las necesidades que satisface el oxígeno no son un producto social, las que satisface el coltan<sup>208</sup>, sí.

Para satisfacer necesidades se puede recurrir a productos del trabajo, que por ser satisfactorios serán valores de uso, pero esto no los hacen mercancías. Sólo cuando un producto se intercambia por otro se convierte en mercancía. El intercambio realiza el trabajo como trabajo social, trabajo abstractamente humano, mientras que el consumo realiza el valor de uso. Es la actividad humana lo que realiza a la mercancía, en el intercambio como valor y en el consumo como valor de uso.

Estas características de las mercancías, sin embargo, no son inmediatamente aparentes.

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores.<sup>209</sup>

El valor es una característica social del trabajo, es una relación social entre los productores y el trabajo global. La forma de mercancía hace que esto se manifieste ante los hombres como una característica objetiva inherente a la cosa, como una propiedad social natural, como una relación entre objetos al margen del productor. En el discurso se abstrae el carácter social de la cosa, se considera a su valor como parte de valor de uso. “Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos.”<sup>210</sup> La relación social se manifiesta ideológicamente como una característica fantasmagórica. El valor es trabajo abstractamente humano *en sí*, pero no *para sí*, no para el trabajador. Esto es enajenación de un tipo muy particular que Marx llama fetichismo de la mercancía. Los productos de la mano humana parecen adquirir cualidades separadas. El trabajo se abstrae y el trabajador deja de ser autoconsciente de su propia actividad. De las particulares características del trabajo social, de las relaciones sociales que abstraen de la mercancía su valor de uso y la convierten en valor, surge una forma ideológica de consciencia la cuál es el fetichismo de la mercancía. La característica fantasmagórica de la mercancía es un fenómeno de los conceptos que se usan para hablar de la mercancía y emanan de las relaciones de producción enajenadas.

### ***LA CIENCIA Y LA FILOSOFÍA COMO FORMAS IDEOLÓGICAS DE CONSCIENCIA***

La ideología, sin embargo, no sólo toma en cuenta las relaciones productivas, sino también a la misma producción, debe tomar en cuenta la relación del hombre con la naturaleza.

La industria es la relación histórica *real* de la naturaleza (o por ello, de la Ciencia natural) con el hombre; por eso, al concebirla como develación *esotérica* de las *fuerzas* humanas *esenciales*, se comprende también la esencia humana de la naturaleza o la esencia *natural* del hombre; con ello pierde la Ciencia natural su orientación abstracta, material, o mejor idealista, y se convierte en base de la ciencia *humana*, del mismo modelo que se ha convertido ya (aunque en forma enajenada) en base de la vida humana real.<sup>211</sup>

La ciencia expresa la relación directa del hombre con la naturaleza (de la que es parte el hombre). La ciencia natural, afirma Marx, debe ser la base de la ciencia humana, pues es la base de la vida humana. Expresa la relación con la naturaleza la cuál, a su vez, es la base de la relación entre los hombres. Por eso el conocimiento del hombre debería partir del conocimiento de la naturaleza. “Algún día la Ciencia natural se incorporará la ciencia del hombre, del mismo modo que la Ciencia del hombre se incorporará en la ciencia natural; habrá una sola Ciencia.”<sup>212</sup> Marx busca la posibilidad de entender al hombre desde la ciencia y

---

<sup>208</sup> Un mineral necesario para la producción de semiconductores.

<sup>209</sup> *Ibid.*, 88

<sup>210</sup> *Ibid.*, 89

<sup>211</sup> MMEF, 148

<sup>212</sup> *Ibid.*, 149

entender la ciencia desde el hombre.

Pero la ciencia no es inmune a ser una forma ideológica de consciencia. “¿Pero qué sería de la ciencia natural, a no ser por la industria y el comercio? Incluso esta ciencia natural “pura” adquiere tanto su fin como su material solamente gracias al comercio y a la industria, gracias a la actividad sensible de los hombres.”<sup>213</sup> La ciencia no se encuentra libre de las determinaciones que le imponen el comercio y la industria. Su material se obtiene por la industria y el comercio, las herramientas deben ser compradas y producidas. Necesita de que las relaciones de producción alimenten a los científicos. La ciencia no puede hacer uso más que del lenguaje que es producto de las relaciones sociales y está sometida a sus determinaciones, las cuales, sin embargo, le siguen permitiendo una infinidad de posibilidades.

Por otro lado, en la filosofía no se discute sobre la naturaleza sino sobre la libertad y la consciencia, las cuales no dejan de ser emanaciones de las relaciones materiales.

Esta suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentran como con algo dado es el fundamento real de lo que los filósofos se representan como la “substancia” y la “esencia del hombre”, elevándolo a apoteosis y combatiéndolo; un fundamento real que no se ve menoscabado en lo más mínimo en cuanto a su acción y a sus influencias sobre el desarrollo de los hombres por el hecho de que estos filósofos se rebelen contra él como “autoconsciencia” y como el “único”.<sup>214</sup>

La substancia del hombre consiste en las fuerzas de producción y el capital, las circunstancias. Los filósofos luchan contra su manifestación ideológica en el campo ideológico llamándola *autoconsciencia* y *el único*. Sin embargo esta lucha no menoscaba en lo más mínimo a esta substancia, la cuál le da origen.

Pero cualquiera que haya sido la forma de estas contradicciones [las contradicciones de clase], la explotación de una parte de la sociedad por la otra es un hecho común a todos los siglos anteriores. Por consiguiente, no tiene nada de asombroso que la consciencia social de todos los siglos, a despecho de toda variedad y de toda diversidad, se haya movido siempre dentro de ciertas formas comunes, dentro de unas formas – formas de consciencia- que no desaparecerán completamente más que con la desaparición definitiva de los antagonismos de clase.<sup>215</sup>

La filosofía, parte de las formas ideológicas de consciencia de todos los siglos, manifestación de relaciones materiales que han tenido una constante: la explotación. Consecuentemente la filosofía siempre ha tenido constantes. Así, lo perenne de la filosofía es que es manifestación de la explotación que es lo perenne en las relaciones de producción. La aparente relación teórica que va desde Parménides, pasando por Platón, Descartes, Kant, Schopenhauer, Heidegger &c., es la manifestación de la relación que estos seres humanos han tenido con un modo de producción que les permite separarse por completo de las preocupaciones de tener que producir los satisfactores de sus necesidades fisiológicas.

Los cambios de la consciencia, separados de las condiciones, tal como los filósofos los ejercen, como una profesión, es decir, como un *negocio*, son a su vez un producto de las condiciones existentes y forman parte de ellas. Esta elevación ideal por encima del mundo es la expresión ideológica de la impotencia de los filósofos ante el mundo. La práctica se encarga de dar un mentís todos los días a sus baladronadas ideológicas.<sup>216</sup>

El que los filósofos se imaginen un mundo ideal por encima del mundo, manifiesta la impotencia que tienen los filósofos ante el mundo. El lenguaje, la forma ideológica de consciencia, que de esto emana, sin embargo, es refutado día a día por la práctica que se reúsan a ver.

Filósofos, semifilósofos e ingenios de salón alemanes se lanzaron ávidamente sobre esta literatura [la literatura francesa], pero olvidaron que con la importación de la literatura francesa no habían sido importadas a Alemania, al mismo tiempo, las condiciones sociales de Francia. En las condiciones alemanas la literatura francesa perdió toda significación práctica inmediata y tomó un carácter puramente literario. Debía parecer más bien una especulación ociosa sobre la realización de la esencia humana. De este modo, para los filósofos alemanes del siglo XVIII, las reivindicaciones de la primera Revolución Francesa no eran más que

---

<sup>213</sup> MEIA, 48

<sup>214</sup> MEIA, 41

<sup>215</sup> MEMPC, 174-175

<sup>216</sup> MEIA, 450

reivindicaciones de la “razón práctica” en general, y las manifestaciones de la voluntad de la burguesía revolucionaria de Francia no expresaban a sus ojos más que las leyes de la voluntad pura, de la voluntad como debía ser, de la voluntad verdaderamente humana.<sup>217</sup>

Aunque los idealistas alemanes tomaban conceptos de la ideología que se manifestó de la revolución burguesa, la sociedad alemana no tomaba las relaciones sociales de las que eran expresión. Así las ideas pasaron de ser expresión de una práctica revolucionaria a ser mera literatura, fantasía. Eran ideas que expresaban cosas que no existían en la realidad alemana por lo que eran especulaciones metafísicas. Por ello surge la *razón práctica*, la *voluntad pura*, la *voluntad como debe ser*, el tratar las situaciones humanas de un modo metafísico, *puramente ideal*.

El estado de Alemania al final del siglo pasado se refleja de un modo completo en la *Crítica de la Razón Práctica* de Kant. (...) los impotentes burgueses alemanes sólo consiguieron remontarse a la “buena voluntad”. Kant se daba por contento con la simple “buena voluntad” aunque no se tradujera en resultado alguno, y situaba en el *más allá* la *realización* de esta buena voluntad, la armonía entre ella y las necesidades y los impulsos de los individuos.<sup>218</sup>

La *Crítica de la Razón Práctica* es la forma ideológica de consciencia de la impotencia de los burgueses alemanes. La ética deontológica es la ética de las buenas intenciones, la ética abstraída de los actos mismos, de las consecuencias. La impotencia alemana se expresa en inconsecuencialismo ético. “Esta buena voluntad de Kant corresponde por entero a la impotencia, a la pequeñez y a la miseria de los burgueses alemanes, cuyos mezquinos intereses no han sido nunca capaces de desarrollarse hasta convertirse en los intereses comunes, racionales, de una clase, razón por la cuál se han visto constantemente explotados por los burgueses de todas las demás naciones.”<sup>219</sup> Los burgueses alemanes eran explotados por los burgueses de las demás naciones. Su impotencia dentro de las relaciones materiales en las que estaban implicados, que resultaba de esta explotación, el hecho de que sus intereses particulares no se pudieran realizar, se manifestó en una ideología que creaba una voluntad que se realizaba sólo en el más allá, en el reino de los fines.

Ni Kant ni los burgueses alemanes de los que era aplacador portavoz se daban cuenta de que estos pensamientos teóricos de los burgueses descansaban sobre intereses materiales y sobre una *voluntad* condicionada y determinada por las condiciones materiales de producción; por eso Kant separaba esta expresión teórica de los intereses por ella expresados, convertía las determinaciones materialmente motivadas de la voluntad de la burguesía francesa en autodeterminaciones *puras* de la “*libre voluntad*”, de la voluntad en sí y para sí, de la voluntad humana, convirtiéndolo con ello en determinaciones conceptuales puramente ideológicas y en postulados morales.<sup>220</sup>

La burguesía alemana no estaba consciente de que su voluntad estaba determinada y condicionada por las relaciones materiales. Kant tomó la voluntad materialmente determinada de los franceses y la convirtió en “libre voluntad” autodeterminada, en una voluntad ideal, conceptualmente determinada. Así Marx explica sin guantes toda la filosofía Alemana, azote del cuál no se escapan del otro lado del Canal de la Mancha.

La aparente necedad que reduce todas las múltiples relaciones entre los hombres a *una sola* relación, la de la utilizabilidad, esta abstracción aparentemente metafísica, brota del hecho de que, dentro de la moderna sociedad burguesa, todas las relaciones aparecen prácticamente encuadradas dentro de una sola, que es la relación abstracta del dinero y el comercio. Esta teoría surgió con Hobbes y Locke, simultáneamente con la primera y la segunda revolución inglesa, los primeros golpes con los cuales la burguesía conquistó para sí el poder político.<sup>221</sup>

La abstracción ideal de las relaciones sociales en relaciones de utilidad, que hacen los filósofos utilitaristas, es manifestación de la abstracción material de las relaciones materiales en el dinero y el comercio. El utilitarismo es la forma ideológica de consciencia del capitalismo puro que existía en

---

<sup>217</sup> MEMPC, 179-180

<sup>218</sup> MEIA, 223

<sup>219</sup> *Ibíd.*, 223-224

<sup>220</sup> *Ibíd.*, 225-228

<sup>221</sup> *Ibíd.*, 489

Inglaterra. “Con la división del trabajo, las actividades privadas del individuo redundan en beneficio común; la utilidad común de Bentham se reduce a la misma utilidad común que en general se hace valer en la competencia.”<sup>222</sup> Lo que Bentham hace, es justificar éticamente los postulados del comercio y la competencia. Justifica éticamente, les da derecho teórico a las relaciones sociales que se estaban presentando de hecho en su sociedad. “El contenido económico va convirtiendo poco a poco la teoría de la utilidad en una simple apología del orden existente, en la demostración de que, en las condiciones existentes, las relaciones actuales entre los individuos son las más beneficiosas de todas y las que más benefician a la comunidad.”<sup>223</sup> El utilitarismo es la forma ideológica en la que se justifican las relaciones sociales del capitalismo. La ética utilitarista es la justificación de la economía del orden existente, no es un *deber ser*, sino un *que bueno que es así ¿no?*

La filosofía del disfrute no ha sido nunca más que el lenguaje ingenioso empleado por ciertos círculos sociales que gozan del privilegio de disfrutar – Aún prescindiendo del hecho de que el modo y el contenido de su disfrute se hallan condicionados siempre por toda la contextura del resto de la sociedad y padecen de todas las contradicciones de ésta, esta filosofía se convirtió en una simple *frase* al pretender asumir un carácter general y proclamarse como la concepción de vida de la sociedad en su conjunto.

La filosofía hedonista en general es la manifestación ideológica de la condición social de las clases que tienen a su disposición el disfrute sin considerar las condiciones materiales de posibilidad de ese disfrute. Al intentar ser una generalidad pierde todo su valor, abstrae las condiciones materiales e ignora que no todas las clases sociales tienen este disfrute a su disposición.

El entrelazamiento del disfrute de los individuos, en todas las épocas, con las relaciones de clase y las condiciones de producción y de intercambio en que viven y que engendran aquellas relaciones; la limitación del disfrute anterior, situado fuera del contenido real de vida de todos los individuos y en contradicción con él; el entronque de toda filosofía del disfrute con el disfrute real que tiene ante sí, y la hipocresía de una filosofía así referida a todos los individuos sin distinción: todo esto, sólo podía descubrirse, naturalmente, a partir del momento en que fue posible entrar a criticar las condiciones de producción y de intercambio del mundo anterior; es decir, cuando la contradicción entre la burguesía y el proletariado había hecho brotar las concepciones comunistas y socialistas. Con lo cuál caía por tierra toda moral, tanto la moral del ascetismo como la del disfrute.<sup>224</sup>

Una vez que se analizan las condiciones de producción y de intercambio y se descubren las determinaciones materiales, las relaciones sociales materiales de producción, se revela que la ética no es más que un discurso hipócrita, frases vacías que describen las condiciones de quienes disponen del trabajo de los demás y pretenden fallidamente describir las condiciones de vida de los humanos en general. ¿Qué es lo que realmente significan los términos usados por el discurso Ético?

“Misión, destino, objetivo, ideal” son, para repetirlo en pocas palabras, o bien:

- 1) la representación de las tareas revolucionarias que tiene ante sí, materialmente hablando; una clase oprimida; o bien;
- 2) Simples frases idealistas, que pueden ser también la expresión consciente adecuada de las actividades de los individuos, que la división del trabajo convierte en negocios independientes, o bien,
- 3) La expresión consciente de la necesidad en que en todo momento se ven los individuos, clases o naciones de afirmar su posición por medio de una actividad muy determinada, o bien,
- 4) Las condiciones de existencia de la clase dominante, expresadas idealmente en las leyes, en la moral, etc. (y condicionadas a su vez, por el desarrollo anterior de la producción), a la que sus ideólogos dan teóricamente, con mayor o menor consciencia, su propia sustantividad y que en la consciencia de los individuos concretos de esta clase pueden representarse como misión, etc., y oponerse a los individuos de la clase dominada como norma de vida, bien como embellecimiento o consciencia de la dominación, bien como medio moral de ella. En este caso, como en todos, los ideólogos vuelven necesariamente las cosas del revés y ven en su ideología tanto la fuerza engendradora como el fin de todas relaciones sociales, cuando en realidad no son más que la

---

<sup>222</sup> *Ibíd.*, 494

<sup>223</sup> *Ibíd.*, 494-495

<sup>224</sup> *Ibíd.*, 495

expresión y el síntoma de estas.<sup>225</sup>

Estos términos son expresiones de actividades del hombre en tanto que sean, tarea revolucionaria, actividad actual, necesidad de afirmación o condiciones de existencia de la clase dominante. Las causas finales, en sentido aristotélico, no son verdaderas causas finales, son expresiones de actividades particulares. Las causas finales emanan con el lenguaje necesario para llevar a cabo actividades específicas. Son manifestación ideológica de las necesidades que surgen con la actividad en oposición de intereses.

Igualmente es el caso con la concepción de libertad. “En la imaginación, los individuos, bajo el poder de la burguesía, son, por tanto, más libres que antes, porque sus condiciones de vida son, para ellos, algo puramente fortuito; pero, en realidad, son, naturalmente menos libres, ya que se hallan supeditados a un poder material.”<sup>226</sup> En el capitalismo el hombre se encuentra supeditado a un poder material, a las relaciones de producción que se encuentran fuera de su control. Sin embargo esto se manifiesta en la ideología burguesa como más libertad, pues las condiciones eran fortuitas. La ideología burguesa define la libertad de manera negativa, como ausencia de impedimentos externos, implicando que éstos son impedimentos puestos voluntariamente por otras personas. La ideología burguesa no contempla los impedimentos puestos por las relaciones de producción, no entiende la enajenación.

Esta libertad negativa de la ideología capitalista es inaugurada con Hobbes. “Si se ve en el poder el fundamento del derecho, como lo hacen Hobbes, &c., tendremos que el derecho, la ley, &c., son solamente el signo, la manifestación de *otras* relaciones, sobre las que descansa el poder del Estado.”<sup>227</sup> Marx afirma que Hobbes se da cuenta que el Estado no es más que la manifestación de otra cosa, que no es algo fundado en sí mismo, como lo piensa Hegel, sino que se funda en ciertas relaciones. El Estado se funda en el poder, a Hobbes solo le faltó preguntarse en qué se funda el poder.

Los individuos que dominan bajo estas relaciones tienen, independientemente de que su poder deba construirse como *Estado*, que dar necesariamente a su voluntad condicionada por dichas determinadas relaciones, una expresión general como voluntad del Estado, como ley, expresión cuyo contenido está dado siempre por las relaciones de esta clase, como con la mayor claridad demuestran el derecho privado y el derecho penal.<sup>228</sup>

La ley es la expresión de una voluntad condicionada por relaciones determinadas, la ley es la manifestación de las relaciones materiales. Esta voluntad determinada se expresa como voluntad del Estado, como ley, mediante el lenguaje. Aún cuando los individuos de una clase dominen y expresen su voluntad como ley, no expresan su voluntad libre, no están expresando el producto de su arbitrio autoconsciente, sino que expresan las relaciones que los pusieron en la posición de dominación. “Y, lo mismo que el derecho, tampoco el delito, es decir, la lucha del individuo aislado contra las condiciones dominantes, brota del libre arbitrio.”<sup>229</sup> Esto es, no sólo los que dictan las leyes lo están haciendo determinados externamente, sino que los que las rompen también lo hacen por las determinaciones externas.

Y lo mismo ocurre con las clases dominadas, de cuya voluntad no depende la existencia de la ley del Estado.

Por ejemplo, mientras las fuerzas productivas no se hallen todavía lo suficientemente desarrolladas para hacer superflua la competencia y tengan, por tanto, que provocar constantemente ésta, las clases dominadas se propondrían lo imposible si tuvieran la “voluntad” de abolir la competencia y con ella el Estado y la ley.<sup>230</sup>

Las clases dominadas tampoco son libres, la ley no depende de ellos. No se proponen abolir la competencia, la cuál los oprime, pero ni si quiera pueden hacerlo, y no pueden eliminar el Estado y la ley. La competencia, la ley y el Estado, no son productos de la voluntad, no son ocurrencias humanas de individuos maquievélicos, son manifestaciones necesarias de las fuerzas productivas con un desarrollo

---

<sup>225</sup> *Ibíd.*, 475-476

<sup>226</sup> *Ibíd.*, 89

<sup>227</sup> *Ibíd.*, 386

<sup>228</sup> *Ibíd.*, 386-387

<sup>229</sup> *Ibíd.*, 387

<sup>230</sup> *Ibíd.*

particular.

Las implicaciones de esto son muy fuertes. Surgen de afirmaciones escondidas en un texto que no se publicó durante la vida de Marx y Engels, y que dentro del mismo texto se esconden en partes que ya nadie lee pues están dedicadas en su mayoría a criticar a filósofos que han quedado relegados a notas a pie en los libros de historia de la filosofía. Lo que están diciendo es que la revolución no puede brotar de la libertad humana, el cambio de las fuerzas productivas se tiene que dar de manera natural, esto es, independientemente de la voluntad.<sup>231</sup> La revolución en este momento es una imposibilidad, será una realidad hasta que las fuerzas productivas se desarrollen al grado de que las relaciones de opresión dejen de ser eficientes, se vuelvan superfluas. Lo que se esconde aquí es la crítica más fuerte hacia la ideología revolucionaria, y viene de Marx y de Engels. Si el contenido formal de la ideología puede ser producto del libre arbitrio de miembros de la clase opresora la ideología revolucionaria no es una necesidad material. Por otro lado, si el contenido material es una forma ideológica de consciencia que surge de las relaciones materiales, será ideología revolucionaria hasta que las relaciones sociales materiales revolucionarias surjan y se manifiesten de manera ideológica, esto quiere decir que llegará la revolución y la ideología le seguirá *post-festum*. Ambas posturas presentan problemas ante las concepciones hegemónicas de revolución, y al ser la revolución un concepto tan importante para el pensamiento de Marx, estos problemas deben ser analizados directamente.

## IDEOLOGÍA Y REVOLUCIÓN

La revolución parece ser el imperativo categórico de las posturas marxistas. El acercamiento a Marx y a Engels, cuando no es meramente académico, suele hacerse con el objetivo de catalizar una revolución. Si ésta era la intención de Marx, y si la intención fue realizada, la revolución debería deducirse inequívocamente de lo expuesto con anterioridad. En otras palabras, Marx nos debió haber presentado con las herramientas suficientes para entender de dónde surge la revolución.

Sin embargo, la respuesta a la pregunta “¿De dónde surge la revolución según Marx y Engels?”, no es unívoca. Parecen haber 2 maneras distintas de entender la revolución, las cuales llamaremos: la revolución por ideología y la revolución por condiciones materiales.

### **REVOLUCIÓN POR IDEOLOGÍA**

La concepción de revolución por ideología puede acotarse a la *Introducción para la crítica de la “Filosofía del Derecho de Hegel”* de Marx. Para ejemplificar esta revolución, Marx utiliza el caso de Lutero.

También desde el punto de vista histórico la emancipación teórica tiene una importancia específica práctica para Alemania. El pasado revolucionario de Alemania es justamente teórico: es la *Reforma*. [...] Lutero ha vencido la servidumbre fundada en la *devoción*, porque ha colocado en su puesto a la servidumbre fundada sobre la *convicción*. Ha infringido la fe en la autoridad, porque ha restaurado la autoridad de la fe. Ha transformado los clérigos en laicos, porque ha convertido los laicos en clérigos. Ha liberado al hombre de la religiosidad externa, porque ha recludo a religiosidad a la intimidad del hombre. Ha emancipado al cuerpo de las cadenas porque ha encadenado al sentimiento. [...] Y, si la transformación protestante de laicos alemanes en curas, emancipó a los papas laicos, a los príncipes junto a su cortejo, a los privilegiados y a los filisteos, la transformación filosófica de sectarios alemanes en hombres emancipará al *pueblo*.<sup>232</sup>

La reforma es un ejemplo de cómo la teoría llevó a la práctica, de cómo la crítica religiosa llevó a una revolución social. La reforma emancipó al Estado alemán del yugo de Roma al internalizar algo que era externo, la religión. Movié el yugo de la religión al Estado, emancipando de esta manera al Estado. Lo que seguiría sería emancipar al pueblo del estado alemán de la división estamental de la sociedad.

Para Marx un movimiento similar puede darse posteriormente. “Como entonces el *monje*, ahora el

---

<sup>231</sup> O por lo menos así se ha dado hasta ahora.

<sup>232</sup> MICFDH, 15-16

*filósofo* en cuyo cerebro se inicia la revolución.” Marx es la reencarnación de Lutero y como con él, la revolución comienza en la crítica a la religión. “La guerra contra la religión es, entonces, directamente, la lucha contra aquél mundo, cuyo aroma moral es la religión.”<sup>233</sup> Aquí la lucha de ideas es directamente una lucha contra el mundo cuyo aroma son las ideas. “La eliminación de la religión como *ilusoria* felicidad del pueblo, es la condición para su felicidad *real*. El estímulo para disipar las ilusiones de la propia condición, es el *impulso que ha de eliminar un estado que tiene necesidad de las ilusiones*.”<sup>234</sup> Para afectar a la realidad hay que afectar la ideología, la segunda es condición necesaria para la primera pues la búsqueda de la desenajenación es el estímulo para eliminar las condiciones materiales que la provocan.

La crítica ha deshojado las flores imaginarias de la cadena, no para que el hombre arrastre la cadena que no consuela más, que no está embellecida por la fantasía, sino para que arroje de sí esa esclavitud y recoja la flor viviente. La crítica de la religión desengaña al hombre, el cual piensa, obra, compone su ser real como hombre despojado de ilusiones, que ha abierto los ojos de la mente; que se mueve en torno de sí mismo y así en torno de su sol real.<sup>235</sup>

La crítica a la ideología revela la realidad, permite la lucha contra la enajenación. El hombre vive engañado y su condición de desengaño es la crítica teórica.

La tarea de la historia, por lo tanto, es establecer la verdad del acá, después que haya sido disipada la verdad del allá. Ante todo, el deber de la filosofía, que está al servicio de la historia, es el de desenmascarar la aniquilación de la persona humana en su aspecto profano, luego de haber sido desenmascarada la forma sagrada de la negación de la persona humana. La crítica del cielo se cambia así en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política.<sup>236</sup>

Aquí Marx expone un orden metodológico que va de arriba hacia abajo. Igual que en el movimiento de la fenomenología del espíritu, hay que empezar por lo más evidente e irse desenajenando poco a poco. El primer paso es criticar la religión desde el Estado, luego el Estado desde la sociedad civil, finalmente la sociedad civil desde la producción. “Ya, como decidida contraposición a la forma hasta ahora conocida de la *consciencia práctica alemana*, la crítica de la filosofía del derecho especulativo no va a terminar en sí misma, sino en un problema para cuya solución sólo hay un medio: la praxis”<sup>237</sup> La crítica filosófica se termina desarrollando en la praxis, y cuando es una crítica de la ideología actual esta praxis no puede ser más que la revolución.

El arma de la crítica no puede soportar evidentemente la crítica de las armas; la fuerza material debe ser superada por la fuerza material; pero también la teoría llega a ser fuerza material apenas se enseorea de las masas. La teoría es capaz de adueñarse de las masas apenas se muestra “ad hominem”, y se muestra “ad hominem” apenas se convierte en radical. Ser radical significa atacar las cuestiones de raíz. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana y, por lo tanto, de su energía práctica, es hacer que tome como punto de partida la cortante, positiva eliminación de la religión.<sup>238</sup>

La crítica no puede criticar a las armas, para superar la fuerza material se necesita fuerza material. La revolución tiene que hacerse por las armas, con praxis. Pero la praxis se logra desde la teoría cuando la teoría llega a las masas, para lo cual tiene que tomar como punto de partida la eliminación de la religión. Esto es lo que da a la crítica su energía práctica, y esto es lo que permite a las masas adueñarse de ella. Las masas pueden ser teóricas porque se dan cuenta que la teoría es radical y ataca a lo que las está oprimiendo.

Pero ser *radical* no es suficiente. “Las revoluciones tienen necesidad especialmente de un elemento receptivo, de una base material. La teoría en un pueblo alcanza a realizarse, en tanto en cuanto se trata de la realización de sus necesidades.”<sup>239</sup> La teoría se vuelve praxis cuando la teoría se refiere a la práctica, esto es, a

---

<sup>233</sup> *Ibíd.*, 8

<sup>234</sup> *Ibíd.*

<sup>235</sup> *Ibíd.* p. 8

<sup>236</sup> *Ibíd.*

<sup>237</sup> *Ibíd.*, 15

<sup>238</sup> *Ibíd.*

<sup>239</sup> *Ibíd.*, 16

las necesidades del pueblo. Pero esto no es suficiente. “No basta que el pensamiento impulse hacia la realización, la misma realidad debe acercarse al pensamiento.”<sup>240</sup> La sociedad debe ascender a la teoría, la sociedad debe desarrollarse materialmente para alcanzar a la teoría.

Esta concepción es muy empoderadora, parece ser la concepción ideal del filósofo revolucionario. Pero lamentablemente es la concepción revolucionaria del filósofo idealista. No parte de las relaciones sociales, no parte de las condiciones de vida para llegar a las condiciones ideales. Parte de la idea para llegar a las condiciones de vida, asume que se puede cambiar ideológicamente a la ideología. Parte de que se puede eliminar la religión, una ideología, de manera teórica primero para que pueda volverse práxica. Pero habíamos visto que la religión, y la ideología en general, surge por relaciones sociales materiales. La religión es una práctica social monopolio de una clase dominadora que reproduce formas ideológicas de consciencia que surgen de las relaciones de producción, para eliminarla se necesitarían eliminar los medios de producción intelectual que son su sustrato, o por lo menos quitárselos a quienes producen la religión. Para cambiarla sería necesario primero eliminar las condiciones materiales de las que emanan sus formas ideológicas de consciencia.

El problema de esta concepción es que no surge de aquello que habíamos visto sobre la ideología en Marx. Si hay algo como ideología revolucionaria tiene que funcionar de una manera distinta. La ideología revolucionaria es una ideología que va en contra del interés común, el de las relaciones sociales imperantes, y en contra del interés particular de las clases opresoras. La ideología revolucionaria tendría que estar compuesta de relaciones sociales cuyo origen no se explica.

#### *REVOLUCIÓN POR CONDICIONES MATERIALES*

La segunda concepción, la revolución por condiciones materiales, se basa en la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. “En una fase determinada de su desarrollo, las fuerzas productivas de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo cual no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en cuyo interior se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas, y se abre así una época de revolución social.”<sup>241</sup> La contradicción quiere decir que el desarrollo de las fuerzas productivas ha llegado a un punto en el que las relaciones de producción no pueden hacer buen uso de ellas y no permiten que sigan creciendo. La revolución surge de que la sociedad debe reorganizarse porque las necesidades de las fuerzas productivas no son satisfechas por las actuales relaciones de producción, o la manifestación jurídica de éstas en relaciones de propiedad. Esta contradicción o choque se manifiesta ideológicamente.

Cuanto más la forma normal de intercambio de la sociedad, y por tanto, las condiciones de la clase dominante se enfrentan al progreso de las fuerzas productivas; cuanto mayor es, por consiguiente, la discordia en el seno de la misma clase dominante y con la clase dominante, más se falsea, naturalmente, la consciencia que originalmente correspondía a esa forma de cambio, es decir, más va dejando de ser la consciencia que a ella le corresponde, más se degradan las anteriores ideas tradicionales de estas relaciones de intercambio, en las que los verdaderos intereses personales, etc., se expresaban como intereses generales, hasta convertirse en frases deliberadamente idealizadas, en una ilusión consciente, en una deliberada hipocresía.<sup>242</sup>

Lo que aquí se describe es un fenómeno en el que las fuerzas productivas cambian hasta llegar a un punto en el que presentan problemas con la forma de intercambio de la sociedad y las condiciones de clase dominante, esto es, las relaciones de producción. El choque entre las fuerzas productivas nuevas con las viejas relaciones de producción tiene una consecuencia en la consciencia de los individuos involucrados. Lo

---

<sup>240</sup> *Ibíd.*, 17

<sup>241</sup> MPCCEP, 113

<sup>242</sup> MEIA, 340-341

que vemos aquí es un cambio de consciencia. La consciencia se debilita porque las relaciones materiales se debilitan. La contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción se manifiesta en la forma ideológica de consciencia de hipocresía. El interés común, el interés de las relaciones de producción, se encuentra en peligro y lo que se expresa en un tipo de negación.

En el desarrollo de las fuerzas productivas, se llega a una fase en la que surgen fuerzas productivas y medios de intercambio que, bajo las relaciones existentes, sólo pueden ser fuente de males, que no son ya tales fuerzas de producción, sino más bien fuerzas de destrucción (maquinaria y dinero); y, lo que se halla íntimamente relacionado con ello, surge una clase condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas, que se ve expulsada de la sociedad y obligada a colocarse en la más resuelta contraposición a todas las demás clases; una clase que forma la mayoría de todos los miembros de la sociedad y de la que nace la consciencia de que es necesaria una revolución radical, la consciencia comunista, consciencia que, naturalmente, puede llegar a formarse también entre las otras clases, al contemplar la posición en que se halla colocada ésta;<sup>243</sup>

Acabamos de ver que el choque de nuevas fuerzas productivas con relaciones de producción anteriores produce una consciencia hipócrita, una consciencia autoconsciente de su propia debilidad. Ahora, el choque produce una clase oprimida, una clase cuyo interés particular está en contraposición a los intereses particulares de ambas clases. De esta clase oprimida surge una consciencia, la consciencia de que es necesaria una revolución. Esta consciencia además puede surgir en otras clases.

Hay varios problemas con esto. En primera instancia parece afirmar que no hay una clase oprimida sino hasta que las fuerzas productivas superan a las relaciones de producción. Esto implica que las ni las relaciones de producción ni las fuerzas productivas son opresoras por si mismas, sino que la opresión viene de la disparidad entre estas, que es un fenómeno accidental. ¿Tenemos que suponer que el trabajo enajenado se debe a que las fuerzas productivas no son compatibles con las relaciones de producción? Esta afirmación sería sumamente difícil de defender, Marx explica la enajenación y la explotación son parte de la lógica de las relaciones de producción, no son un producto accidental de éstas.

El segundo problema es el surgimiento de la consciencia sobre los intereses particulares de la clase oprimida. No hay manera de explicar este surgimiento de consciencia. En primera instancia, el modo como adquieren consciencia es la ideología, la ideología está monopolizada por las clases opresoras y sigue los intereses comunes surgidos de las relaciones de producción. No podemos asumir que por que existe una clase oprimida surgirá una consciencia de la misma opresión. El modo en el que funciona la ideología, la única consciencia que puede surgir desde las relaciones de opresión es una consciencia enajenada que justificará estas relaciones de opresión. Este párrafo se contradice con lo anterior, si es que va a surgir una ideología revolucionaria, no puede surgir por el simple hecho de que existan relaciones de opresión.

Una posibilidad del surgimiento de una ideología revolucionaria puede ser mediante el igualamiento material del proletariado. “Pero la industria, en su desarrollo, no sólo acrecienta el número de proletarios, sino que los concentra en masas considerables; su fuerza aumenta y adquieren mayor consciencia de la misma. Los intereses y las condiciones de existencia de los proletarios se igualan cada vez más a medida que la máquina va borrando las diferencias en el trabajo y reduce el salario, casi en todas partes, a un nivel igualmente bajo.”<sup>244</sup> En este caso tenemos la relación de producción opresora y una gran masa de individuos que pertenecen a la clase oprimida. La automatización causa que cada vez el trabajo de los proletarios se parezca más. La disminución general del salario hace que cada vez su salario se parezca más. Esta igualación material provoca una concientización de la identidad del proletariado, la igualación en las relaciones productivas se manifiesta ideológicamente como una consciencia de la identidad de clase. Sin embargo, esta consciencia no tiene por qué ser revolucionaria.

Marx afirma que como el proletariado es obligado a colocarse en contraposición con la clase

---

<sup>243</sup> *Ibíd.*, 81

<sup>244</sup> MEMPC, 164

dominante, se vuelve una clase revolucionaria. “La clase revolucionaria aparece de antemano, ya por el solo hecho de contraponerse a una *clase*, no como clase, sino como representante de toda la sociedad, como toda la masa de la sociedad, frente a la clase única, la clase dominante.”<sup>245</sup> La clase revolucionaria contradice, o se contrapone, a la clase dominante, y lo hace representando a todas las demás clases que no son dominantes. La aparición de la clase revolucionaria es la pretensión de imponer su interés particular de clase como el interés general, interés particular que se contradice con el interés general actual que es el interés particular de la clase dominante. “Y puede hacerlo así, porque en los comienzos su interés se armoniza realmente todavía más con el interés común de todas las demás clases no dominantes y, bajo la opresión de las relaciones existentes, no ha podido desarrollarse aún como el interés específico de una clase especial.”<sup>246</sup> Habíamos visto que el interés común es el interés de las relaciones dominantes, de las relaciones entre las que se encuentra dividido el trabajo. La única manera en la que haya interés común es que haya una división del trabajo entre las clases dominadas, lo que era verdad en la burguesía, pues estaba siendo dominada por la aristocracia pero a la vez dominaba al proletariado con el que existía en una relación productiva de división del trabajo. La burguesía, o más bien las relaciones de producción en las que se encontraba, tenía intereses comunes que podía poner como intereses generales para intentar derrocar a la aristocracia.

Podemos entender interés común de otro modo, como el interés particular de una clase. Es el sentido en el que Marx y Engels parecen usarlo cuando afirman:

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

Pero para hacer esto, una clase tendría de todos modos que tener control de los medios de producción intelectual. Esto quiere decir que para que una clase produzca una ideología revolucionaria tiene que estar en relaciones de producción que se opongan a aquellas hegemónicas y de las de las que emane una ideología revolucionaria. O que tome control de los medios de producción intelectual para que pueda producir una relación social ideológica que siga sus intereses, lo cuál no puede ser sino hasta que tome control de los medios de producción material.

No es suficiente que una clase se oponga a otra para que esta clase tenga una ideología revolucionaria. Lo necesario para una ideología revolucionaria son relaciones sociales revolucionarias y medios de producción intelectuales que estén a disposición de esas relaciones de producción revolucionarias.

### ***LOS PROBLEMAS DE LA REVOLUCIÓN***

Las explicaciones de la revolución son sumamente problemáticas. En los argumentos de la revolución por condiciones materiales surgen otros problemas. La consciencia de identidad del proletariado surge por la igualdad de relaciones materiales. Pero para que surja una consciencia que exija que cambien las relaciones materiales actuales, se necesita una ideología revolucionaria. El problema es cómo surge esta ideología revolucionaria.

Las relaciones sociales ideológicas no pueden surgir del proletariado, pues éste no tiene medios de producción intelectual y sólo pueden surgir en clases que tengan medios de producción intelectual. La ideología tampoco puede tener una forma ideológica de consciencia revolucionaria pues ésta sólo puede emanar *post-festum* como manifestación relaciones sociales ya existentes. “Cuando se habla de ideas que revolucionan toda una sociedad, se expresa solamente el hecho de que en el seno de la vieja sociedad se han formado los elementos de la nueva, y la disolución de las viejas ideas marcha a la par con la disolución de las

---

<sup>245</sup> *Ibíd.*, 52

<sup>246</sup> *Ibíd.*,

antiguas condiciones de vida.”<sup>247</sup> Es necesario que surjan los elementos de una nueva sociedad, que surjan nuevas condiciones de vida que revolucionen las actuales, para que de éstas nuevas condiciones emane una forma ideológica que las justifique. Marx y Engels afirman que “... para engendrar en masa, esta consciencia comunista como para llevar adelante la cosa misma, es necesaria una transformación en masa de los hombres, que sólo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una *revolución*.”<sup>248</sup> esto quiere decir que la revolución se da y luego se da la consciencia comunista, la revolución engendra la consciencia. “El trabajo filosófico no consiste en que el pensamiento se encarne en determinaciones políticas, sino en que las determinaciones políticas existentes se volatilicen en pensamientos abstractos.”<sup>249</sup> La ideología revolucionaria debería ser la encarnación *post-festum* de las determinaciones políticas revolucionarias existentes, la forma ideológica de consciencia de las relaciones sociales revolucionarias.

La forma ideológica de consciencia que exija que las relaciones actuales cambien sólo podría surgir después de que de hecho cambien estas relaciones, o como manifestación de relaciones que se les opongan. Antes de ello no hay relaciones de producción distintas en las que el proletariado esté involucrado y que puedan tener intereses comunes distintos a aquellos que en el capitalismo tengan la pretensión de ser intereses generales. Además, las relaciones sociales ideológicas sólo pueden surgir con medios de producción intelectual que no se encuentran al alcance de una clase oprimida.

## EL PROBLEMA DE LA IDEOLOGÍA

Es importante ahora destacar las distintas problemáticas que quedan sin resolver con el concepto de ideología.

El primer problema es si la ideología es una condición del ser humano, o una patología de las relaciones sociales existentes. En el caso de las relaciones sociales ideológicas, el hecho de que haya ideologías dominantes es patológico, es síntoma del monopolio de unas clases o individuos sobre los medios de producción intelectual. Sin embargo las ideologías en general no son un síntoma de las relaciones de dominación. En una sociedad donde no hubiera monopolio de los medios de producción ideológicos, surgirían relaciones sociales ideológicas a disposición de todos los individuos. En cuanto a las formas ideológicas de consciencia, ciertas ideologías manifiestan las relaciones sociales enajenadas, pero relaciones sociales no enajenadas tendrían también necesidades comunicativas y se manifestarían ideológicamente. Mientras haya relaciones sociales de seres hablantes habrá ideología, y cuando estas relaciones sean libres, la ideología será la manifestación de esta libertad. El que las ideologías existentes sean dominantes o enajenantes tendrá causas históricas y no ontológicas.

El segundo problema es establecer una definición fuerte de ideología, una definición que nos permita diferenciar entre aquello que puede ser considerado ideología y aquello que no. Marx y Engels no nos presentaron una definición y durante este trabajo sólo se pudieron manejar descripciones. La primera descripción a la que llegamos y de la que partimos era: *La ideología es una forma de interacción social bajo la cual los hombres como miembros de la sociedad adquirimos consciencia de nuestras condiciones materiales*. Esta descripción sugiere la pregunta ¿Todas las formas de interacción social bajo las cuales se adquiere consciencia son ideológicas? Sabemos que ejemplos de forma de interacción social son la jurídica, política, religiosa, filosófica y artísticas. Veamos qué determinaciones comparten.

En cuanto a que la ideología es una relación social, es producto de los juristas, políticos, sacerdotes, filósofos y artistas y no de los obreros, agricultores, ganaderos, pescadores, mineros &c. La distinción se encuentra en que lo que producen los primeros son relaciones sociales por medio de las cuales se adquiere

---

<sup>247</sup> *Ibíd.*, 174

<sup>248</sup> MEIA, 82

<sup>249</sup> MCFEH, 26

consciencia (leyes, universidades, estructuras políticas, rituales, obras de arte) y lo que producen los segundos son medios de vida. En cuanto a que la consciencia que se adquiere es una forma ideológica de consciencia, estas formas de relación social tienen la característica de manifestar otras relaciones sociales, en específico relaciones sociales de producción. Encontramos entonces una distinción entre relaciones sociales de producción y relaciones sociales de adquisición de consciencia. La propiedad privada es una forma ideológica de consciencia de la relación social de producción del trabajo enajenado. El Estado es la relación social de adquisición de consciencia, o el conjunto de las relaciones sociales de adquisición de consciencia, que pertenecen a la clase social dominante de la sociedad civil bajo la cuál se adquieren formas ideológicas de consciencia que corresponden al interés común de los modos de producción de la sociedad civil. La religión es la relación social de adquisición de consciencia bajo las cuales se adquieren las formas ideológicas de consciencia enajenadas en general. La filosofía alemana idealista manifiesta las relaciones sociales de producción donde Alemania se encontraba explotada y carente de poder, mientras que la filosofía utilitarista manifiesta las relaciones sociales de producción que se abstraen a una sola.

Cabe mencionar que se entiende a una filosofía no sólo como las ideas expresadas en los textos (la forma ideológica de consciencia), sino también como las relaciones sociales en las que estas ideas y estos textos están involucrados; las universidades, los congresos, las industrias editoriales. Pero esto trae a colación otro problema.

Marx quiere hablar de las ideas, pero los límites de su postura materialista no se lo permiten. Las ideas, sólo eran accesibles teóricamente, de un modo metafísico. Pero Marx no niega su existencia. La postura de la ideología como práctica social deja abierta la pregunta por la condición existencial de las ideas. Valiéndonos sólo de Marx y Engels, no podemos contestar sin dogmatizar demasiado o incurrir en posturas idealistas.

Problematicemos aún más ¿Cómo se relaciona la ideología con el fetichismo de la mercancía? El fetichismo de la mercancía es una relación entre hombres que parece una relación entre cosas, es un resultado de interacciones sociales y no el producto de un individuo. Por ello el fetichismo de la mercancía no se relaciona con las relaciones sociales ideológicas, pero es un fenómeno similar al de las formas ideológicas de consciencia. Lo interesante es que en este caso no hay una relación social intermedia entre la consciencia y la relación de producción. En el fetichismo de la mercancía la misma relación de producción, es el medio por el que el hombre toma consciencia de esta misma relación de producción. A su vez, en un modo particular, también puede tomar forma de relación social ideológica, en el caso específico de la economía clásica y neoclásica; las facultades de economía albergan las relaciones sociales por medio de las cuales los microeconomistas adquieren la consciencia de que el valor es una relación entre objetos (y que el dinero tiene la capacidad de valorizarse a sí mismo).

Otra relación en la que vale la pena reflexionar es en la relación entre ideología y el ser genérico del hombre. Vimos que el ser genérico del hombre es tener a la naturaleza como objeto de su actividad vital libre y consciente. Y vimos que esto entra en conflicto con el trabajo enajenado y con la división del trabajo. Esto implica que la actividad vital libre y consciente es aquella que no es enajenada. El ser genérico es el ser que no está enajenado, el ser que es consciente de su actividad de manera libre, porque su actividad se manifiesta ideológicamente en libertad. Su ideología no está enajenada porque su actividad vital no está enajenada, su actividad vital no está enajenada porque su ideología no está enajenada. A este círculo virtuoso se tendrá que llegar necesariamente de manera dialéctica, con relaciones de producción cada vez menos enajenadas que produzcan ideologías cada vez menos enajenadas.

En este capítulo hemos podido describir un concepto muy poderoso, sin embargo hay preguntas que parecen sobrepasar la capacidad de las herramientas disponibles. ¿Cómo determina un modo de producción a la ideología? ¿La ideología es unívoca? ¿Por qué la impotencia de los alemanes se manifestó en idealismo? ¿Por qué la abstracción de los ingleses se manifestó en utilitarismo? ¿Por qué el fetichismo de la mercancía es una relación entre cosas y no de cosas con entes espirituales u otras? ¿Por qué el trabajo enajenado se

manifiesta como propiedad privada y no de alguna otra manera? ¿Cómo es posible la crítica, el comunismo, el anarquismo? ¿Cómo son posibles Marx y Engels? ¿Cuál es la condición existencial de aquello a lo que llamamos idea? ¿Puede una ideología cambiar las relaciones de producción de las cuales es manifestación?

Para contestar estas preguntas necesitamos avanzar más allá de lo que nos proveyó el genio de Marx y de Engels, para tener una teoría materialista más robusta sobre la Ideología necesitamos valernos de otro arsenal conceptual; la epistemología evolucionista. El próximo capítulo será dedicado a exponer este arsenal y el tercer capítulo relacionará ambos marcos categoriales para crear una teoría más robusta de la ideología y tratará de responder a algunas de estas preguntas.

## CAPÍTULO II: INSTINTOS Y MEMES: SOBRE EPISTEMOLOGÍA EVOLUTIVA

*What is the most resilient parasite? Bacteria? A virus? An intestinal worm? An idea. Resilient... highly contagious. Once an idea has taken hold of the brain it's almost impossible to eradicate. An idea that is fully formed - fully understood - that sticks; right in there somewhere.*  
-Michael Cobb, *Inception*

En 1976 la teoría evolutiva sufre una revolución. La teoría de la evolución por selección natural inaugurada por Charles Darwin se une con la teoría de los genes de su contemporáneo Gregor Mendel y da origen al neodarwinismo mediante Robert Trivers y Richard Dawkins. Esta nueva explicación provee de nuevas herramientas conceptuales para entender y crear modelos que puedan esquematizar el surgimiento de cualidades genéticas en el entorno evolutivo, ideas que al aplicarse al funcionamiento de la mente humana han producido marcos conceptuales muy poderosos. Dos de estos marcos conceptuales son la concepción de ideas como agentes evolutivos, la memética, y la concepción de estructuras cerebrales que cumplen intereses evolutivos, la psicología evolutiva. En este capítulo se intentará explicar a cabalidad ambos marcos conceptuales que en su conjunto se llamará Epistemología Evolutiva.

Para ello me sustentaré en los más rigurosos defensores de la memética, Robert Aunger y Susan Blackmore, y tomaré elementos de la psicología evolutiva basándome principalmente en Steven Pinker y Robert Wright para tener un marco con el cual explicar qué determina la aptitud de un meme. La primera parte de este capítulo explicará lo que es un meme, cuál es su sustrato, lo que es un replicante, cómo existen los memes en nuestro cerebro y cómo se reproducen dentro de él. La segunda parte explicará cómo es que un meme puede atravesar el abismo intercerebral, cómo llega de un cerebro a otro, y las estructuras neuronales que le permiten hacer esto. La tercera parte explicará las condiciones cerebrales que determinan la aptitud que puede tener un meme para reproducirse, explicará cómo es que nuestros instintos sociales nos llevan a adoptar ciertos tipos de memes. La cuarta parte abordará la relación entre la cultura y la memética. La quinta parte funcionará a modo de conclusión como una reflexión para establecer el marco teórico con el cual nos acercaremos a los problemas de la ideología de Marx expuestos en el capítulo anterior.

### SELECCIÓN NATURAL Y GENES

Para acercarnos a un concepto de epistemología evolutiva debemos empezar por aclarar lo que tomamos como evolución. La teoría de la evolución no es algo nuevo; desde Anaximandro ha existido la concepción de que el ser humano es resultado de un proceso biológico. Anaximandro consideraba que los humanos habíamos descendido de peces, que veníamos del agua. Durante la época victoriana la noción de evolución se mantuvo de moda. Había una pluralidad de teorías para explicar el origen de las especies biológicas y entre ellas estaban las teorías evolutivas. Una de las más importantes fue la teoría lamarckiana, la cuál afirmaba que se heredaban características que se adquirían durante la vida del organismo por cuestiones del entorno de este organismo.<sup>250</sup>

La verdadera revolución llegó en la publicación de Darwin titulada *El origen de las especies*. Lo brillante de esta teoría reside en lo sencillo y evidente de los fundamentos con los que puede describir un enorme

---

<sup>250</sup> Jean Baptiste Lamarck publicó su teoría en *Recherches sur l'organisation des corps vivants* (1802), *Philosophie Zoologique* (1809) y *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres* (1815-1822)

espectro de fenómenos, que son 3 ideas que se unen: Variación, Lucha por la sobrevivencia y selección natural.

Darwin comienza su exposición hablando de variación, en casos no controversiales. En primera instancia en animales y plantas domesticados. “No case is on record of a variable being ceasing to be variable under cultivation. Our oldest cultivated plants, such as wheat, still often yield new varieties: our oldest domesticated animals are still capable of rapid improvement or modification”<sup>251</sup> Darwin refiere a lo que era evidente para la comunidad biológica de su tiempo, tanto a la creacionista como la evolucionista. La variación queda evidenciada fuera de cuestionamiento con los casos en las plantas cultivadas.

Esta variabilidad, también tiene la característica de heredarse. “Any variation which is not inherited is unimportant for us. But the number and diversity of inheritable deviations of structure, both those of light and those of considerable physiological importance is endless.”<sup>252</sup> Lo importante para Darwin, a diferencia de Lamarck, es que hay variaciones específicas que se heredan, esto es, variaciones que no se obtienen directamente del ambiente sino por un cambio interno. Por un lado la descendencia tiene características estructurales distintas de las de su progenitor y por el otro transmitirá sus características, incluidas las nuevas, a su propia descendencia.

El siguiente paso de Darwin es mostrar que esta variabilidad no sólo se da en las especies domesticadas, no sólo es un efecto del contacto humano con estas especies, sino que es algo que sucede normalmente en la naturaleza. Afirma que “No one supposes that all the individuals of the same species are cast in the very same mould. These individual differences are highly important for us, as they afford materials for natural selection to accumulate, in the same manner as man can accumulate in any given direction individual differences in his domesticated productions.”<sup>253</sup> Así, la variabilidad y heredabilidad de características son fenómenos naturales, fenómenos que ocurrieron en el mundo sin la intervención del hombre.

El siguiente concepto importante es el de la lucha por la sobrevivencia. “There is no exception to the rule that every organic being naturally increases at so high a rate, that if not destroyed, the earth would soon be covered by the progeny of a single pair.”<sup>254</sup> Si hubiera una sola especie o si los recursos de la tierra fueran infinitos, esto podría no presentar un problema. Sin embargo este empuje a cubrir toda la tierra por los progenitores es un igual empuje de todas las especies. Todas deben luchar con esta intención para ser la especie más exitosa. Y esta lucha necesariamente tiene vencedores y vencidos. El éxito de una especie para cubrir la tierra está determinado por el fracaso de las demás a hacer lo mismo. Ésta es la lucha por la sobrevivencia, que en Darwin todavía se da al nivel de la especie.

Darwin explica:

Can it, then, be thought improbable, seeing that variations useful to man have undoubtedly occurred, that other variations useful in some way to each being in the great and complex battle of life, should sometimes occur in the course of thousands of generations? If such do occur, can we doubt (remembering that many more individuals are born than can possibly survive) that individuals having any advantage, however slight, over others, would have the best chance of surviving and of procreating their kind? On the other hand, we may feel sure that any variation in the least degree injurious would be rigidly destroyed. This preservation of favourable variations and the rejection of injurious variations, I call Natural Selection. Variations neither useful nor injurious would not be affected by natural selection, and would be left a fluctuating element, as perhaps we see in the species called polymorphic.<sup>255</sup>

Este párrafo muestra la sencillez de la tercera idea de Darwin, que no es más que la unión de las dos anteriores. Si unimos la lucha por la sobrevivencia y la variabilidad heredada, tenemos en consideración que distintas progenies van a luchar entre sí por la sobrevivencia y aquellas que hayan tenido características

---

<sup>251</sup> DTOS, 8

<sup>252</sup> Ibid, 13

<sup>253</sup> Ibid, 37

<sup>254</sup> Ibid, 51

<sup>255</sup> Ibid., 63-64

heredables que ayuden a sobrevivencia van a tener más descendencia con esas mismas características y la especie con esas características proliferará sobre aquellas que no la tengan.

A partir de esta idea tan elegante y sencilla muchos quisieron desarrollar teorías sociales. Entre ellos Desmond Morris. Sin embargo, aunque Darwin había resuelto el misterio a nivel macro, al nivel de la especie, no había encontrado como es que esto funciona dentro de un mismo individuo. Para esto tuvieron que llegar Trivers y Dawkins, los neodarwineanos que llevaron la teoría de la selección natural al nivel de los genes.

Dawkins hace una exposición de su teoría del gen egoísta, que la selección natural ocurre al nivel genético, con una elegancia similar a la de Darwin. Comienza afirmando que antes de la sobrevivencia del más apto de Darwin, tenía que haber otra cosa, sobrevivencia de lo más estable. Afirma que "Darwin's 'survival of the fittest' is really a special case of a more general law of survival of the stable. The universe is populated by stable things. A stable thing is a collection of atoms that is permanent enough or common enough to deserve a name."<sup>256</sup> En primera instancia tenemos entonces que el criterio de selección es la estabilidad, moléculas o cosas conformadas de átomos que duran lo suficiente para que las podamos nombrar, como la molécula de agua. Es claro que el primer paso para sobrevivir es ser estable, durar.

Una instancia especial de estas moléculas estables es el segundo paso; la molécula replicante. "At some point a particularly remarkable molecule was formed by accident. We will call it the Replicator. It may not necessarily have been the biggest or the most complex molecule around, but it had the extraordinary property of being able to create copies of itself."<sup>257</sup> Su aparición era casi imposible en la vida de un hombre, pero en la tierra hubieron cientos de millones de años para que las moléculas se organizaran de cientos de millones de formas hasta que una de ellas fuera una molécula capaz de replicarse, esto es, de hacer copias de sí misma. Además, sólo fue necesario que esta molécula, el primer replicante, apareciera una vez para eventualmente dominar el mundo. Este replicante se copió muchas veces, y no siempre se replicó con copias exactas de sí misma. El replicante estaba sujeto a las mismas condiciones de variabilidad y lucha por la sobrevivencia de las que hablaba Darwin. Y de tales variaciones de moléculas replicantes apareció una que fue muy buena replicándose; el ácido desoxirribonucleico o ADN.

El ADN hace 2 cosas importantes. Primero es muy buena replicándose; cuando somos concebidos consistimos de una sola célula con una sola molécula de ADN y para cuando somos adultos se ha copiado tantas veces que consistimos de miles de billones de células, cada una con su copia de ADN. Lo segundo que hace el ADN es manipular el mundo. "It indirectly supervises the manufacture of a different kind of molecule – protein. [...] The coded message of the DNA, written in the four letter nucleotide alphabet is translated in a simple mechanical way into another alphabet. This is the alphabet of amino acids which spells out protein molecules."<sup>258</sup> Es mediante la creación de estas moléculas de proteínas que el ADN logra manipular el mundo. El ADN maneja a toda la célula con estas proteínas y crea complejas estructuras en las que consiste todo nuestro organismo.

Cabe aclarar que una molécula de ADN no es un gen. "A gene is defined as any portion of chromosomal material that potentially last for enough generations to serve as a unit of natural selection."<sup>259</sup> Esto es aplicar la sobrevivencia del más estable no a la molécula completa sino a partes de la molécula. Esto es importante porque en muchos casos, para seguirse replicando, el ADN se tiene que combinar con otra molécula de ADN, lo que conocemos como reproducción sexual. Los pedazos de la molécula que se mantienen estables a través de varias combinaciones son lo que llamamos genes. "This means that any one

---

<sup>256</sup> DTSG, 12

<sup>257</sup> *Ibid.*, 15

<sup>258</sup> *Ibid.*, 23

<sup>259</sup> *Ibid.*, 28

individual body is just a temporary vehicle for a short lived combination of genes.”<sup>260</sup> Nuestros cuerpos son temporales, mueren y se desvanecen. Los genes, determinaciones estructurales moleculares, sobreviven en los cuerpos de nuestros sucesores biológicos.

Los genes han poblado la tierra, estos replicantes moleculares han llenado este planeta con los vehículos que llamamos seres vivos. La teoría del gen egoísta afirma que a final de cuentas nuestros impulsos nos llevan a buscar la perpetuación de los genes. Si los genes tienen intereses son que los ayudemos a reproducirse, lo que logramos con nuestra descendencia. Sin embargo estos “intereses” pueden llegar a contraponerse a los intereses de otro replicante: los memes.

## ¿QUÉ SON LOS MEMES?

El concepto de meme, es una analogía con la replicación molecular de información que es el fundamento de la reproducción. “Just as genes propagate themselves in the gene pool by leaping from body to body via sperms or eggs, so memes propagate themselves in the meme pool by leaping from brain to brain via a process which, in the broad sense, can be called imitation.”<sup>261</sup> Al igual que el gen es un replicante molecular, el meme es uno mental. Esta descripción será el punto de partida tanto para Aunger como para Blackmore; el primero empezará de manera analítica, definiendo cada concepto individualmente, y la segunda de manera sintética describiendo como funciona en conjunto.

Aunger inicia analizando el concepto de meme y su fundamento; el concepto de replicante. “Richard Dawkins has given the name 'replicator' to any type of information with the characteristics required to form the foundation of an evolving system [...] their basic function is to pass on their structure largely intact through copying”<sup>262</sup> Aunger comienza afirmando que el replicante, en un primer acercamiento, se presenta como un tipo de información que pasa su estructura intacta mediante el copiado, pero busca ser más riguroso al respecto:

Generally conceived, replication is a relationship between a copy and some source exhibiting the following characteristics:

-*Causation*: The source must be causally involved in the production of the copy

-*Similarity*: The copy must be like the source in relevant aspects

-*Information transfer*: the process that generates the copy must obtain the information that makes the copy similar to its source from that same source, and

-*Duplication*: During the process, one entity must give rise to two (or more)<sup>263</sup>

El proceso de copiado, entonces, requiere de ciertas características para poderse llamar proceso de replicación. La primera característica es un involucramiento causal, la fuente debe estar involucrada en el proceso de copiado. El proceso debe transferir información copiada directamente de la fuente hacia la copia. Y debe haber duplicación; al final del proceso debe haber más replicantes de los que había a su inicio, de otro modo el proceso sólo perpetuaría una estructura informativa y no la multiplicaría.

Aunger describe distintos tipos de replicantes para poder entender a los memes de manera comparativa. Por un lado están los genes, información en moléculas de ADN que se replica mediante los organismos que crea, desde insectos hasta seres humanos. También están los virus de computadora, información en discos duros que se replican mediante internet y distintos dispositivos periféricos, memorias flash, discos, &c. Un tercer ejemplo que pone Aunger son los priones, información en proteínas que se transfiere a otras proteínas mediante el contacto de manera infecciosa causando enfermedades como el síndrome de las vacas locas.

Los memes son otro tipo de replicante, y como los replicantes anteriores, son replicantes de

---

<sup>260</sup> *Ibid.*, 25

<sup>261</sup> *Ibid.*, 192

<sup>262</sup> ATEM, 72-73

<sup>263</sup> *Ibid.*, 73-74

información, en este caso, información mental. Podría decirse que son ideas que se replican pero antes de caer en el idealismo Aunger sostiene que “ideas are not immaterial”<sup>264</sup>. Las ideas son materiales, tienen una naturaleza física. “Information is a measure associated with a *quality* of matter. It may not be matter itself, but information is still a physical quality.”<sup>265</sup> La información es una característica de la materia, una disposición particular de ésta. “Information may take a variety of forms, but it always manifests itself in some physical structure”<sup>266</sup>. Así, cuando estamos hablando de ideas, información mental, estamos hablando, no de un ente que existe en un plano de existencia superior, sino de formas de disposición o de características de la materia.

De este modo Aunger puede formular una definición fisicalista del proceso de replicación. “[Information replication] occurs when the transfer of structural constraints from one molecule to another results in the duplication of the original configuration”<sup>267</sup> Esto es, la replicación es una transferencia de determinaciones estructurales entre moléculas (o estructuras supramoleculares) que resulta en las determinaciones existiendo una mayor cantidad de veces en distintas estructuras. La replicación de ideas sería entonces el proceso de transferencia de determinaciones estructurales mentales que resulta en una mayor cantidad de instancias de la estructura mental original.

Veamos ahora cuál es la información que se replica involucrada en lo que se llamará meme. Aunger define los recuerdos como “any information that persists over time in the brain, even if it is the stored value of some variable internally generated by a solipsistic brain”<sup>268</sup>. La memoria humana, que está constituida de recuerdos, es un cúmulo de información que persiste en el cerebro. Para Aunger un recuerdo puede ser desde la cosa más significativa, como el olor del mole que preparaba la abuela, hasta el más pequeño pedazo de información, demasiado simple para ser descrito lingüísticamente. Dentro de estos recuerdos Aunger afirma que “Memes, then, are just a class of memories that can copy themselves”<sup>269</sup>. En otras palabras, los memes son recuerdos que tienen la capacidad de replicarse.

Aunger hace una explicación profunda de lo que entiende por esto, y para que no sea confundido con otras concepciones de los memes acuña el término neuromeme, éste es “*A configuration in one node of a neuronal network that is able to induce the replication of its state in other nodes*”<sup>270</sup>. Aunger abandona el ambiguo término de recuerdo por el de configuración en un nodo. El cerebro, al ser una red de neuronas, está constituido estructuralmente de nodos. “A “node” can be, at minimum, a single neuron or even a single synapse. However, a node may also be an ensemble of neurons in some cases: a set of linked cells that settles on the same state while causing another set to do likewise”<sup>271</sup>. El nodo está definido estructuralmente, esto es, su identidad es estructural. Para que un nodo sea igual a sí mismo, o se pueda afirmar que un nodo haya sido copiado deben ser iguales estructuralmente. Afirma Aunger que para esto “What must be similar is not just the immediate, proximate output from the agents own action but also the downstream of consequences, due to the agent's similar connections into a larger context”<sup>272</sup>. Esto quiere decir que lo que hace a un nodo ser un nodo es el papel que juega dentro de la red neuronal; las consecuencias que tiene sobre el contexto en general. “A configuration is defined by those factors that determine a node's propensity to fire”<sup>273</sup>. El neuromeme es entonces la determinación estructural que tiene

---

<sup>264</sup> *Ibid.*, 139

<sup>265</sup> *Ibid.*

<sup>266</sup> *Ibid.*, 145

<sup>267</sup> *Ibid.*, 150

<sup>268</sup> *Ibid.*, 194

<sup>269</sup> *Ibid.*

<sup>270</sup> *Ibid.*, 197

<sup>271</sup> *Ibid.*

<sup>272</sup> *Ibid.*, 155

<sup>273</sup> *Ibid.*, 197

un nodo neuronal para dispararse, determinación estructural que además se multiplica al transferirse a otros nodos neuronales.

Cabe preguntarse de dónde salen esas determinaciones estructurales, esto es, en dónde se originan los memes. “Memes (...) can therefore be said to arise when changes in brain states are affected without recourse to DNA.”<sup>274</sup> Los memes surgen con cambios cerebrales que no son producidos por ADN. Estos cambios pueden ser de distintos tipos; el uso de nuevas neuronas que han surgido en el cerebro, nuevas conexiones entre neuronas existentes o cambios en la fuerza de conexiones ya existentes<sup>275</sup>. Estos cambios sólo generarán memes si el nuevo estado neuronal creado tiene la capacidad de replicarse. Su origen entonces se puede deber a memes dentro del mismo cerebro que se están replicando (como resultado de la replicación), a estímulos ordinarios recibidos por el cerebro desde el exterior o funcionamiento endógeno que accidentalmente producen una configuración neuronal replicante, a interacción entre distintos memes, o, como veremos más adelante, a memes en otros cerebros.

La pregunta ahora surge acerca del significado de los memes, de su existencia en nuestra consciencia. “From a neuromemetic point of view, memes don't represent anything! Memes don't mean, they just are. Memes are states of being.”<sup>276</sup> El punto de vista neuromemético no considera a los memes como los contenidos de ideas, como representaciones o intenciones, no son más que determinaciones estructurales neuronales que se replican, esto es, la forma de las ideas. “There can be no replication of representation. What *can* be replicated are physical structures.”<sup>277</sup> Un meme es demasiado simple para considerarse una representación en la consciencia.

If memes can represent only primitive distinctions about the world, then it becomes necessary to add a number of them together to make up a proper concept. Mental representations would then be composed of many memes. Current psychological theories about the nature of concepts suggest that concepts are heterogeneous complexes made up of more primitive cognitive bits and pieces.<sup>278</sup>

Los conceptos están compuestos de memes, son un conjunto determinado de memes. Como un conjunto de determinaciones estructurales neuronales es a la vez una determinación estructural, algunos conceptos, representaciones e ideas pueden ser memes compuestos de más memes (en el caso en el que se puedan replicar). Por ello algunos conceptos podrían estar sujetos a las mismas características de los memes; replicación, comunicación, &c.

Para Aunger los memes son una cosa más simple, más básica de lo que son para Blackmore. Sin embargo podemos considerar a los memes de Blackmore como conjuntos de memes de Aunger, y consecuencias de éstos. De este modo tomaré una postura relativamente intermedia. Cuando se hable de memes se hará en tanto a estas determinaciones estructurales nodales, como a los conjuntos de tales determinaciones. Con este punto de vista el meme podrá ser tanto la determinación estructural nodal que experimentamos como una representación, como las partes estructurales que la componen. Un meme será tanto una idea (las determinaciones neuronales de las que tenemos experiencia) como una sub-idea (los memes que componen una idea), que además se replica.

Detengámonos un momento y demos la vuelta a ver otra concepción de lo que son los memes. Susan Blackmore tendrá otra postura sobre los memes que podría ser de ayuda. Ciertas determinaciones externas de los memes son compartidas entre Blackmore y Aunger y a pesar de que manejen definiciones distintas, la funcionalidad externa de los memes de Blackmore podría ser de utilidad. Afirma:

Usaré el término <<meme>> indiscriminadamente tanto para referirme a información memética en cualquiera

---

<sup>274</sup> *Ibíd.*, 189

<sup>275</sup> *Ibíd.*, 189-190

<sup>276</sup> ATEM, 221

<sup>277</sup> *Ibíd.*

<sup>278</sup> *Ibíd.*, 223

de sus múltiples facetas, con inclusión de ideas, estructuras cerebrales que propician tales ideas, conductas producidas por dichas estructuras cerebrales y sus versiones en libros, recetas, mapas y partituras. Se considerará meme toda información susceptible de ser copiada por un procedimiento que, a grandes rasgos, se pueda denominar <<imitación>><sup>279</sup>

Aunger critica esta postura, donde el fundamento de la reproducción memética es la información, y describe varios problemas con esta definición (aparte del problema obvio de usar una forma adjetivada del mismo sustantivo que se trata de definir en la propia definición). El primer problema es la ambigüedad del concepto de “imitación”, el cuál implica ciertas condiciones epistémicas que son difíciles de esquematizar, por lo que lo hace una herramienta muy difícil de utilizar. El segundo problema es la implicación de que los memes pueden existir en distintos substratos: si un meme puede ser indiscriminadamente una idea, un comportamiento o un tipo de escritura, entonces no puede ser un replicante. El decir que una idea se copia en un libro funciona metafóricamente, sin embargo, no hay ninguna verdadera similitud entre la palabra escrita y una idea. No se puede afirmar que cuando se escribe una idea se ha copiado de la mente al papel porque, porque la estructura de las neuronas y la estructura de la tinta en el papel no se parecen en nada.

Pero dejemos esta accidentada definición y busquemos alguna manera que las ideas de Blackmore nos sean de utilidad. “Los memes son instrucciones para efectuar conductas ubicadas en el cerebro (o en otros objetos) que se transmiten por imitación.”<sup>280</sup> Si tomamos en cuenta que estas instrucciones son información, y que una consecuencia de la duplicación de la información neuronal será la duplicación de conductas, lo cuál se reflejará como imitación, la concepción de Blackmore no es inconmensurable con la de Aunger. De este modo, tomaré algunas de las cosas que Blackmore considera memes como consecuencias de memes. También tomaré ciertas herramientas discursivas que facilitan el entendimiento del proceso memético, como hablar de los memes como agentes intencionales. Blackmore afirma que “Los memes no disponen de intenciones conscientes y ni siquiera se esfuerzan por hacer nada. Son simplemente y por definición, capaces de ser copiados y toda su intencionalidad y su aparente esfuerzo emanan de este hecho.”<sup>281</sup> Aquí Blackmore está tomando la postura intencional que define Daniel Dennet la cuál “...consists of treating the object whose behaviour you want to predict as a rational agent with beliefs and desires and other mental stages exhibiting what Brentano and others call *intentionality*.”<sup>282</sup> Los objetos cuyo comportamiento queremos predecir son los memes, al tomar la postura intencional se les asignarán intenciones, creencias y deseos, lo que nos permitirá visualizar de manera más sencilla cómo se reproducen.

Cabe detenerse a hablar de intencionalidad.

Al decir que los memes <<son egoístas>>, que <<no les importa>> algo, que <<se reproducen cuando encuentran la ocasión>>, estamos en realidad queriendo decir que los memes supervivientes son aquellos que se copian y se propagan y que los que no lo hacen, desaparecen. Ésta es la intención cuando se dice que <<quieren>> reproducirse, que <<quieren>> que los perpetuemos y que <<no les importa>> su efecto sobre nosotros o sobre nuestros genes.<sup>283</sup>

Asignarle intencionalidad, a agentes que no tienen consciencia es algo común en las explicaciones de procesos evolutivos. Cuando se afirma que está en los intereses de un gen reproducirse se quiere decir que los genes que se reproducen son más abundantes. Lo mismo sucede con los memes. Un meme no *quiere* realmente tener copias de sí mismo en varias partes del cerebro o en varios cerebros, pero los memes más abundantes son los que han logrado esto. Cuando aquí se hable de que un agente evolutivo sea exitoso se quiere decir que éste será más abundante. Cuando se hable de los intereses de un meme, de un gen, o de un organismo, lo que realmente se está diciendo es que tales condiciones harán que el respectivo agente

---

<sup>279</sup> BLMM, 109

<sup>280</sup> *Ibid.*, 48

<sup>281</sup> *Ibid.*, 230

<sup>282</sup> DTIS, 15

<sup>283</sup> BLMM, 35

evolutivo sea más abundante. Cuando se habla de que hay intenciones contrapuestas quiere decir que las condiciones pueden favorecer a la abundancia de un agente o de otro, de manera mutuamente excluyente, según como se desenvuelvan éstos. Cuando se habla de presión evolutiva para algún comportamiento, quiere decir que los agentes que adquieran ese comportamiento tendrán descendencia más abundante y los que no, pueden llegar a desaparecer. Así parece que los memes quieren sobrevivir, pues aquellos que perdurarán serán los que tengan las características que les permitan hacerlo. Y cuando Blackmore o Auger dicen que a los genes no les importa su efecto sobre nosotros se refieren a que su abundancia no es dependiente de nuestro bienestar.

De esta postura surge la consideración de los memes como parásitos. Auger afirma que “Memetics argues that, as parasites, beliefs will be virulent to the extent that they can replicate independently of their effects on hosts.”<sup>284</sup> Cuando los memes se reproducen a costa de sus anfitriones, esto es, cuando los intereses reproductivos de los memes van en contra de los intereses reproductivos de los anfitriones, diremos que son memes parásitos.

## COMUNICACIÓN Y REPLICACIÓN MEMÉTICA

Al tomar la postura de que los memes son únicamente determinaciones estructurales neuronales, surge el problema de cómo es que estas estructuras pueden copiarse entre cerebros, cómo es que se da la replicación memética intercerebral. En un primer nivel, los memes se replican dentro de un cerebro copiando las determinaciones estructurales de un nodo a otro. Esto se hace mediante las cargas eléctricas que genera un nodo y altera a otro, esto es, las conexiones neuronales o la fuerza de estas conexiones neuronales. El segundo nivel de replicación, y lo que los hace útiles a esta investigación, es la replicación intercerebral, proceso que se logra mediante la comunicación.

Las señales son el medio por el que los memes se comunican, atraviesan la barrera cerebral. Para Auger estas señales no son memes, como lo eran para Blackmore. “Instead they are what I will call “instigators.” The arrival of a signal in a brain brings an influx of energy and information, sparking the crucial change in the local conditions that causes a replication reaction to begin.”<sup>285</sup> Como la identidad memética requiere de una identidad de sustrato, aquellos efectos meméticos que no sean determinaciones neuronales no pueden ser memes. La concepción de señales como instigadores marca una diferencia entre el meme y el medio de comunicación, agrega una mediación al proceso de replicación.

The signal may do the job of a catalyst, speeding up the sequence of events, or act like a matchmaker by bringing the relevant parties to the replication reaction together (and thus facilitating proceedings). But these are secondary to the primary role of getting a *particular kind* of reaction going in the first place [...] Signals migrate through the macroenvironment to a novel host (gaining contact through some sensory organ) and are translated back into neural impulses. Once within the brain, they are passed through neural connections to a location where they give birth to a new meme by stimulating a node in the new network, leaving it in a memetic state.<sup>286</sup>

El segundo meme, el meme replicado, no aparece sino hasta que la línea causal de eventos llega al cerebro del nuevo anfitrión. El meme tratará de provocar que el primer anfitrión cambie al medio ambiente de tal modo que este cambio catalice la aparición de su copia. “If signals are instigators, then replication also doesn't need to involve construction, just *conversion* [...] All the signal need do once it enters the new host is to make the conditions there favorable for a particular kind of conversion to take place.”<sup>287</sup> Esto posibilita que la señal no tiene que tener toda la información que tiene el meme, sino sólo la suficiente para

---

<sup>284</sup> *Ibid.*, 229

<sup>285</sup> ATEM, 240

<sup>286</sup> *Ibid.*, 241

<sup>287</sup> *Ibid.*, 242

instigar la aparición. El proceso de replicación intercerebral logra su cometido con la cantidad mínima de información necesaria. “The signal need not transfer memetic information from the source to receiving brains [...] it is only necessary that the signal contain information that guarantees that the correct nodal state is the outcome of the reaction process.”<sup>288</sup> La replicación no comienza desde cero, el cerebro receptor tiene mucha información que será utilizada por el meme para replicarse.

Ejemplos de esto abundan en la comunicación humana. Para que un agente cause un comportamiento en otro agente, no necesita comunicar toda la información necesaria para el comportamiento, sólo necesita instigar al segundo agente para que junto la información que éste ya tiene se produzca el comportamiento. Un semáforo, por ejemplo, comunica la necesidad a un conductor de detenerse o iniciar la marcha. El semáforo no comunica toda la información que el conductor necesita para hacer esto, no tiene información sobre como manejar un automóvil, o de como mover las articulaciones para manejarlo. La señal del semáforo, una luz verde, es un instigador, junto con la información que el conductor ya tiene provoca un estado neuronal específico.

La información implícita es crucial para este proceso de replicación. Aunger afirma que “This is just what signals do as instigators of replication reactions: pass information along from the source. So the fact that cultural knowledge is inferred, based on the content of signals, does not exclude it for the category of replication events.”<sup>289</sup> Si el conocimiento cultural es memético entonces los memes son codependientes para su replicación. No sólo hay memes constituidos de otros memes sino que además requieren de más para poderse copiar entre cerebros.

A partir de esto Aunger empieza a formular una teoría sobre la comunicación. Comenzando con los mensajes afirma que “What is actually present in the message is but a mere fraction of what can be inferred from that message by its recipient (messages don't equal meaning; they are intrinsically something less.)”<sup>290</sup> Un mensaje debe existir dentro de un contexto de significados, y se vale de éste para cumplir su objetivo. El significado se obtiene mediante una inferencia a partir del mensaje y del contexto cultural. De ahí Aunger determina que “communication, generally speaking, is a process in which messages (typically translated into signals) are produced and then consumed.”<sup>291</sup>

Para sostener esta postura Aunger se vale de la psicología evolutiva. “Evolutionary psychology suggests there are heavy-duty regularizing structures in human brains. These structures ensure that inferences take a certain form, given a particular kind of stimulus.”<sup>292</sup> La psicología evolutiva toma la postura de que hay estructuras mentales genéticamente determinadas. Afirma que hay meta-estructuras mentales que nos permiten hacer ciertas inferencias con un gran grado de precisión. “Since they are evolved, presumably all people share these mental structures-what evolutionary psychologists prefer to call “modules”.”<sup>293</sup>

### *ESTRUCTURAS NEURONALES*

Cabe entonces detenerse a entender mejor esta modularidad del cerebro, estas meta-estructuras mentales que propone la psicología evolutiva. Para ello me valdré de la propuesta que hace Pinker, quien, parte de un análisis del cerebro en niveles. “These levels include its function (what it accomplishes in an ultimate, evolutionary sense); its real-time operation (how it works proximately, from moment to moment); how it is implemented in neural tissue; how it develops in the individual; and how it evolved in the species”<sup>294</sup> Esto es, función, operación, implementación, desarrollo y evolución.<sup>295</sup> Los módulos se

---

<sup>288</sup> *Ibid.*

<sup>289</sup> *Ibid.*, 251

<sup>290</sup> *Ibid.*, 247

<sup>291</sup> *Ibid.*, 256

<sup>292</sup> *Ibid.*, 248

<sup>293</sup> *Ibid.*

<sup>294</sup> PTBS, 70

entienden principalmente en el nivel de operación con justificaciones desde el nivel de la función y de la implementación.

En primer término Pinker afirma una de las funciones generales del cerebro. “Our perceptual systems are designed to register aspects of the external world that were important to our survival, like the sizes, shapes, and materials of objects.”<sup>296</sup> El cerebro busca obtener datos sobre el mundo que serán pertinentes a nuestra supervivencia, lo cual logra con una variedad de mecanismos. “[The brain] works as if it were reasoning backwards from the retinal image to hypotheses about reality, using geometry, optics, probability theory, and assumptions about the world.”<sup>297</sup> Estos mecanismos son lo que Aunger llama módulos y Pinker llama facultades.

Los módulos o facultades propuestos por Pinker son los siguientes<sup>298</sup>.

- Un módulo de física que nos ayuda a entender el funcionamiento físico del mundo: movimiento, peso, objeto, espacio, tiempo, inercia. Una especie de física intuitiva que se parece más a la de Aristóteles que a la de Newton.
- Un módulo de biología intuitiva que sirve para entender el mundo natural, mediante el cuál entendemos que hay cosas vivas y que tienen una naturaleza (también en el sentido aristotélico de esencia), que nos permite saber que aunque le pongamos rayas a un caballo esto no lo convierte en cebra, pues ésta tiene una esencia que la hace ser lo que es.
- Un módulo de ingeniería intuitiva que nos permite entender las herramientas, cómo hacerlas y cómo usarlas; una ingeniería intuitiva. Este módulo nos da la postura de diseño de Dennet<sup>299</sup>, entender ciertas cosas hechas con un propósito, sin importar si en efecto tienen un propósito, y descubrir cuál es (las sillas son para sentarse y las puertas para salir).
- Un módulo de psicología intuitiva. Este módulo sirve para entender a la gente y es mediante el cuál tomamos la postura intencional, asignamos intenciones, deseos y creencias tales que estos son las causas inmediatas de su comportamiento.
- Un módulo de sentido del espacio geográfico que nos sirve para navegar el mundo y ubicar las cosas. Esta facultad hace redes de mapas mentales y utiliza puntos de referencia para ubicar al cuerpo en estos mapas mentales.
- Un módulo numérico para pensar en cantidades. Es un módulo que registra cantidades pequeñas y puede comparar cantidades más grandes.
- Un módulo probabilístico para calcular factibilidad de que ocurran ciertos eventos. Calcula frecuencias relativas de eventos, compara cantidad de ocurrencias de unos eventos con otros.
- Un módulo de economía intuitiva para cambiar bienes y favores. Se basa en el concepto de intercambio recíproco en el que un agente le otorga un beneficio a otro y por ello tiene derecho a un beneficio equivalente.
- Un módulo de base de datos con lógica. Este módulo se utiliza para inferir nuevas ideas a partir de viejas. Se basa en nociones relacionadas en una red mental que pueden ser recombinadas con operadores lógicos y causales como conjunción, disyunción, negación, cuantificador existencial, cuantificador universal, implicación necesaria, implicación posible, y causa.
- Un módulo lingüístico, que se usa para compartir ideas de nuestra lógica mental. Se basa en un

---

<sup>295</sup> Cabe destacar que el nivel de implementación es el que se encuentra, comparativamente hablando, en su fase más primitiva, y a la vez es el nivel más complicado y más comprobable científicamente en un futuro. Al igual que Aunger, Pinker todavía lo maneja especulativamente dado el conocimiento disponible y su relación con los demás niveles.

<sup>296</sup> *Ibid.*, 199

<sup>297</sup> *Ibid.*, 199-200

<sup>298</sup> *Ibid.*, 220-221

<sup>299</sup> Cfr. DTIS, 16-17

diccionario mental de palabras memorizadas (lexemas) y una gramática mental de reglas cominatuas. Las reglas organizan vocales y consonantes para formar palabras, palabras para formar palabras más grandes y frases, frases para formar oraciones de tal modo que se pueda sacar significado de las oraciones a partir del significado de las partes y de cómo es que éstas están ordenadas.

La existencia de estos módulos explica ciertas características de la mente humana. El que haya un módulo lingüístico no sólo está comprobado neuronalmente (el módulo está compuesto por el área de broka), también explica cómo es que sin que se nos tenga que enseñar activamente, prácticamente todos los seres humanos aprendemos a manejar los complejíssimos algoritmos involucrados en las miles de lenguas humanas sin que tengamos que esforzarnos mientras que operaciones tan sencillas como divisiones con números de 3 dígitos nos cuestan mucho trabajo y atención. Es evidente que al cerebro se le facilita mucho más predecir el comportamiento de una pelota que entender la superimposición de los estados cuánticos.<sup>300</sup>

El cerebro humano es muy bueno en hacer ciertas cosas y se ha especializado en procesar estímulos específicos. “The poverty of the stimulus can be compensated for by a richness in the response.”<sup>301</sup> Un módulo específico podrá compensar que un estímulo sea vago. Los módulos proveen el contexto para que un estímulo adquiera significado. Esto provee a los memes de poderosas herramientas. “The representation that winds up being constructed in the mind of the receiver will be very much the same as that which produced the signal in the first place, because the same manipulations are being undone at the receiving end as were done in the sender’s mind to originally construct the signal”<sup>302</sup> Estas facultades entonces se encargan de que con la menor cantidad de información de los mensajes, se cause el efecto mental “deseado” de la manera más fiel posible. Como ambos cerebros tienen estructuras previas muy similares, el mensaje se va a decodificar por la misma estructura que lo codificó y esto estimulará una transferencia fidedigna. Un meme que hace uso del módulo de biología intuitiva, podrá hacer uso del mismo módulo existente en otro cerebro para poder copiarse en él. La comunicación sólo tiene que instigar al módulo a configurar ciertos nodos de un modo que está estructurado para hacerlo.

Un ejemplo puede ser el del meme del uso de un artefacto. Ambos cerebros tienen la meta-estructura de la ingeniería intuitiva, se valen de las nociones de lo que son las herramientas como objetos con propósito. El cerebro receptor entonces espera ciertos datos, las características físicas del artefacto (las cuales a su vez hacen uso de la facultad de física intuitiva), y su relación con el propósito del objeto. Por lo que un mensaje tan simple como “pícales con el lado punteagudo” puede reproducir en el receptor el meme del uso de una lanza.

Esto también explica cómo es que hay ciertos memes más fáciles de reproducir que otros. Mientras que es muy fácil explicarle a alguien que cierto chico tiene intenciones amorosas con cierta chica, pues nuestro módulo social entiende perfectamente este tipo de cosas, el módulo de física intuitiva no tiene nociones como “ondas que son partículas” o “funciones de ondas” o de la teoría de la incertidumbre, lo cuál dificulta mucho su replicación intercerebral y provoca que los memes de la física cuántica sean monopolio de unos pocos que requieren años de educación institucionalizada para obtenerlos.

Pinker habla de otras facultades, no sólo cognitivas sino también emocionales. “The mind also has components for which it is hard to tell where cognition leaves off and emotion begins. These include a system for assessing danger, coupled with the emotion called fear, a system for assessing contamination, coupled with the emotion called disgust, and a moral sense, which is complex enough to deserve a chapter

---

<sup>300</sup> Como ingeniero en sistemas puedo aseverar que es mucho más sencillo escribir un algoritmo que pueda jugar ajedrez a uno que pueda entender un chiste.

<sup>301</sup> ATEM, 248

<sup>302</sup> *Ibid.* 248

of its own.”<sup>303</sup> Esto se traduciría en módulos especiales para entender las cosas peligrosas, contaminantes, y morales en general, que facilitan la transmisión de memes con esas funciones y que serán vistas con detalle más adelante.

### *COMUNICACIÓN MEMÉTICA INTERCEREBRAL*

Vistas estas estructuras veamos la teoría que Aunger enuncia sobre la comunicación. “The theory holds that communication is a specialized behavior involving the broadcast of information”<sup>304</sup> Esta teoría se aleja de la tradicional al afirmar que no hay una relación recíproca entre emisor y receptor. Comienza con un emisor emitiendo información en más de una dirección simultáneamente. Esta teoría, Afirma Aunger explícitamente, “[...] doesn't assume the sender and receiver intend to cooperate when they begin to exchange information”<sup>305</sup>. Asume que en el acto comunicativo existen distintas intencionalidades de parte de los agentes, que pueden estar contrapuestas, lo que abre la oportunidad de que la comunicación sea un acto de engaño, de dominación, y no sólo de cooperación.

De este modo “communication evolves when a coincidental association between the production of some cue and relevant information about the emitter's condition or some other environmental situation is correctly perceived by another animal”<sup>306</sup> La comunicación deja de ser una interacción consciente entre dos individuos para convertirse en una coincidencia entre una emisión, no necesariamente intencionada, de una “pista” por un agente y la percepción de esa pista por otro. Afirma que “the Evolutionary approach suggests only that signaling systems may arise as a means of exploiting a preexisting sensory bias that organisms have already developed by chance.”<sup>307</sup> Esto es, la comunicación surge porque ciertos animales ya interactuaban de cierto modo con el ambiente, tenían habilidades sensibles para poder navegarlo, y de estas habilidades surge la posibilidad de encontrar las pistas comunicativas. Aunger afirma que “Animals should seek to communicate when manipulating others through signaling promotes their own biological fitness (and that of their relatives) more than any alternative behavior they might engage in.”<sup>308</sup> Lo que nos da herramientas para una teoría evolutiva de la comunicación. El emisor buscará su beneficio, incluso a expensas de las del receptor. En otras palabras, técnicas comunicativas que obtengan un beneficio del emisor lo harán más apto para sobrevivir y para esparcir esas técnicas, y viceversa, técnicas comunicativas que obtengan el beneficio del receptor lo harán más apto para sobrevivir y esparcir esas técnicas. Algunas técnicas podrían buscar el beneficio del emisor sobre el receptor, o viceversa, y en muchas circunstancias estas técnicas serán más favorecidas. Como todo acercamiento evolutivo, éste toma en cuenta una lucha por la sobrevivencia a expensas de los demás hasta donde esto sea beneficioso al mismo tiempo que la posibilidad de cooperación y beneficio mutuo.

Un ejemplo son los animales venenosos que tienen colores brillantes para avisar a los depredadores del peligro que les causaría el ingerirlos. En este caso el animal tóxico evoluciona su toxicidad y su apariencia como técnica de sobrevivencia junto con el depredador que ya contaba con órganos sensoriales y evoluciona el comportamiento de no ingerir a estos animales. Además se encuentran los animales que evolucionan sólo los colores sin la toxicidad en busca de comunicar lo mismo que el animal tóxico, engañando al depredador para que éste no se lo coma. En el primer caso hay una especie de cooperación, el depredador “quiere” saber que animal no debe comerse, y el animal tóxico “quiere” mostrar que no es conveniente que se le ingiera. En el segundo caso las “intencionalidades” están contrapuestas, al depredador le conviene saber que el animal no tóxico con colores brillantes no es, en efecto, tóxico, y al animal le conviene que el depredador

---

<sup>303</sup> PTBS, 221

<sup>304</sup> ATEM, 261

<sup>305</sup> *Ibid.*, 263

<sup>306</sup> *Ibid.*, 261

<sup>307</sup> *Ibid.*, 264

<sup>308</sup> *Ibid.*, 263-264

piense que sí lo es.

Aunger da otro paso en su teoría evolutiva de la comunicación para incluir al mensaje, y le llama la teoría coevolutiva de la comunicación. Afirma que “communication involves not merely a sender and a receiver but also a channel and a message. Adaptation in senders and receivers still holds, as in the Evolutionary approach, but can also evolve in parasites on the communication process- the messages themselves, which interact in important ways with the channels through which they travel.”<sup>309</sup> Al hacer al mensaje un agente evolutivo se agrega una nueva “intencionalidad” al proceso de comunicación y abre la puerta a los memes. Afirma que “*communication simultaneously involves the sender and receiver in two different relationships: first, as conspecifics with potentially divergent genetic and social interest, but also as potential hosts to a more or less robust, parasitic replicator with its own evolutionary interest.*”<sup>310</sup> De este modo las señales, o los mensajes, adquieren un nuevo sentido. “In the Coevolutionary approach, signals are defined as “free-living,” extended phenotypic products of memes, rather than as manipulations of the environment by organisms.”<sup>311</sup> Al ser las señales productos fenotípicos de los memes debe considerarse su función en cuanto a instigadoras de reproducción memética. De este modo las señales se convierten en sujeto de selección “The message that conveys meaning most reliably, with the lowest probability of being misinterpreted, should be the one that the decision-making process prefers, perhaps due to its “fit” with a processing module devoted to the processing of such content in the receiving brain”<sup>312</sup> El mensaje más apto para cumplir con las intencionalidades de los emisores, será el seleccionado por el cerebro para ser transmitido.

De este modo se logra lo que Aunger llama una replicación super-parasitaria. Para Aunger los memes no sólo son replicantes parasitarios. “These replicators share one feature with “normal” parasitic replicators like viruses: They cannot replicate on their own.”<sup>313</sup> Los memes necesitan de las mentes humanas para reproducirse. Como los virus de computadora que por sí solos no se pueden replicar, los memes usan maquinarias más complejas para que los repliquen. “But super-parasitic replicators not only need such machinery; they also depend on another evolutionary agent to make their substrates for them in the first place.”<sup>314</sup> Los memes no sólo necesitan de nuestros cerebros para reproducirse, sino que necesitan de que nosotros proveamos materia prima, sustrato en el que existen, necesitan que les proveamos de neuronas.

## SELECCIÓN MEMÉTICA

En las secciones anteriores de este capítulo he pretendido explicar lo que es un meme y el mecanismo mediante el cual se replica. Ahora procederé a explicar la selección memética, esto es, el modo en el que algunos memes son más exitosos que otros, o en otras palabras, por qué algunos memes son más abundantes que otros.

El criterio de selección es necesario para poder hablar de una teoría evolutiva de los memes. El criterio de Aunger, se da en 3 niveles de abstracción, 3 niveles de complejidad en el que cada nivel superior implica a los niveles inferiores y agrega mediadores para la reproducción. La primera fase es la neuromemética “So in neuromemetics, which covers the first phase of meme evolution, information transfer is satisfied by the production of a signal spanning the gap between one neuron and the next; replication is based on the mediation of signals *within* organisms.”<sup>315</sup> La aptitud en este nivel depende de la capacidad que tenga un

---

<sup>309</sup> *Ibid.*, 264

<sup>310</sup> *Ibid.*, 265

<sup>311</sup> *Ibid.*, 266

<sup>312</sup> *Ibid.*, 267

<sup>313</sup> *Ibid.*, 312

<sup>314</sup> *Ibid.*, 313

<sup>315</sup> *Ibid.*, 329

meme de producir una señal que se pueda reproducir dentro del mismo cerebro. “The brain is designed by natural selection to produce behavior-adaptive activity in the organism. That is what the brain does: intervene between genetic instructions and environmental stimuli to produce an adaptive response. So it seems natural to suppose that competition among memes must be to produce behavior, to be selected for the good effects they produce in the host”<sup>316</sup>. El criterio de selección en esta primera fase es el comportamiento, el producto final de los memes. El comportamiento (como lo sería la imitación) es una consecuencia de los memes en el mundo percibido por los humanos. Este nivel mide la aptitud de un meme no sólo según su capacidad de reproducirse dentro del cerebro, sino también según la capacidad que el cerebro adquiere para interactuar con su ambiente inmediato gracias al meme.

El segundo nivel de reproducción, de criterios de selección, es el social. “Social memetics (the second phase) depends on signal-mediated replication *between* organisms.”<sup>317</sup> En este nivel no sólo es suficiente que el meme pueda ser seleccionado por un cerebro para generar comportamientos, sino que buscará replicarse entre cerebros. Este nivel está mediado por el lenguaje y la interacción interpersonal, e involucra condiciones sociales como estatus, relaciones altruistas, familia, &c.

El tercer nivel es el referente a artefactos. Es el nivel en el que interactúa con algo que Aunger llama memética coevolutiva. “In coevolutionary memetics (the third phase), information transfer becomes even more indirect. First, a meme-inspired behavior produces, or modifies, an artifact, which in turn does the job of producing or modifying a signal that eventually reaches a new host. It is a case of artifact- *and* signal-mediated replication between organisms.”<sup>318</sup> Este nivel está mediado por objetos físicos cuya creación es inspirada por los memes y que a su vez interactúan con otras personas y detonarán la replicación de los memes originales.

Empezemos desde el principio. La selección comienza dentro del cerebro. Un cerebro recibe un estímulo del exterior lo cuál provoca la ocurrencia de series de picos eléctricos dentro de él, llamadas trenes de picos. Aunger afirma que “spike trains representing all of the different interpretations of a stimulus compete for the job of directing the organism's behavioral response to that stimulus [...] the goal of the race is to achieve the largest pool of support and thus a better chance of attracting attention”<sup>319</sup> Un estímulo sensorial causará una serie de trenes de picos que competirán por guiar el comportamiento del organismo, mediante atraer la atención. Los organismos estamos constantemente bombardeados por estímulos que compiten en nuestro cerebro en una carrera por ver de qué manera responderemos a ellos. “Presumably these competitions are biased in favor of the response that will produce the behavior most conducive to the continued survival and reproduction of the organisms.”<sup>320</sup> Esto es más evidente en los organismos más simples. Cuando una mosca se encuentra cerca de una fuente de comida los distintos estímulos que recibe (visuales, químicos, kinéticos) crean una carrera de trenes de picos en sus sistema nervioso, y en teoría, el comportamiento que la lleve a consumir la fuente de comida para que la mosca sobreviva debería de ser el resultado de esta carrera. Complementariamente “The resolution of the race also results in the supression of the neuronal representation voted to be less likely interpretations of events or less relevant *behavioral* plans.”<sup>321</sup> Aquellos trenes de picos que no fueron elegidos, y que en teoría deberían de ser los menos convenientes, son reprimidos. Así Aunger lista los criterios para la adaptabilidad de un pico o tren de picos. “In sum a spike can be selected for its ability to maintain a message from one synapse to the next, for its ability to find the right kind of target cell in which to deposit a message, and for its ability to convert

---

<sup>316</sup> *Ibid.*, 227

<sup>317</sup> *Ibid.*

<sup>318</sup> *Ibid.*

<sup>319</sup> *Ibid.*, 219

<sup>320</sup> *Ibid.*

<sup>321</sup> *Ibid.*

that cell to the proper infectious stage.”<sup>322</sup> De este modo los memes y los picos funcionan en el cerebro como comunicantes y mensajes sujetos a los criterios de la teoría coevolutiva de la comunicación. Los memes compiten dentro del cerebro para producir comportamiento, lo que hacen mediante su intervención en los trenes de picos eléctricos. Este comportamiento debería resultar en que el cerebro elegiera los memes que producen los picos que producen el mejor comportamiento para su bienestar.

Pero el cerebro no es profeta y no puede simplemente elegir un pico por las consecuencias que tendrá. Debe crear un ambiente en el cuál los picos que sobrevivan sean los que más probablemente lleven a un comportamiento beneficioso, lo cuál es proveído por los módulos. Consecuentemente, parte de lo que debe hacer un pico para ser tomado en cuenta por el cerebro es hacer uso de estos módulos. Un meme que produce picos relativos a una semilla debe hacer uso del módulo biológico para tener mayor éxito y un meme que produzca picos para predecir el movimiento de un automovil debe hacer uso del módulo de física intuitiva. Por otro lado un meme que produce picos ligüísticos lo debe hacer de acuerdo a una gramática, si es un meme de un sustantivo debe referirse a una cosa y poder tomar forma de singular o plural (o femenino o masculino en español), y un meme que produzca picos de oraciones debe ajustarse a sintáxis y hacer uso de memes de palabras ya existentes.

Para Blackmore la aptitud de un meme está determinada por longevidad, fecundidad y fiabilidad.<sup>323</sup> La longevidad se refiere a cuánto tiempo puede existir el replicante, la fecundidad a qué tantas copias puede hacer de sí mismo, y la fiabilidad es qué tan parecidas son estas copias al original. La longevidad, siendo el primer criterio dentro del cerebro, se asocia a qué tan capaz sea el meme de producir trenes de picos relevantes, esto es, trenes de picos que resulten en comportamientos o que capten la atención del organismo. Los memes que no logren hacer esto serán eliminados por el cerebro. La fecundidad dentro del cerebro se referirá a qué tan apto es el meme para producir con su tren de picos, copias de sí mismo, y la fidelidad a qué tan parecidas serán estas copias. Los memes que puedan causar comportamiento en el organismo y que se puedan copiar dentro del cerebro de éste serán los más exitosos pues tendrán más copias dentro del cerebro.

Vale la pena hablar de los dos tipos de producción que efectúan los memes.. Aunger afirma que “Mememes are essentially memories. But memories need to be recalled, not just replicated. Recall (with reconsolidation) should be one kind of outcome when memetic neurons are stimulated. From the perspective of memetic replication, this is “off-line” activity, the kind of dead-end information that is emblematic of phenotypic production.”<sup>324</sup> La producción fenotípica es la que produce comportamiento, el que lo hace sujeto de selección por el cerebro. Mientras que la producción genotípica (o memotípica) es aquella que se encarga de que el meme se reproduzca, se copie. Esto es “They have multiple products: not just new mememes, but also messages helpful to normal mental operations.”<sup>325</sup> Los memes se encargan de producir comportamiento y de producirse a sí mismos, esto es, de reproducirse.

### *APTITUD NEUROMEMÉTICA*

Ya vimos cómo es que los memes pueden atravesar el horizonte cerebral gracias a los módulos cerebrales. “Selection on signals in the social sphere is an extension of that occurring on signals inside the brains.”<sup>326</sup> Aunque en primera instancia la selección se hace en el cerebro, ésta continúa en la esfera social. “So both physical and mental obstacles to transmission face social signals [...] Ideas compete among themselves for the right to occupy the mental niche that is devoted to the description or explanation of

---

<sup>322</sup> *Ibid.*

<sup>323</sup> BLMM, 99

<sup>324</sup> ATEM, 235

<sup>325</sup> *Ibid.*

<sup>326</sup> *Ibid.*, 245

some phenomenon. This battle can be fought not just within brains but also between them, because every person will have a need to describe or explain that same phenomenon.”<sup>327</sup> Los cerebros seleccionan los memes que produzcan el comportamiento que más les convengan, y no sólo buscan entre los memes que contienen sino también los memes que otros cerebros tengan. Por ejemplo, si un cerebro puede identificar que el estímulo recibido es el rugido de un león podrá catalizar el comportamiento adecuado y sobrevivir. Un cerebro recibe presión para seleccionar al meme que le permita identificar este rugido, y puede encontrarlo no sólo dentro de sí mismo sino también dentro de otro cerebro. De este modo Aunger afirma que “Thus alternative ideas, each seeking to control one form of behavior, are culled by analogous processes happening at a wide range of scales- from the individual neuron (operating within milliseconds) to social groups of hosts (over decades). A number of these selection processes can operate simultaneously on the same ideas.”<sup>328</sup> Todos los memes que puedan transferirse entre cerebros competirán por ocuparlos y por mantenerse dentro de ellos. Los cerebros competirán por obtener los memes que más les convienen para producir los comportamientos que mejoren su sobrevivencia.

Para explicar los criterios de selección Aunger habla de ideas *locas* e ideas *de moda*:

Sometimes prospective candidates for this task are rapidly shunted aside by “right-thinking” people and may even get labeled as crackpot, this is usually sufficient to kill them off altogether. On the other hand, a “buzz” factor can lead an idea that has already achieved some popularity to become the completely dominant choice in a group through a kind of positive feedback effect: As people imitate each other it becomes more and more likely that the person each adopter imitates will have the favored trait.<sup>329</sup>

Algunos memes pueden terminar siendo considerados como “ideas locas” (crackpot), lo que los llevará a desaparecer mientras que otras se pondrán de moda acaparando los recursos cerebrales de manera exponencial. En teoría, los memes *de moda* serán aquellos que tengan la mejor representación del mundo, sin embargo este criterio es sumamente ambiguo y no siempre se cumplirá.

En Estados Unidos, un meme que se ha puesto *de moda* recientemente es uno que afirma que las vacunas causan autismo en los niños. La teoría no se basa en ningún estudio acreditado por la comunidad médica, y las consecuencias de ello han sido que más niños se arriesgan a perder la vida por enfermedades que no se han visto en décadas en el mundo desarrollado. El meme se puso de moda pero no puede caer bajo ningún criterio para afirmar que sea una adecuada representación del mundo.

Uno de los criterios que podrían hacer popular a un meme es explicado por Blackmore. “Deberíamos suponer que los memes favorables dependen de aquellas conductas que se recuerdan fácilmente y, por lo tanto, reproducibles aun cuando haya transcurrido un largo plazo de tiempo”<sup>330</sup> Esto es, los memes de moda deben ser longevos, ser recordados fácilmente, y fecundos, deben ser reproducibles aún cuando pase tiempo.

Vale la pena analizar la diferencia que hace Pinker de causas inmediatas y causas últimas de comportamiento. “A *proximate* cause of behavior is the mechanism that pushes behavior buttons in real time, such as the hunger and lust that impel people to want and have sex. An *ultimate* cause is the adaptive rationale that led the proximate cause to evolve, such as the need for nutrition and reproduction that gave us the drives of hunger and lust”<sup>331</sup> En el contexto de los memes debemos entender a las causas inmediatas del comportamiento como botones que los memes pueden empujar y que están ahí para satisfacer las causas últimas que buscan la sobrevivencia del organismo. Los memes que produzcan picos relacionados con hambre y lujuria serán elegidos por el cerebro porque las causas últimas de estos comportamientos llevan a necesidades evolutivas de nutrición y reproducción.

---

<sup>327</sup> *Ibid.*, 245-246

<sup>328</sup> *Ibid.*, 246

<sup>329</sup> *Ibid.*

<sup>330</sup> BLM., 155

<sup>331</sup> PTBS, 54

Pero el cerebro es más complicado que esto. El tener hambre no es suficiente para comer, el hambre presenta un problema que tiene que resolver el cerebro. El hambre es una motivación inmediata y al sentirla el cerebro elegirá, para su comportamiento, memes que ayuden a satisfacerla. En ese momento el hambre se convierte en la causa última de ir a la tienda, comportamiento cuya causa inmediata es conseguir una golosina. Estas causas aproximadas y últimas se pueden cortar en distintos niveles decrecientes; compro la golosina porque quiero comer, tomo la golosina porque la quiero comprar, muevo mi brazo porque quiero tomar la golosina. Pero también en niveles crecientes; quiero comer para nutrirme, quiero nutrirme para sobrevivir, quiero sobrevivir para reproducir mis genes.

Blackmore se acerca a este problema cuando se pregunta “¿Cuáles son los mejores memes? En principio, por lo menos, <<mejor>> significa <<mejor para los genes>>. Los individuos que copian memes relacionados con la supervivencia tendrán mayor probabilidad de éxito que los que copian memes irrelevantes.”<sup>332</sup> En primera instancia, los memes más populares, los mejores, deben ser aquellos que favorezcan a nuestros genes, y los elige el cerebro porque son los que activan los *botones* de las causas inmediatas de comportamientos que en última instancia llevan a cumplir nuestros intereses genéticos, esto es, los intereses que llevan a la reproducción de nuestros genes. Muchos, en efecto, hacen esto; los memes referentes a alejarse de serpientes y arañas empujan el *botón* de la causa inmediata del miedo y la causa última de evitar el peligro a nuestra sobrevivencia. En el ambiente donde nuestro cerebro evolucionó, las causas inmediatas llevaban regularmente al comportamiento más apto para la sobrevivencia. Sin embargo, hoy en día el ambiente ha cambiado y los memes pueden explotar las causas inmediatas de modo que no se satisfagan las causas últimas como es el meme del gusto por la pornografía que explota la causa inmediata de la lujuria sin satisfacer la causa última de reproducción, o el de la comida chatarra que resuelve la causa inmediata del hambre sin satisfacer la causa última de nutrición.

Por eso Blackmore se percató de que “los memes cambian con mayor rapidez que los genes humanos y éstos no podrán seguir eficazmente el rastro de aquéllos. Probablemente, lo mejor que puede hacer el organismo es desarrollar subterfugios tales como <<copiar los memes más obvios>>, o <<copiar los memes más populares>>, o <<copiar los memes relacionados con la comida, con el sexo, con ganar batallas>>.”<sup>333</sup> El hecho de que los memes puedan reproducirse dentro de un cerebro en milisegundos, y a través de ellos en segundos, hace que los genes no puedan seguirles la marcha para seleccionar a los mejores sólo tomando en cuenta sus beneficios para la sobrevivencia. La adaptación interesante que agrega Blackmore es que los cerebros pudieron desarrollarse para recibir memes que sean populares. El tomar memes populares podría ser la causa inmediata de un comportamiento cuya causa última era encontrar memes que por ser beneficiosos para la sobrevivencia sean abundantes, en otras palabras, si tantos los han adoptados deben tener algo bueno.

Esto tiene resonancia con algo que menciona Pinker y que podemos llamar el impulso convencional. “Social psychologists have amply documented that people have a powerful urge to do as their neighbors do”<sup>334</sup>. Este impulso por copiar a los vecinos parece tener dos razones. “The first is *informational*, the desire to benefit from other people’s knowledge and judgment”<sup>335</sup>. Los vecinos tienen información que no tenemos y en ocasiones es conveniente copiarlos. “The second motive for conformity is *normative*, the desire to follow the norms of a community, whatever they are”<sup>336</sup>. Somos seres sociales y sectarios lo que lleva a que tengamos un impulso a comportarnos según las normas tácitas de la comunidad. En lenguaje memético esto quiere decir que tenemos un impulso a copiar los memes de la comunidad en la que

---

<sup>332</sup> BLMM, 125

<sup>333</sup> *Ibíd.*

<sup>334</sup> PTBS, 63

<sup>335</sup> *Ibíd.*, 63

<sup>336</sup> *Ibíd.*,

estamos, pues la identidad comunitaria se define en gran parte por memes. Si quiero pertenecer a un grupo social debo adoptar los memes que lo definen y que se manifiestan en las elecciones de ropa, de lenguaje y de rituales sociales. Las costumbres de una comunidad no serían más que las manifestaciones fenotípicas de los memes que la identifican. El impulso a copiar al vecino es el botón cuya causa última es tanto aprovechar la información que tienen los demás como demostrar que se es parte de un grupo.

### *APTITUD NEUROMEMÉTICA Y ALTRUISMO*

La moralidad entra en juego en cuanto estamos hablando del ser social del hombre. En psicología evolutiva se relaciona con las emociones y con comportamientos sociales. Pinker esquematiza esta moralidad en cuatro familias de emociones:

The other-condemning emotions- contempt, anger, and disgust- prompt one to punish cheaters. The other-praising emotions – gratitude and an emotion that may be called elevation, moral awe, or being moved- prompt one to reward altruists. The other suffering emotions - sympathy, compassion and empathy - prompt one to help a needy beneficiary. And the self-conscious emotions- guilt, shame, and embarrassment- prompt one to avoid cheating or to repair its effects.<sup>337</sup>

Podemos ver estas emociones como causas inmediatas de botones cuyas causas últimas son sus familias. Aquello que inmediatamente causa enojo y desagrado tiene la causa última de condenar a otros, aquello que causa inmediatamente admiración y gratitud tiene la causa última de apreciar a los demás y así también con la compasión y la empatía y la culpa y similares. Las razones evolutivas de estas causas se basan en 3 características de la vida social de los seres humanos: la familia, el altruismo recíproco y el estatus.

La familia es la causa última de los más fuertes de nuestros impulsos emocionales pues estamos puestos en este mundo para reproducirnos y la manera inmediata en que lo hacemos es formando familias. El interés de nuestros genes está sobre quienes les ayudarán a reproducirse (nuestras parejas) y aquellos que llevan su información genética (el resto de nuestra familia). Esto lleva a un problema. “The most obvious human tragedy comes from the difference between our feelings toward kin and our feelings toward non-kin, one of the deepest divides in the living world.”<sup>338</sup> Nuestros sentimientos hacia nuestra familia son siempre muy distintos a los sentimientos hacia los demás, hay un abismo entre lo que estamos dispuestos a sacrificar por unos y por otros y eso nos vuelve naturalmente sectarios. “Even in modern societies, which tend to sunder ties of kinship, the more closely two people are genetically related, the more inclined they are to come to one another’s aid, especially in life-or-death situations.”<sup>339</sup> Desde un punto de vista de justicia social esto es un problema pues el amor familiar subvierte el ideal de lo que deberíamos sentir por todos los demás. Sin embargo, la determinación no es absoluta. “None of this means that nonrelatives are ruthlessly competitive toward one another, only that they are not as spontaneously cooperative as kin.”<sup>340</sup> Esto es, somos cooperativos con los demás, pero el cableado neuronal-genético para ello no es tan fuerte. Lo importante es que tenemos “botones” para ayudar a nuestros familiares, los cuales pueden ser subvertidos por memes para su beneficio, como de hecho lo son. “Several experiments have shown that people are more convinced by a political speech if the speaker appeals to their hearts and minds with kinship metaphors.”<sup>341</sup> Nuestros botones emotivos que evolucionaron para proteger a nuestra familia son explotados por los memes contenidos en los discursos políticos más efectivos.

Después de la familia, una segunda característica de la vida social humana es el altruismo genético. Blackmore habla de ello y explica. “El altruismo se define como una conducta que beneficia al prójimo a expensas de uno. En otras palabras, ser altruista significa hacer algo que cuesta tiempo, esfuerzo o recursos

---

<sup>337</sup> *Ibíd.*, 271

<sup>338</sup> *Ibíd.*, 245

<sup>339</sup> *Ibíd.*

<sup>340</sup> *Ibíd.*, 247

<sup>341</sup> *Ibíd.*

en beneficio de otra persona.”<sup>342</sup> Sacrificamos algo nuestro (esfuerzo o recursos) para ayudar a alguien más. Pero afirma que este es un comportamiento evolutivo. “Si hemos evolucionado para compartir nuestros recursos con otros humanos, y asegurarnos así de que nuestros genes se benefician, los sentimientos son el medio con el que la evolución nos ha dotado para hacerlo.”<sup>343</sup> Los sentimientos se deben de encargar de que la conducta altruista sea recíproca y por lo tanto beneficiosa para nosotros.

Pero los sentimientos no son lo único que tenemos para ayudarnos con el altruismo recíproco, para Pinker estamos dotados de todo un andamiaje para lidiar con ello, una facultad, un módulo de altruismo recíproco:

Reciprocators who help others who have helped them, and who shun or punish others who have failed to help them, will enjoy the benefits of gains in trade and outcompete individualist, cheaters, and pure altruists. Humans are well equipped for the demands of reciprocal altruism. They remember each other as individuals (perhaps with the help of dedicated regions of the brain), and have an eagle eye and a flypaper memory for cheaters. They feel moralistic emotions – liking, sympathy, gratitude, guilt, shame, and anger – that are uncanny implementations of the strategies for reciprocal altruism in computer simulations and mathematical models.<sup>344</sup>

El reconocimiento de las personas como individuos singulares y nuestra habilidad para recordarlos y relacionarlos con alguna emoción hace que estas emociones (simpatía, gratitud, pena, culpa, enojo) funcionen de manera muy efectiva. De nuevo, estas emociones son causas inmediatas de comportamientos cuya causa última es el altruismo recíproco. Estamos dotados de estas emociones, tomando la postura intencional de nuestros genes, para comportarnos adecuadamente con alguien que regresará un favor que le hacemos, con alguien que nos tratará de engañar, con alguien que nos ha hecho un favor, o con alguien a quien hemos hecho mal.

El altruismo recíproco es el mecanismo que guía nuestro comportamiento con nuestros iguales, con amigos, aliados y compañeros. No es una contabilidad precisa en donde se espera una retribución exacta y se beneficia en situaciones donde el sacrificio es menor al beneficio que obtiene el otro. Por ejemplo, si un día me encuentro sobre-abastecido de comida, puedo compartirlo con un amigo que no tuvo suerte ese día sin sacrificar demasiado, lo salvo de la inanición y como me encontraba sobre-abastecido no pierdo demasiado, en el futuro el podrá hacer lo mismo por mí y ambos saldremos ganando del intercambio. No contabilizamos cosas como saludos, abrazos, ayudas, favores, y otras clases de amabilidades que proveemos a nuestros amigos.

La tercera característica de nuestro comportamiento social es el estatus. Para hablar de esta característica será relevante lo que dice Robert Wright en su libro *The Moral Animal*. Wright afirma que “As more and more societies are reevaluated in the unflattering light of Darwinian anthropology, it becomes doubtful that any truly egalitarian human society has ever existed. Some societies don’t have sociologist and thus may not have the *concept* of status, but they do have status. They have people of high status and low status, and everyone knows who is who.”<sup>345</sup> El estatus, entendido como la posición en la jerarquía social, parece ser una característica universal de nuestro comportamiento social. El cableado neuronal que nos hacía respetar al mejor cazador y líder en las sociedades cazadoras recolectoras ahora lo hace para el político, el académico consagrado, el caudillo revolucionario, la estrella de rock y el “bully” popular de la escuela. “The range of things that can bring status in different cultures and subcultures is astonishing. Making beads, making music, delivering sermons, delivering babies, inventing drugs, inventing tales, collecting coins, collecting scalps. Yet the mental machinery driving these various activities is fundamentally the same.”<sup>346</sup> En cada sociedad será diferente el contenido del estatus, cada sociedad y sus memes determinarán cómo se obtiene y

---

<sup>342</sup> BLMM, 211

<sup>343</sup> *Ibid.* 215

<sup>344</sup> PTBS, 255

<sup>345</sup> WTMA, 238

<sup>346</sup> *Ibid.*, 259-260

qué beneficios conlleva, pero la universalidad de esta maquinaria mental nos lleva a pensar que son los genes quienes han determinado que el estatus debe ser algo esencial.

La maquinaria mental de estatus está basada en serotonina, Wright afirma que “one study found that in college fraternities, officers, on average, have more serotonin than do their less powerful fraternity brothers.”<sup>347</sup> La serotonina se puede relacionar con esa sensación de satisfacción, de estar en control, de estar en la zona, pues: “serotonin seems to relax people, make them more gregarious, more socially assertive, much as a glass of wine does.”<sup>348</sup> La serotonina causa una sensación similar a la de alta autoestima, es la causa inmediata de nuestro impulso a buscar estatus en cualquier sociedad, buscar reconocimiento o lugar. La obtención de estatus es la causa final pues en toda sociedad el individuo con mayor estatus es el que tiene mejores posibilidades reproductivas, ya sea la mayor cantidad de parejas en una sociedad polígama o las mejores parejas en una sociedad monógama (y las mayores oportunidades de infidelidad). “Indeed: just as high public esteem can bring great genetic rewards, very low public esteem can be genetically calamitous. In numerous nonhuman primate communities- and in not a few human ones- extremely unpopular individuals are pushed to the margins of the society and even beyond, where survival and reproduction become perilous.”<sup>349</sup> A su vez, la sensación de ausencia de serotonina es causa inmediata de otro tipo de comportamiento cuya causa final es la misma. “A more recent study finds that people with lower serotonin levels are more likely to commit impulsive crimes”<sup>350</sup> Este comportamiento produce una tendencia a arriesgarse para obtener estatus, arriesgarse para mejorar sus posibilidades reproductivas. Quienes se encuentran a los márgenes de la sociedad tendrán bajos niveles de serotonina lo que los hará arriesgarse más, trasgredir las normas sociales, para aumentar la probabilidad de que se reproduzcan.

Wright explica cómo podrían funcionar estos botones de estatus:

The genes may work by instilling drives that, in humans, get labeled “ambition” or “competitiveness”; or by instilling feelings such as “shame” (along with an aversion to it and a tendency to feel it after conspicuous failure); or “pride” (along with an attraction to it and a tendency to feel it after doing impressive things). But whatever the exact feelings, if they raise fitness, they will become part of the species’ psychology.<sup>351</sup>

Por un lado están los impulsos hacia la búsqueda de estatus y por el otro están las emociones que castigan o premian comportamientos que modifican el estatus como lo son el orgullo y la vergüenza. Estas emociones e impulsos son los botones, las causas inmediatas de los comportamientos cuyas causas últimas son la búsqueda de estatus para la mejor posibilidad de reproducción. Por ello no es de sorprenderse que: “For all of us, avoiding ridicule is, from an early age, little short of an obsession”<sup>352</sup>. Instinto que sigue siendo sumamente relevante, hasta en la academia.

Para Wright estas características de nuestro comportamiento social interactúan y determinan nuestra vida. “The evolutionary fusion of hierarchy and reciprocal altruism accounts for a good part of the average human life. Many, if not most, of our swings in mood, our fateful commitments, our changes of heart about people, institutions, even ideas, are governed by mental organs that this fusion wrought. It has done much to form the texture of everyday existence.”<sup>353</sup> Estas estructuras mentales determinan, en buena medida, la forma en la que tomamos decisiones con respecto a nuestra vida social y el contenido de estas decisiones se determina por la cultura, es decir, los memes y las relaciones materiales y sociales.

### *APTITUD NEUROMEMÉTICA Y ESTATUS*

Veamos cómo es que estos botones se relacionan con la comunicación. Como se había mencionado

---

<sup>347</sup> *Ibíd.*, 242-243

<sup>348</sup> *Ibíd.*, 243-244

<sup>349</sup> *Ibíd.*, 266

<sup>350</sup> *Ibíd.*, 244

<sup>351</sup> *Ibíd.*, 245

<sup>352</sup> *Ibíd.*, 266

<sup>353</sup> *Ibíd.*, 249

anteriormente, en la teoría evolutiva de la comunicación de Aunger, aquél que emite un mensaje puede buscar engañar al receptor del mensaje si es que esto conviene a los intereses del emisor. Una manera de engañar al receptor es el autoengaño, esto es, que el emisor esté convencido del engaño que ha creado. El autoengaño es una parte fundamental de la visión de la psicología evolutiva tanto de Pinker como de Wright. Pinker menciona que: “The price of looking credible is being unable to lie with a straight face, and that means a part of the mind must be designed to believe its own propaganda – while another part registers just enough truth to keep the self-concept in touch with reality.”<sup>354</sup> La habilidad de autoengaño de la mente es una herramienta para darle credibilidad al mensaje que se manda y poder reproducir los memes de una manera más efectiva. Las consecuencias de ello son puestas por Wright más crudamente cuando afirma que: “not only is the feeling that we are “consciously” in control of our behavior an illusion (as is suggested by other neurological experiments as well); it is a purposeful illusion, designed by natural selection to lend conviction to our claims.”<sup>355</sup> Para Wright y los demás psicólogos evolucionistas, el libre albedrío es una ilusión, es difícil determinar qué tanto control tiene la conciencia de nuestro comportamiento, hay otras fuerzas en juego. Dawkins y Trivers se enfocan en entender cómo es que los genes determinan el comportamiento, Wright y Pinker cómo lo hacen las estructuras mentales, y Blackmore en cómo lo hacen los memes<sup>356</sup>. Llevadas estas posturas a un extremo, la conciencia terminaría siendo el cuento que nos contamos sobre lo que estas fuerzas terminan haciendo con nuestro comportamiento. Pinker afirma que “Consciousness is a manifestation of the neural computations necessary to figure about how to get the rare and unpredictable things we need.”<sup>357</sup> El cuento trata sobre la experiencia de tener a estas fuerzas luchando por la mejor manera de obtener las cosas que necesitamos. “The brain is like a good lawyer: given any set of interest to defend, it sets about convincing the world of their moral and logical worth, regardless of whether they in fact have any of either. Like a lawyer, the human brain wants victory, not truth; and, like a lawyer, it is sometimes more admirable for skill than for virtue.”<sup>358</sup> La selección natural, ya sea en los genes o en los memes, tiene poco interés por la verdad en sí misma. Esta metáfora de Wright dilucida que la mente más efectiva no es la más verdadera sino la más hábil. La verdad se subsume a la utilidad y en el momento que la mente tenga utilidad del engaño, lo usará. Un meme exitoso, que quiera tomarse como verdadero, podrá hacer tanto uso del estatus y el altruismo recíproco como de su utilidad en relación al mundo sensible. Llevado esto a su forma más radical, el que un individuo esté convencido de que el universo surgió en una explosión hace miles de millones de años o en 7 días hace 7 mil años tiene más que ver con si ese individuo quiere ganar estatus con académicos del s. XXI o sacerdotes del s. XIII, que con los conocimientos de astrofísica o teología que pudiera poseer.

En esta búsqueda de estatus, los méritos son importantes y en la asignación de éstos también juega el autoengaño. Wright menciona que “The assignment of blame and of credit, an area where objective truth is elusive, offers rich terrain for self-inflation. The tendency to attribute our success to skill, and our failures to circumstance – luck, enemies, Satan – has been demonstrated in the laboratory and, anyway, is obvious.”<sup>359</sup> Un individuo exitoso que convenza a los demás que el éxito es mérito suyo (y que las fallas son circunstanciales) obtendrá estatus, y la mejor manera de hacerlo es convenciéndose a sí mismo.

Por otro lado, en la búsqueda de amigos y alianzas uno tiene que convencer a los demás de su altruismo. “Psychologists have found that people justify their failure to help others by minimizing,

---

<sup>354</sup> PTBS, 264

<sup>355</sup> WTMA, 275

<sup>356</sup> Marx y Engels, como vimos, se enfocan en las determinaciones que vienen de las relaciones materiales y las fuerzas de producción.

<sup>357</sup> PTBS, 267

<sup>358</sup> WTMA, 280

<sup>359</sup> *Ibid.*, 267

variously, the person's plight, their own responsibility for the plight, and their own competence to help."<sup>360</sup> Eso que menciona Wright nos explica un impulso que tenemos a engañarnos sobre lo altruistas que somos. La falta de altruismo se debe compensar con una conciencia que la justifique para que el comportamiento no cause desconfianza en los demás.

Una última instancia del autoengaño es la auto-deflación, el efecto opuesto de convencerse a uno de ser merecedor de estatus. Wright explica que tiene sentido evolutivo en ciertas circunstancias el convencerse a uno mismo de merecer una posición social inferior: "It may be in their genetic interest not only to accept low status, but, in some circumstances, to convey their acceptance of it- to behave submissively so that they aren't erroneously perceived as a threat and treated as such."<sup>361</sup> La lucha por estatus en el mundo de cazadores-recolectores muchas veces era una lucha hasta la muerte, y la retirada por parte de un individuo con bajas probabilidades de éxito, mientras esas posibilidades puedan cambiar, puede traer sus beneficios. La manera más efectiva de mantenerse vivo en esta lucha de estatus cuando las tiene uno de perder es convencerse de que la jerarquía actual es legítima y que uno está en el lugar que le corresponde y que los intentos fallidos de ganar estatus deben ser evitados a toda costa. Para protegernos de incurrir en estos intentos fallidos tenemos la sensación de vergüenza, o como lo pone Wright: "burning shame: a wrist-slapping for social blunders, a way of discouraging the repeat of status-reducing behaviors."<sup>362</sup> Y el peligro de volverse paria social podría ser la causa final de esa sensación de baja autoestima.

Vale la pena, después de expresar la importancia que tienen las estructuras mentales sociales respecto al funcionamiento del cerebro, regresar al objetivo de esta sección: ¿Cuáles son los memes más exitosos? Recordemos que el objetivo de los memes, para el cerebro, es la producción de trenes de picos electro-neuronales que en última instancia lleven a un comportamiento. El cerebro (y no la consciencia necesariamente) decide qué trenes de picos y por lo tanto qué memes son los que le convienen. El comportamiento genotípico del meme se adapta a las estructuras cerebrales para que los mensajes que éste mande puedan más efectivamente causar su reproducción. Esto es, los memes más exitosos adquieren una forma apta para ser adoptada la estructura de los módulos cerebrales. En otras palabras el meme tiene que adquirir la forma de la información que el cerebro busca naturalmente.

Las facultades cognitivas de Pinker determinan algunas de estas formas aptas de ser adoptadas. Un meme puede adoptar las formas que el cerebro espera que tengan las ideas sobre cómo es que el mundo funciona. De ahí nuestro uso de metáforas, algunas ideas tienen *empuje*, otras *esencia* y *poderes*, otras *propósito*, algunas cobran *mente propia*, &c. Las metáforas son estrategias evolutivas de los memes para adaptarse mejor al cerebro como lo es adjudicarle intencionalidad a los memes. Por ejemplo, nuestro cerebro no evolucionó para entender como funcionan los replicantes, pero sí para entender personas, al hablar de los replicantes (genes, memes, priones, virus de computadora) como sujetos de intencionalidad le damos una forma a los memes sobre los replicantes que los hace más factiblemente adaptables a nuestro cerebro. Y la forma no es arbitraria, de todos los módulos que describe Pinker, el módulo de la teoría de la mente es el que más nos sirve para describir a los replicantes. Tomar la postura intencional de Dennet es usar el módulo de teoría de la mente para algo que no estaba diseñado y nos permite predecir el comportamiento de cosas fuera de seres humanos.

Otras formas de aptitud de los memes son determinadas por los *botones* emocionales; las emociones que son causas inmediatas de comportamiento cuyas causas finales son mejorar las posibilidades de sobrevivencia de los genes. Nuestro cerebro busca memes que lo emocionen porque las emociones llevan a comportamientos reproductivamente efectivos. Es importante mantener una especie de registro mental de

---

<sup>360</sup> *Ibíd.*

<sup>361</sup> *Ibíd.*, 270

<sup>362</sup> *Ibíd.*, 271

nuestros aliados, nuestra competencia, nuestros superiores jerárquicos, nuestros inferiores, y qué comportamientos nuestros y de los demás pueden cambiar eso. A pesar de que este registro sea puramente emocional. Los memes que ofrezcan darnos esa información, no necesariamente explícita, posiblemente en forma de emociones (los *botones* adecuados), serán adoptados más fácilmente por nuestro cerebro.

Cabe destacar que los memes sólo necesitan tomar la forma de esta información para que sean populares, no necesitan, en efecto ser esta información relevante. Nuestros cerebros evolucionaron en sociedades de cazadores-recolectores y no están preparados para cosas como novelas, películas y demás cosas que implantan memes en nosotros que no son reproductivamente relevantes. Lo que suceda en una novela es irrelevante para nuestros fines reproductivos pero engaña a nuestro organismo a sentir compasión, miedo y tristeza. Las novelas se relacionan con un conjunto de memes que toman la forma de información relevante para nuestra sobrevivencia inmediata, nos interesan porque tienen la información que nuestros genes nos han impulsado a buscar instintivamente.

## MEMEPLEXES

Los memes no actúan individualmente, aislados cada uno. Sus posibilidades reproductivas a veces se contraponen, tienen que competir entre ellos por ocupar un lugar en nuestros cerebro. En ocasiones sus posibilidades reproductivas se alinean y algunos memes aumentan sus probabilidades de reproducirse cuando también aumentan las probabilidades de otros memes. Cuando esto sucede ocurren “grupos de memes que se replican conjuntamente. Dawkins los describe como <<complejos de memes coadaptados>>, expresión que más recientemente ha sido abreviada como <<memeplexes>>”<sup>363</sup> Estos memeplexes, que acuñó Blackmore, pueden aparecerse ante nosotros de distintas formas. Como ideas, como teorías, como ideologías, como religiones, como chistes, como cuentos, como poemas, como canciones. En la canción del alfabeto, la unión entre una canción y un orden específico de letras, el que ambos memes (o memeplexes) se unan hace que se reproduzcan más fácilmente, el orden de las letras es útil (es fecundo), la tonada hace que sea fácil de recordar (es longevo), el memeplex de la canción del alfabeto toma las características de ambos y hace que se reproduzcan con mayor eficiencia.

Es difícil predecir cuales memes van a funcionar bien en conjunto, cómo es que las características de algunos pueden ser apoyadas por otros. Sin embargo la selección natural memética se encarga de hacer esto con tanta naturalidad como se encargó de juntar los genes que componen a cada organismo. Sin embargo hay ciertas cosas que sí podemos saber, como lo es, que ciertos memes tienen que ser (o parecer) consistentes. Blackmore afirma que “Los memes no existen en aislamiento. Todos los memes, aunque sólo sea en alguna fase de su existencia, se ubican en el cerebro humano y los humanos somos criaturas complejas que nos esforzamos por mantener cierta coherencia de pensamiento.”<sup>364</sup> Cuando esta coherencia no se logra se experimenta la sensación de disonancia cognitiva la cuál “se trata de la desagradable sensación que provoca el mantener dos puntos de vista incompatibles.”<sup>365</sup> Este es un fenómeno extraño, y presenta varias dificultades. Sin embargo el fenómeno parece estar ahí porque como afirma Blackmore: “Muchos estudios psicológicos avalan la noción de que los individuos se esfuerzan por reducir la disonancia entre ideas incompatibles y también que la consistencia es, por regla general, un valor apreciado y emulado.”<sup>366</sup> Debe haber una razón evolutiva para ello, podría parecer que se trata de un instinto por la verdad y la congruencia, sin embargo puede ser otra cosa. “En cuanto una persona se ha comprometido con unos memes determinados, los demás memes tendrán unas probabilidades más relativas para encontrar

---

<sup>363</sup> BLMM, 51

<sup>364</sup> *Ibid.*, 233

<sup>365</sup> *Ibid.*, 234

<sup>366</sup> *Ibid.*, 234

alojamiento dentro del repertorio de argumentos, creencias y conducta de aquella persona.”<sup>367</sup> Parece ser que trata más bien sobre asumir una postura ante el mundo. Cuando Blackmore habla de compromiso esto tiene resonancias sociales. Uno no se compromete tanto con una ideología como con un grupo social. Con la propensión que tiene nuestro cerebro a engañarse a sí mismo, como lo vimos anteriormente, parece ser que la disonancia cognitiva tiene más que ver con la amenaza que podría presentar el tener creencias que se no sean aceptadas por el grupo social en el que se vive más que con la consistencia lógica interna de estas. No es que nuestro cerebro instintivamente se percate de que si la verdad resulta de la experimentación entonces la tierra no puede ser el centro del universo, más bien nuestro cerebro se percata de que en el grupo social de académicos del s. XXI la verdad resultante de experimentación empírica te marca como un miembro del grupo y el geocentrismo te aliena. En otras palabras, el geocentrismo no es neuronalmente inconsistente con la raíz empírica de la verdad tanto como con el identificarse como académico del s. XXI.<sup>368</sup>

Las raíces evolutivas de este fenómeno caen en el altruismo recíproco y nuestra naturaleza social. Pero una parte de ello, que lo ilustra muy bien, es lo que Blackmore menciona como la teoría de las normas benéficas de Allison. Afirma que “Uno de sus postulados generales reza: <<sé bondadoso con tus parientes culturales>>, lo cual equivale a la selección memética de parentesco”<sup>369</sup>. Las normas benéficas de Allison parecen establecer reglas para hacer más fácil el altruismo recíproco. Expresan nuestra tendencia a crear familias culturales, grupos basados en similitudes meméticas con los que podemos ser bondadosos y esperar bondad a cambio. Afirma también que:

Es posible que una persona que se comporta de forma similar a la nuestra, comparta ancestros culturales con nosotros. Si además le ayudamos para que mantenga esta similitud, tendrá más probabilidades de prosperar y, con ello, de transmitir sus memes con inclusión de la regla <<sé bondadoso con los que se comportan como tú>> Allison denomina este esquema como de <<marcaje>> y cita ejemplos tales como el uso del turbante o la abstención de ciertos alimentos.<sup>370</sup>

Formar grupos de individuos es importante para la sobrevivencia de los seres humanos, y aquello que defina mejor a estos grupos sociales será beneficioso para nuestros intereses biológicos. En las sociedades de cazadores recolectores era importante marcar quiénes pertenecen a una u otra tribu para saber de quién se puede esperar ayuda o quién puede representar una amenaza. Los individuos de cada grupo tratarán de demostrar su afiliación al grupo lo más posible para obtener los mayores beneficios de estar con ese grupo, de nuevo el impulso convencional. “Some collective practices have enormous inertia because they impose a high cost on the first individual who would try to change them.”<sup>371</sup> El seguir convenciones sociales arbitrarias no es en sí arbitrario, pues la sociedad empuja para que se sigan. Un ejemplo que pone Pinker es el lado en el que se conduce en la calle, la decisión de que sea derecha o izquierda según el país es arbitraria, pero el seguir esa convención no lo es, pues quien vaya en sentido contrario amenaza su vida y la de los demás.

El impulso convencional también se puede convertir en xenofobia, en la competencia por los recursos naturales los individuos de las sociedades de cazadores-recolectores tratarán también de mostrar la mayor

---

<sup>367</sup> *Ibíd.*

<sup>368</sup> Esto no le resta validez, sin embargo es importante que uno se de cuenta que la principal causa que me motiva a apoyar el heliocentrismo es que quiero ser aceptado por la comunidad académica, quiero ser visto como un hombre educado y progresista. Nunca en mi vida he calculado la trayectoria del sol ni de las estrellas, y todos los días veo como el sol sale de un lado y se pone del otro. De mi experiencia no puedo derivar siquiera que la tierra es esférica. Sin embargo estoy absolutamente seguro de que lo es, porque es lo que se espera de mí en el grupo social al que quiero pertenecer. En ese grupo social se acepta la evidencia empírica como fundamental, se acepta que consecuencia de ello son las leyes de la física y que estas mismas son las que se usan para crear toda la tecnología a la que estamos acostumbrados.

<sup>369</sup> *Ibíd.*, 266

<sup>370</sup> *Ibíd.*, 266

<sup>371</sup> PTBS, 66

animadversión por los demás grupos sociales existentes. Blackmore afirma que “los memes pueden tener el efecto de reducir precisamente las diferencias dentro de un grupo y de aumentar las diferencias entre grupos.”<sup>372</sup> Si se quiere ganar la batalla por los recursos se debe tener un grupo consolidado y absolutamente convencido de que tiene que derrotar al otro.<sup>373</sup> “Una sociedad cuyos bravos y jóvenes guerreros están dispuestos a morir por sus creencias tiene mayores probabilidades de ganar la guerra contra otra cuyos integrantes se preocupan principalmente de protegerse a sí mismos o de vengar a sus familias.”<sup>374</sup> Blackmore destaca la relevancia actual de este fenómeno. “He aquí por qué la selección de grupo puede ser tan importante para la memética. Las religiones son un buen ejemplo para un mecanismo que decrece dentro de las diferencias de un grupo mientras que aumenta las diferencias entre grupos así como los índices de extinción de grupo.”<sup>375</sup> Si queremos entender cómo es que funcionan las ideologías es necesario entender cómo funcionan los memes en conjunto con nuestros instintos sociales.

## ARTEFACTOS Y CULTURA

He estado dando un gran peso a las características sociales de los memes y nuestra susceptibilidad a ellos. Sin embargo no sólo somos seres sociales, también somos seres *poiéticos*, somos creadores. Nuestra cultura trasciende nuestros estados mentales y las relaciones sociales; se materializa por medio de artefactos. La manera en la que creamos estos artefactos, especialmente los tecnológicos, muestra señales de que en el proceso hay fenómenos evolutivos. Se tiene un diseño de artefactos y cuando surge uno más efectivo éste se multiplica, distintos diseños parecen competir entre sí en distintos modos, en el mercado, en la carrera armamentista, en la academia. Este fenómeno incluso llevó a los primeros memetistas, como Dawkins y Dennet, a afirmar que los memes se encontraban en estos artefactos. Afirmaban que una rueda era un meme que nos utilizaba para reproducirse. Sin embargo, como expliqué anteriormente, la memética más sofisticada de Aunger ya no permite esto, los memes tienen un sustrato específico (nuestras neuronas) y no pueden estar compuestos de otro.

Para Aunger los artefactos participan en el proceso memético de replicación sin ser ellos mismos memes. Empieza por definir lo que entiende por artefactos “Artifacts are thus a heterogeneous group sharing only the quality of being produced from environmental materials through the activity of organisms”<sup>376</sup> La esencia de un artefacto es ser producto material de un organismo mediante la manipulación del ambiente. “The first artifacts were phenotypes. [...] In effect, we can say that artifacts originate in the human mind as mental objects and afterward are turned by people into physical objects.”<sup>377</sup> En primera instancia los artefactos son fenotipos de los memes, actividades resultado de los memes que no inciden directamente en su reproducción y que los hacen sujetos de selección por el cerebro. Son un fenotipo extendido<sup>378</sup> pues su efecto no es sobre el organismo en el que se encuentran, sino que el organismo funciona como intermediario.

Este punto de vista explica todo tipo de artefactos, no sólo los humanos sino también de otros animales, los nidos de las aves, los panales de las abejas, los cultivos de las hormigas. Sin embargo los artefactos humanos van más allá, tienen una tendencia a volverse cada vez más complejos, a acumular complejidad. Nuestros artefactos también intervienen en nuestra comunicación, por lo tanto en la

---

<sup>372</sup> BLMM, 275

<sup>373</sup> Para ser honestos, esto sigue teniendo validez, especialmente en la batalla por el petróleo.

<sup>374</sup> *Ibíd.*

<sup>375</sup> *Ibíd.*, 276

<sup>376</sup> ATEM, 277

<sup>377</sup> *Ibíd.*, 278

<sup>378</sup> Para una explicación exhaustiva del concepto ver Dawkins, R. *The extended phenotype: the long reach of the gene*. Oxford: Oxford University Press. 1999.

reproducción memética. Aunger afirma “Signals are patterned streams of particles flowing through a channel. [...] Artifacts, on the other hand, can be templates for generating signals.”<sup>379</sup> Introduce los artefactos a su teoría coevolutiva de la comunicación como plantillas de señales. Establece que una señal y un artefacto no pueden ser lo mismo, pues una señal debe ser un flujo de partículas con un patrón peculiar. Un template, en este sentido, es un modelo de patrones, establece la forma en la que los patrones deben estar para que la señal sea fidedigna.

Aunger denomina a estos artefactos interactores. “My claim is this that more complex artifacts can work as physical interactors through their ability to serve as templates for signals that transmit memetic information between minds.”<sup>380</sup> Esto lo hereda de la teoría genética en la que los organismos somos vistos como interactores de los genes, somos creados por los genes como intermediarios entre el gen y el mundo, y nuestro fin último es su reproducción.

De ahí que: “any artifact that functions as an interactor allows signals to reflect off it, which can lead to memes being reproduced.”<sup>381</sup> Aquí es más fácil dilucidar lo que Aunger quiere decir. El ejemplo más evidente de un artefacto que es un template de señales, o un interactor de memes, es un libro, o más simplemente, una señal de tránsito. El meme que indica cuál es la salida a la carretera a Cuernavaca, puesto en una cabeza particular, logró producir un fenotipo, la señal de tránsito que indica la salida. La señal de tránsito, en el lenguaje de Aunger, no sería estrictamente una señal. La señal de tránsito sería un template que al hacer que la luz se refleje sobre ella produzca una señal que es captada por nuestros ojos, esta señal visual toma la forma de señal lingüística que nuestro módulo lingüístico reproduce y provee al módulo de nuestra ubicación espacial de información suficiente para producir el meme que indica cuál es la salida a la carretera a Cuernavaca, y cuyo fenotipo es dar la vuelta adecuada.

El módulo lingüístico de nuestro cerebro, sin embargo, no tiene el monopolio en la interpretación de las señales que emiten los interactores. El utilizar este módulo es, sin duda, una manera muy efectiva que tienen los memes de reproducirse y por eso la escritura es tan prolífica. Pero nuestro módulo ingenieril también es sumamente bueno en producir artefactos y a la vez en interpretar las señales que estos artefactos producen y crear los memes que los produjeron en primera instancia<sup>382</sup>. Un artefacto, como una lanza de piedra, funciona como template y al reflejar la luz crea señales que nuestro módulo ingenieril puede interpretar, puede deducir la función, el objetivo, y el modo de construcción de ese objeto y reproducir de este modo los memes que produjeron ese objeto. El meme de construir lanzas de piedra de un diseño específico crea una lanza que le es útil al portador del meme y que a la vez es un template de señales que tendrá como consecuencia la reproducción del meme en los cerebros de otras personas.

Los artefactos humanos se vuelven cada vez más complejos, y parecen estar involucrados en un proceso evolutivo, el cuál cumple con ciertas características que especifica Aunger:

- Heredity: Entities of kind A usually give rise to another A, of kind B to more B's etc.
- Variation: Heredity is not exact. A sometimes gives rise to B
- Fitness: Variation must be associated with differences in the probability of survival to reproduction, on which selection may act<sup>383</sup>

Estas características las podemos ver en el proceso de creación de artefactos. La herencia se produce cuando alguien copia el diseño de un objeto o cuando alguien enseña a otra persona a producir el mismo objeto. Las lanzas de piedra usualmente provocan que se hagan más lanzas de piedra, y los arcos más arcos, y las canoas más canoas, y los libros de filosofía más libros de filosofía.

También hay variabilidad, cuando alguien particularmente creativo ve algo lo puede tratar de mejorar:

---

<sup>379</sup> ATEM, 286

<sup>380</sup> *Ibid.*, 289

<sup>381</sup> *Ibid.*

<sup>382</sup> Los ingenieros le llamamos a este proceso ingeniería inversa.

<sup>383</sup> *Ibid.*, 25

un arco puede llevar a una ballesta, un mosquete a un rifle y un rifle a un cuerno de chivo. En tercera instancia aptitud; la variación de los artefactos hace que unos tengan mayor o menor probabilidad de reproducción. La lanza, o el rifle, que mejor sirva para matar gente, o que mejor utilice los recursos disponibles, o que sea más fácil de hacer o de copiar, tendrá más posibilidades de ser copiado. Como afirma Aunger “New artifact types are created through invention, or random mutations in form.”<sup>384</sup> Los artefactos no serán replicantes, pero definitivamente evolucionan (los replicantes son un subconjunto del conjunto de cosas que evolucionan).

Por lo anterior, Aunger habla de la coevolución de memes y artefactos. “Since both memes and artifacts obviously evolve, and also interact, it is fair to say that memes coevolve with artifacts.”<sup>385</sup> Esto quiere decir que la relación que tenga un meme con los artefactos o un artefacto con los memes será relevante para su proceso evolutivo, para su aptitud. Un meme que pueda materializarse en un artefacto que le sirva como templete se reproducirá más eficientemente al igual que un artefacto que sirva como templete para el meme que lo produjo. “Simultaneously there is a process of mental evolution in know-how that can also be described as Darwinian. The production of new artifacts is first simulated in the mind.”<sup>386</sup> El conocimiento técnico es el resultado de este proceso coevolutivo que también está condicionado por el mercado. “Yet a third level of selection among artifactual forms can occur in the marketplace”<sup>387</sup>. Las relaciones mercantiles son un factor determinante en la evolución de los memes y de los artefactos.

Al entender la relación que tienen los artefactos con los memes nos podemos acercar a la cuestión de la cultura en general. Cuando Aunger se pregunta lo que hace a la cultura humana única responde contundentemente “The argument now- and one that will stand the test of time - is that what distinguishes human is cumulative culture”<sup>388</sup>. Aunger parte de una noción de cultura como información para afirmar que lo que nos hace humanos es tener una cultura acumulativa. Esto es, que la información que se genera en un momento se basa en la información que ya se tenía generada anteriormente. La cultura matemática es acumulativa porque sobre la suma se hace la resta y sobre estas la multiplicación, luego la división &c. De igual modo la filosofía occidental es acumulativa al ser crítica acumulativa de la crítica precedente en una línea ininterrumpida hasta los presocráticos<sup>389</sup>. Aunger afirma: “the real cause of cumulative culture may be the ability to share knowledge across generations through the manufacture of artifacts. In my view, culture can acquire complexity through a material history.”<sup>390</sup> Los artefactos permiten que la cultura sea acumulativa, esto es, que los memes se acumulen. Permite que los memes trasciendan cronológicamente su sustrato neuronal, que se puedan replicar tiempo después de que sus portadores hayan muerto. Permite que haya un registro duradero de templetos de memes para que la lucha por la sobrevivencia de los memes pueda funcionar a una escala mayor en tiempo y espacio. Permite que un meme sobreviva hasta que surja una mente lo suficientemente creativa como para producir uno más apto. El meme de la lanza de obsidiana  $\alpha$  puede trascender a su creador y esperar miles de años antes de que nazca la mente que de origen al meme de lanza de obsidiana  $\beta$  que es más filosa o tiene mayor rango. Además permite que los memes puedan reproducirse a través de enormes distancias acumulando más memes de regiones geográficas diversas como la filosofía hegeliana que tiene elementos griegos, holandeses, ingleses, alemanes, orientales, &c. O un teléfono celular que es producto de memes de tantas regiones que abarcaría toda una tesis para enumerar.

---

<sup>384</sup> *Ibíd.*, 299

<sup>385</sup> *Ibíd.*, 297

<sup>386</sup> *Ibíd.*, 299

<sup>387</sup> *Ibíd.*

<sup>388</sup> *Ibíd.*, 305

<sup>389</sup> Hegel sostiene una postura similar en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Marx, en *La Ideología Alemana*, más bien diría algo como lo acumulativo de la filosofía es una manifestación de lo acumulativo de las relaciones de producción y Benjamin, en sus *Tesis sobre Historia*, que es una manifestación de lo acumulativo de las tragedias que son la historia.

<sup>390</sup> ATEM, 307

De aquí la definición que Aunger acuña sobre la cultura. “Culture must therefore be considered information circulating in a population through social communication, which may be mediated. Since mediation can involve not just signals but artifacts – information stuck in the communication channel – not all culture need be in peoples' heads.”<sup>391</sup> De este modo la cultura, aunque es información, puede encontrarse en proceso de comunicación. Los artefactos son de este modo considerados como parte de la cultura porque ayudan a transmitir información, memes. La cultura es este cúmulo de memes que no sólo está en la cabeza de las personas en acto, sino también en los templetos que son los artefactos que tienen.

## PARA UNA TEORÍA DE LOS MEMES OPRESORES

En este capítulo espero haber explicado la teoría memética y la mecánica que a ésta subyace. Expliqué que los memes son determinaciones de nodos neuronales que tienen la característica de replicarse, esto es, de hacer que otros nodos neuronales adquieran la misma determinación. Expliqué que logran esto dentro del cerebro mediante flujos de picos y entre cerebros mediante transmisión de mensajes y mediante artefactos que sirven de templetos para mensajes. También expliqué que tenemos estructuras neuronales previas, que no están determinadas meméticamente sino genéticamente, que facilitan esta comunicación y que nos predisponen a recibir ciertos memes sobre otros memes de acuerdo a intereses evolutivos. Todo esto lo he hecho con la intención de tener una plataforma para poder resolver los problemas de la ideología. Para ello en esta última parte trataré de ver qué quiere decir que un meme sea opresor.

En el libro de *The Blank Slate*, al que he estado haciendo referencia, Steven Pinker postula que nuestra visión de la humanidad se divide en dos, una visión trágica y una visión utópica. La visión que él afirma tener es la trágica. “In the Tragic Vision, humans are inherently limited in knowledge, wisdom, and virtue, and all social arrangements must acknowledge those limits.”<sup>392</sup> En esta visión la naturaleza humana es caótica y peligrosa, y la sociedad se construye como una manera de protegernos de esta naturaleza, como una manera de frenarla. Es la visión que tienen Hobbes y los Idealistas donde la sociedad es un continuo progreso que busca alejarse del estado de naturaleza. Opuesto a este punto de vista está lo que llama la visión utópica. “In the Utopian Vision, psychological limitations are artifacts that *come from* our social arrangements, and we should not allow them to restrict our gaze from what is possible in a better world.”<sup>393</sup> En esta visión la naturaleza humana carece de imperfecciones inherentes y todos los problemas vienen de la sociedad en la que está inmersa. Es la visión que más claramente tiene Rousseau y que muchas veces se le adjudica a Marx y a los empiristas en general.

La idea de que hay memes opresores toma elementos de ambas. Por un lado estos memes que provienen de una sociedad civilizada, en el sentido de que es diferente a aquella para la cual nuestros cerebros evolucionaron, crean limitaciones psicológicas, crean problemas<sup>394</sup>. Por otro lado nuestras estructuras neuronales previas tienden a favorecer a estos memes. Podría verse como una visión hipertrágica, la sociedad provee de males y nosotros tenemos una tendencia a adoptarlos. Sin embargo una tendencia no es una necesidad y permite la posibilidad de corregir el rumbo.

La memética surge de la teoría del gen egoísta y es por eso que naturalmente se habla de memes egoístas. Los memes que más se reproduzcan lo harán porque son los mejores reproduciéndose y no porque sean buenos para nosotros necesariamente (si el que sean buenos para nosotros les da una ventaja la tomarán); los memes se reproducen, en muchas ocasiones, a nuestras expensas. Como vimos anteriormente,

---

<sup>391</sup> *Ibíd.*, 309

<sup>392</sup> PTBS, 287

<sup>393</sup> *Ibíd.*

<sup>394</sup> Esto es, en nuestra sociedad existen ciertos memes que se oponen a nuestros intereses y sin embargo abundan. El que haya ideas perjudiciales en la sociedad es algo de lo que se puede tener consenso, determinar cuáles son dependen de una postura ética-política.

los memes que puedan aprovechar nuestra búsqueda de estatus, de emociones, de información sobre altruismo recíproco, serán más exitosos; por eso, Aunger se refiere a ellos como parásitos. Las creencias, y los memes en general, se reproducen independientemente de su efecto sobre su anfitrión, si hacer que éste sacrifique su vida incrementa sus posibilidades reproductivas no hay razón para que no lo haga. Ejemplos de esto tenemos muchos, los mártires cristianos, los kamikaze japoneses, personas de todas religiones que rechazan tratamientos médicos por sus creencias, o cualquier soldado.

Si hay memes opresores serán memes parásitos. Serán memes que se replican a través de nuestras estructuras neuronales, pues se alinean con las causas inmediatas de nuestras estructuras neuronales y no con las causas finales. Dicho de otro modo serían memes que engañan a nuestro cerebro, un cerebro que de por sí tiene una tendencia a auto engañarse. Serán memes cuyas condiciones de replicación son dañinas para sus anfitriones. También pueden ser memes que benefician a algunos anfitriones a expensas de otros. Tendrán a su disposición nuestra búsqueda de estatus, de información sobre relaciones sociales, nuestra búsqueda de emociones, nuestras facultades cognoscitivas limitadas, la capacidad de alinear sus objetivos reproductivos creando memplexes, y en el mundo industrial, una plétora de artefactos que les puede servir como plantillas para comunicar mensajes que instiguen su replicación en cerebros a través del tiempo y el espacio.

Lo que vendrá en el siguiente capítulo es encontrar las interdeterminaciones entre la epistemología evolutiva y el concepto de ideología y ver si podemos encontrar una teoría integral que nos provea de una herramienta más robusta para explicar los fenómenos sociales de nuestro tiempo.

## CAPÍTULO III: CONCLUSIÓN: IDEOLOGÍA COEVOLUTIVA

*Darwin's work is most important and suits my purpose in that it provides a basis in natural science for the historical class struggle. One does, of course, have to put up with the clumsy English style of argument. Despite all shortcomings, it is here that, for the first time, 'teleology' in natural science is not only dealt a mortal blow but its rational meaning is empirically explained.*

Marx a Ferninand Lassalle  
16 de Enero 1861  
MECW, Volume 41, p. 245

Hemos dedicado dos capítulos a exponer el concepto de ideología y lo que es la epistemología evolutiva. El trabajo que sigue a continuación es el de sintetizar ambos conceptos para lograr resolver los problemas que anteriormente se habían indicado. Lo primero que se tendrá que hacer es probar si es posible hacer tal síntesis, si no se están hablando de cosas ontológicamente contradictorias y si se puede acordar un contexto compartido. A partir de ello se creará una definición sintética de lo que es la ideología y se explicarán todos los conceptos que giran alrededor de la construcción marxiana desde el nuevo marco categorial. Finalmente se resolverán las preguntas que quedaron al final del primer capítulo.

### ENAJENACIÓN Y TRABAJO ENAJENADO DESDE LA EPISTEMOLOGÍA EVOLUTIVA

Para poder plantear una solución desde la epistemología evolutiva para el problema de la ideología es necesario comparar ambas posturas desde sus aserciones fundamentales. Es necesario saber si los principios ontológicos en los que se basan ambas posturas son mutuamente excluyentes o si pueden coexistir en el mismo marco categorial.

Comenzando con las formulaciones del concepto de hombre encontramos varias coincidencias entre la postura materialista y la postura evolutiva. Marx parte del hombre como un animal, un ser en la naturaleza, lo que lo hace un ser con necesidades, un ser cuyo objeto está fuera de sí. La determinación que lo separa de los demás animales es su cualidad de ser genérico. Esto es gracias a que hace de la naturaleza su medio en general, produce sus medios de vida y lo hace de manera consciente.

La postura evolutiva también parte del hombre como animal. Esto lo hace un ente con instintos, con genes y sujeto a la selección natural. Lo que nos distingue de los animales en esta postura también es la producción. Sin embargo desde la postura evolutiva esta producción es más sofisticada. La producción que distingue a la producción humana de la producción de las hormigas, de los castores y de las abejas, es la producción cultural.

La producción humana es cultural al estar determinada por los memes, los cuales se manifiestan en los artefactos. Mediante estos artefactos, los memes logran trascender a sus creadores. Esto es, a pesar de que, por ejemplo, las abejas puedan comunicar memes entre sí acerca de la ubicación de materia prima para la producción de miel, en cuanto las compañeras que conozcan donde se encuentran las flores indicadas mueran, la información morirá y esos memes desaparecerán.

A diferencia de las abejas y otros animales, los hombres podemos hacer artefactos que permitan que nuestros memes nos trasciendan. Ahí radica nuestra "cualidad humana", en la capacidad de reproducir memes mediante nuestra producción material.

Podemos entender estas dos concepciones como maneras distintas de ver lo mismo. La cualidad de ser genérico es que hacemos del mundo nuestro objeto y podemos entender esto como que objetivamos

nuestros memes. El ser genérico poético, a diferencia del ser contemplativo feuerbachiano, nos permite ligar al hombre marxiano con el hombre de la epistemología evolutiva. El hecho de que hagamos de la naturaleza producto y catalizador de nuestras determinaciones mentales, nuestros memes, es lo que nos da nuestra cualidad de ser genéricos. Somos seres genéricos porque hacemos del mundo objeto de nuestros memes, y hacemos esto, necesariamente, de manera social.

Además, no sólo objetivamos de manera social, sino socializamos de manera objetiva. Nos comunicamos meméticamente entre nosotros por medio de la producción de objetos. Al ser los artefactos instigadores de memes, éstos nos permiten socializar a través del espacio y del tiempo. Este trabajo, por ejemplo, es un producto social. Los artefactos producidos por Marx, Engels, Aunger, Blackmore, Dawkins, Wright, Pinker, Dennet, Darwin, Hegel y Feuerbach instigaron memes que llevaron a que se creara este producto. Este objeto es un producto social, porque sin ellos y sin muchas otras personas no podría hacerse, a su vez, la socialización que fue necesaria para producirlo se llevó a cabo mediante objetos. De este modo yo tengo la cualidad de ser genérico porque tengo la capacidad de que mis memes se multipliquen por medio de los artefactos que me ayudan a producir.

El siguiente aspecto fundamental es la enajenación. La raíz de la enajenación en general, aquello que trasciende la enajenación hegeliana y llega hasta Marx, radica en los conceptos del *en sí* y el *para sí*. Estos conceptos tienen un par de conceptos análogos en la epistemología evolutiva; la causa inmediata y la causa última.

En Hegel, el *en sí* y el *para sí* provienen de una visión teleológica del mundo, su idealismo le permite entender las cosas con un propósito que se encuentra en su esencia y que tiene la capacidad de realizarse. Llevada a sus últimas consecuencias, la enajenación en Hegel se puede aplicar a toda la realidad, todo aquello que no esté realizando su esencia por intervención de un tercero el cuál la realice de manera accidental, está participando de un proceso de enajenación. Sin embargo, esta disociación entre *en sí* y *para sí* no es siempre problemática. ¿A quién le importa que una roca no se realice? Para Hegel la enajenación sólo es un problema cuando se enajenan cosas como la voluntad, la razón, la personalidad y la propiedad.

Marx habla de enajenación, pero no puede hacerlo en un sentido tan amplio porque tendría que admitir un sentido teleológico en el universo. La enajenación en Marx sólo es posible gracias a la esencia genérica del hombre, a su naturaleza. El que el hombre tenga una esencia que deba realizarse es la condición de posibilidad de su enajenación. La única enajenación posible en el hombre es la de su esencia genérica, la cuál es la única esencia de la que vale la pena hablar. Todos los otros modos de enajenación no son más que formas particulares de esta enajenación.

En la epistemología evolutiva, la teleología es una herramienta conceptual, es una afirmación sobre nuestra manera de describir al mundo y no sobre el mundo. Cuando tomamos la postura intencional o la postura de diseño, le inventamos una esencia a las cosas como una herramienta para ayudarnos a predecir su comportamiento. A ciertos comportamientos les asignamos causas porque así podemos predecir las consecuencias de esos comportamientos. El que las consecuencias se den en distintas escalas hace que tengamos causas inmediatas y causas últimas. De este modo podemos tomar a las causas inmediatas como el *en sí* y las causas últimas como el *para sí*. Un comportamiento generalmente cumple con una causa inmediata porque su *finalidad* es cumplir con la causa última, la causa inmediata es el camino a la causa última. Situaciones accidentales, situaciones que no podían ser tomadas en cuenta por la selección natural, hacen que el comportamiento realice su causa inmediata y no su causa última, esto es, que sea *en sí* y no *para sí*.

Retomemos el ejemplo de la comida dulce. Cuando comemos comida dulce estamos realizando la causa inmediata, esto es, nuestro gusto por la comida dulce, el *en sí*, del comportamiento. Sin embargo, si son dulces o golosinas que no nos ayudarán a nutrirnos, a extender nuestra vida, no estamos realizando el *para sí*, su causa última. El comer golosinas es enajenar nuestro gusto, nuestro instinto por la preferencia de

comida dulce, estamos enajenando a nuestros genes.

Pero para hablar de enajenación en sentido estricto necesitamos que haya tanto de un enajenado como de un enajenador. Se necesitaría que la causa última, el *para sí*, de algo se realizara sin que lo hiciera su causa inmediata, su *en sí*. ¿Es posible que haya algo que realice su causa última y no su causa inmediata que a su vez realice la causa última sin realizar la causa inmediata de otra cosa? Para que esto suceda tendría que ocurrir un caso del tipo: *Me gusta hacer  $\alpha$  porque mi instinto busca  $\beta$  pero hago  $\alpha$  sin lograr  $\beta$  y eso hace que alguien logre  $\beta$  sin hacer  $\alpha$* . Donde  $\alpha$  sería la causa inmediata y  $\beta$  sería la causa última. Esto sucede en la adopción. Cuando adoptamos, nos preocupamos por nuestros hijos sin lograr reproducir nuestro linaje genético, y alguien reproduce su linaje genético sin que se tenga que preocupar por hijos. La causa última del instinto de preocuparse por los hijos es la reproducción genética. Hay una enajenación, el comportamiento realiza la causa inmediata de nuestro instinto paternal pero no realiza su causa última, al mismo tiempo realiza la causa última del instinto paternal de otra persona sin realizar su causa inmediata. La adopción es una enajenación de los genes perpetrada por nuestra propia consciencia. Esto es un problema para nuestros genes, aunque no sea un problema para nosotros.

Tanto para Hegel como para Marx, el problema está en que se enajene aquello que hace a una persona ser lo que es. ¿Se enajena entonces el ser genérico del hombre? El trabajo enajenado en efecto lo hace. En el trabajo enajenado el trabajador se ha enajenado de sus memes. La causa última de los memes es su reproducción, si nos llevan a producir artefactos es para que los memes puedan sobrevivir y reproducirse. El trabajo enajenado en este caso sería la producción de artefactos que ayuden a la reproducción de memes que no son nuestros, que nos son ajenos.

Cuando trabajamos de manera enajenada no trabajamos para reproducir nuestros memes, objetivamos memes ajenos sólo para poder satisfacer nuestras necesidades biológicas. Cuando trabajamos enajenadamente reproducimos los memes de otra persona. La mujer que maquila pantalones no puede reproducir sus memes mediante esta maquila, ella no diseñó los pantalones, no tiene ningún interés por los pantalones. El trabajador que pone un remache en un automóvil puede hacerlo sin que ni si quiera sepa lo que está haciendo, y el que diseñó el automóvil no suele participar materialmente en su producción. Esta enajenación memética lleva a la enajenación física, la realización de los memes ajenos se convierte en desrealización del trabajador.

Así es como se explican los alcances del trabajo enajenado desde la epistemología evolutiva. Esto además concuerda con la postura de Kropotkin en la que el trabajo no enajenado sería en el que el escritor se encargara de imprimir sus propios libros<sup>395</sup>. Postura en la cuál cada quien debería hacerse responsable por crear los artefactos que reproduzcan sus memes, de objetivar sus propios memes. Concuerda también con la crítica de Lukács al Taylorismo y al Fordismo donde el trabajador se vuelve cada vez menos consciente de su propia producción y se convierte en una extensión de la máquina<sup>396</sup>. El trabajador enajenado de Lukács se convierte en una máquina, deja de ser un sujeto con memes que objetivar y se convierte en un instrumento de reproducción de memes.

Otro aspecto del trabajo enajenado, y más bien de la división social del trabajo, es que el trabajador no puede participar de la acumulación cultural. Los memes del trabajador no se pueden realizar materialmente por lo que no puede socializar productivamente.

De este modo tenemos una postura compatible con ambos marcos categoriales. El hombre es un ser genérico porque hace del mundo el objeto de sus memes, esto es, objetiva sus memes. El ser genérico es necesariamente social y la socialización es necesariamente genérica, porque objetivamos nuestros memes mediante la interacción con los demás e interactuamos entre nosotros mediante memes objetivados. Finalmente el trabajo enajenado enajena al hombre de su cualidad genérica al hacerlo objetivar memes

---

<sup>395</sup> Vid. KTQOB

<sup>396</sup> Vid. LHCC

ajenos e impedirle objetivar sus propios memes.

## CONSCIENCIA

Marx afirma que el espíritu *llega al mundo preñado de materia*, esto es, la consciencia tiene un sustrato material del que no puede separarse, el cuál toma la forma de *capas de aire en movimiento*. Ya que se encontraba en un siglo en el que el funcionamiento del cerebro era un misterio y no se podía afirmar nada a cerca de ello sin terminar haciendo especulaciones fantasmagóricas, Marx identifica la consciencia con el lenguaje, lo que le permitió darle una existencia física. Sin embargo, hemos visto que desde la epistemología evolutiva actual, el lenguaje es sólo una de tantas funciones del cerebro y uno de tantos medios de comunicación que tiene a su disposición.

Pinker afirma que la consciencia es una manifestación del funcionamiento neuronal. Coincide con Marx en que la consciencia tiene un sustrato físico y que es la manifestación de un proceso comunicativo. Podría argumentarse desde la neuromemética que ambas posturas coinciden en que la conciencia es la manifestación de la comunicación memética en distintas instancias; la postura de Pinker expresaría la consciencia como manifestación de la comunicación neuromemética intracerebral y la de Marx como manifestación de la comunicación neuromemética intercerebral, específicamente por medio de la palabra hablada. De ser así las *capas de aire en movimiento* serían señales enviadas por un organismo que está manifestando el comportamiento fenotípico de sus memes. El lenguaje como *consciencia práctica real* toma la forma de manifestación fenotípica de los memes, con lo que la producción consciente del ser genérico adquiere una nueva dimensión; producir conscientemente significa que la producción misma es un tipo de consciencia, esto es, la producción es una manifestación de la comunicación de nuestros memes.

Incluso la interpretación radical de que la consciencia es un cuento que nos contamos acerca de nuestras acciones no se aleja de esta interpretación. La consciencia sería el conjunto de cuentos que contamos acerca del funcionamiento de los memes, que nos contamos a nosotros mismos o que nos contamos entre nosotros.

A su vez, la determinación por parte de Marx sobre la consciencia como un producto social, que el ser social del hombre determina, es sumamente congruente con la visión de la epistemología evolutiva. Los memes que tenemos no tienen todos su origen en nuestro propio cerebro, al ser seres que intercambiamos memes socialmente, las manifestaciones de estos estarán determinadas socialmente. Tenemos a nuestro alcance los memes que nuestra sociedad tiene a su alcance. Por lo tanto, la consciencia sería la manifestación de la comunicación entre neuromemes producidos socialmente.

## MEMES IDEOLÓGICOS

Habíamos visto que la ideología es una forma de interacción mediante la cuál adquirimos consciencia de nuestras condiciones materiales, y tratamos de resolver los problemas que de estas surgen. Si la consciencia es una manifestación memética, adquirir consciencia no puede significar otra cosa que adquirir memes que se manifiestan como consciencia. Así podemos afirmar que la ideología es una forma de interacción social mediante la cuál adquirimos memes, en otras palabras, un modo de relaciones sociales que produce memes en nuestro cerebro.

Una de las problemáticas que surgen con el tema de la ideología es el origen causal del contenido formal de la ideología. Esto es, si surge en la mente de los individuos de la clase dominante si surge por las características de las relaciones de producción de los individuos involucrados. Por ello ahora debemos tratar

la distinción desde el origen de los memes.

Los memes, desde el punto de vista de Aunger, pueden ser originarse por 5 causas:

- a) Replicación intracerebral.
- b) Replicación intercerebral.
- c) Estímulos exógenos que provocan estados neuronales replicativos y que no cuentan como (b), llamémosle estimulación accidental exógena.
- d) Funcionamiento endógeno que provoca estados neuronales replicativos y que no cuenta como (a), llamémosle estimulación accidental endógena.
- e) Interacción intracerebral entre memes que provocan estados neuronales replicativos y que no cuenta como (a), llamémosle estimulación accidental neuromemética.

Cuando hablamos del origen de las ideas estamos pensando en memes nuevos y, de las causas enlistadas, (a) y (b) no dan origen a memes nuevos, son sólo funcionamiento replicante de memes existentes, pero (c), (d), y (e), sí. A partir de ello podemos crear una nueva distinción. En la concepción de las relaciones sociales ideológicas, la ideología surge como una relación social cuya función es la replicación de los memes de los ideólogos, personas que son miembros de la clase dominante. En esta concepción, estos memes pueden tener las causas (c) (d) y (e) en los miembros de las clases dominantes, pero sólo (a) y (b) en los miembros de las clases dominadas. Esto no quiere decir que las causas (c), (d) y (e) no suceden en los miembros de las clases dominadas, lo que sucede más bien es que los memes que puedan llegar a surgir por estas causas en los miembros de las clases dominadas no son parte de las ideologías, no tienen acceso a las relaciones sociales que les servirían como medios de emisión.

Por otro lado, en las formas ideológicas de consciencia, el origen de los memes se da en las relaciones de producción. Las relaciones de producción se manifiestan en la consciencia y como formas ideológicas de consciencia. Esto significaría que las relaciones de producción serían estímulos exógenos de neuromemes cuya causa no es memética, esto es, estimulación accidental exógena. Las relaciones sociales ideológicas cumplirían la función de reproducir los memes que de este modo han surgido.

Sin embargo, ambas posturas no son mutuamente excluyentes. Cabe la posibilidad que la causa sea replicación intercerebral y por lo tanto estimulación accidental endógena y estimulación accidental neuromemética. Esto es porque sería imposible distinguir realmente el origen del meme, (¿Qué fue primero? ¿El meme o el estímulo?). En este sentido, los memes serían formas ideológicas de consciencia porque satisfacen las necesidades de una relación productiva. La ideología, la relación social que produce memes, podría ser una estimulación accidental exógena (c) o un medio de replicación intercerebral (b), pero es suficiente determinar que el significado del meme debe aludir a las necesidades de las relaciones sociales de producción para saber que pertenece a una forma ideológica de consciencia.

### ***IDEOLOGÍA COMO TEMPLETE DE MEMES***

Habíamos visto que los artefactos son uno de los modos mediante los cuales se da la replicación intercerebral. Los artefactos sirven como plantillas de memes que producen señales que llevan a la replicación memética. Podemos ver que la ideología funciona de una manera similar. Como es una relación social no es un objeto físico, no puede ser considerada un artefacto, sin embargo, podemos pensar en ella como otro tipo de plantilla de memes, un plantilla material, social. Esto nos permite acuñar un concepto de ideología que integre la postura marxiana con la epistemología evolutiva: *La ideología es una relación social, o conjunto de relaciones sociales, que funciona como plantilla de memes*, esto es, una relación social que cataliza la generación de memes en el cerebro de los individuos. A su vez, *las formas ideológicas de consciencia son memes cuya generación es catalizada por la ideología*, esta relación social.

Este concepto se aplica a los ejemplos de Marx. Vimos que lo ideológico es una determinación de lo jurídico, lo político, lo religioso, lo artístico y lo filosófico. El derecho, la política, la religión, el arte y la filosofía son relaciones sociales, y resaltan por la manera en la que producen ideas. Podemos hablar así de

que son relaciones sociales que catalizan la producción de memes en el cerebro de los individuos. Entre estos ninguno es más claro ejemplo que la religión. El objetivo de la religión es catalizar en los creyentes la producción de memes a cerca de la teología y de la moral. Los creyentes asisten a las ceremonias religiosas las cuales son interacciones sociales que buscan inculcar estos memes. El ritual es el templete para producir en los creyentes los memes que componen el dogma.

Cuando la ideología cataliza la producción y reproducción de memes en los individuos está determinando su consciencia. Los memes se manifestaran fenotípicamente en los individuos como ideas y se manifestarán en el lenguaje de estos individuos. La producción de memes determina la consciencia que los individuos tienen a cerca de sus condiciones y componen partes de las maneras que tratarán de resolver los problemas que se presenten ante ellos.

Esto también significa que las ideas de las que habla Marx adquieren una nueva condición existencial. La condición existencial de las ideas es ser memes o conjuntos de memes, esto es, como determinaciones estructurales de neuronas en el cerebro. Como vimos, esta postura es perfectamente compatible con la postura materialista de Marx.

### **COEVOLUCIÓN IDEOLÓGICA**

Una pregunta muy importante que no se pudo resolver anteriormente fue ¿Cómo determina un modo de producción a la ideología? Tomando la definición sintética de ideología, como una relación social que funciona como templete de memes, podemos pensar que, al igual que un artefacto, está sujeta a comportamiento evolutivo. Esto querría decir que la ideología pasa por procesos que toman en cuenta herencia, variación y aptitud. Podemos pensar que ciertas ideologías dan origen a ideologías similares; el Judaísmo da origen al Cristianismo y al Islam, el Estado moderno francés da origen al Estado alemán y al italiano, la filosofía Kantiana da origen a la filosofía Hegeliana y Shopenhaueriana. Dentro de esas ideologías similares se dan variaciones, algunas de las cuales son más aptas para sobrevivir que otras. El Zoroastrianismo es ahora casi inexistente, mientras que el Islam disfruta de una hegemonía en Medio Oriente y el catolicismo en Latinoamérica, el Estado alemán ha sobrevivido al Estado prusiano y a pesar de que abundan los heideggerianos, es de suma dificultad encontrar coloquios dedicados a la filosofía de Bruno Bauer.

A la vez, como los artefactos, la ideología coevoluciona con los memes. Por un lado la ideología que mejor sirva para transmitir los memes de los ideólogos de las clases en el poder será seleccionada. También los memes que puedan producir ideologías serán seleccionados. Con esta concepción el contenido adquiere una determinación, ya no es suficiente con que los memes surjan en la mente de los ideólogos, sino que tienen que ser replicables mediante la ideología, esto es, los memes tienen que ser ideologizables.

Pero la coevolución implica otros dos agentes. En el *Prólogo a la Contribución de la Crítica de la Economía Política* Marx había mencionado que las fuerzas productivas se desarrollan y ello lleva a determinadas relaciones de producción, lo que finalmente produce una ideología específica. Cuando hablamos de formas ideológicas de consciencia hablamos de una coevolución no sólo de memes con ideología, sino de éstos con fuerzas productivas y relaciones de producción. Pero para poder afirmar que coevolucian primero tenemos que ver si evolucionan, si en ellas se puede ver herencia, variación y aptitud.

Podemos ver que ciertas fuerzas productivas dan origen a otras fuerzas productivas similares pero con variación. Por ejemplo, ciertas técnicas de agricultura llevan a otras distintas, técnicas y herramientas pesqueras llevan a otras, y la fuerza productiva que más produzca será la más apta. En el lado de las fuerzas productivas podemos ver que por ejemplo la esclavitud lleva a la servidumbre y ésta lleva al trabajo asalariado y cada una es más o menos apta para hacer uso de fuerzas productivas disponibles en determinado contexto histórico. Por lo tanto, tanto las fuerzas productivas como las relaciones de producción evolucionan.

También podemos afirmar la existencia de un mecanismo coevolutivo. En efecto, la aptitud de las relaciones de producción surge de su relación con las fuerzas productivas, las relaciones de producción que sean más aptas para explotar ciertas fuerzas productivas serán las que sobrevivan sobre aquellas que no logren explotarlas tan bien. A su vez las fuerzas de producción que sean capaces de ser explotadas en mayor medida por las relaciones de producción existentes serán utilizadas por éstas en un grado mayor que aquellas que no. Durante la antigua Grecia los arados y las carretas se amarraban a las bestias de carga mediante un yugo. Con el yugo sólo se usaban bueyes para jalar los arados pues la fuerza requerida para jalarlos hacía que si se intentaran jalar con un caballo, dada su fisionomía, el yugo lo estrangularía. Las relaciones productivas esclavistas podían hacer uso de esta tecnología, pero durante el surgimiento del feudalismo la agricultura se fortaleció ya que un siervo, que se lleva una parte proporcional de lo que produce, tiene más interés en volver más eficiente a la producción que un esclavo, al cuál se alimentará con lo mínimo indispensable. Durante la edad media surgió en china y proliferó en Europa el arnés de collera, el cuál permitía que caballos pudieran jalar los arados y que utilizaran toda su fuerza de manera más eficiente, esto aumentó las fuerzas productivas. La servidumbre ganó la hegemonía sobre la esclavitud por su aptitud para explotar el arado por yugo, a la vez que el arado por arnés de collar ganó hegemonía sobre el arado por yugo por su aptitud para ser explotado por los siervos. Así podemos afirmar que las relaciones de producción y las fuerzas productivas coevolucionan. Las segundas además, al estar compuestas en parte por artefactos, coevolucionan con los memes.

Ahora tenemos que preguntarnos ¿Coevoluciona la ideología con las relaciones de producción? Para contestar eso tenemos que preguntarnos antes ¿Determinan las relaciones de producción la aptitud de una ideología? Las relaciones de producción deberían favorecer a las ideologías que satisfagan sus necesidades, esto quiere decir que las relaciones de producción deberían hacer que la consciencia obtenida sobre ellas mediante las relaciones sociales que producen esta consciencia les favorezca. La consciencia que produce una ideología está dada por los memes que replica. Una relación de producción se beneficia de memes que la hagan ver como natural, buena, y que produzcan acciones que le beneficien. Las relaciones de producción favorecen a las ideologías que les ayudan de dos modos.

Por un lado los individuos de las clases favorecidas por las relaciones de producción ayudan materialmente a las ideologías, publicando libros, donando dinero, proveyendo las condiciones materiales para las instituciones ideológicas. Leyes y relaciones de propiedad que fomenten el modo de producción serán apoyadas por las clases adineradas, sermones religiosos que preserven el *status quo* serán más fáciles de encontrar, libros que justifiquen el modo de producción encontrarán mayores facilidades de publicación y distribución. Esto es, son los ideólogos los que determinan a final de cuentas la aptitud de una ideología.

El otro modo en el cuál las relaciones de producción favorecen a las ideologías es mediante el las formas ideológicas de consciencia. Este modo está más allá de la voluntad de cualquier individuo particular. Aquí las ideologías son favorecidas cuando las relaciones de producción catalizan la generación de los memes que constituyen las mismas formas ideológicas de consciencia de las ideologías.

Ahora sigue preguntarnos si influye la ideología en la aptitud de las relaciones de producción, si las relaciones de producción son afectadas en su capacidad de explotar las fuerzas productivas por las relaciones sociales mediante las cuales se cobra consciencia de ellas. Dadas dos instancias de las mismas relaciones de producción con las mismas fuerzas productivas, aquellas que se encuentren con ideologías más aptas podrán explotar sus fuerzas productivas de mejor modo. Dado el trabajo asalariado y la máquina de vapor, las naciones con ética calvinista de trabajo explotarán mejor estas fuerzas productivas que las naciones con ética católica, las naciones con leyes que defiendan la propiedad privada superarán a aquellas que no, las sociedades con academias en las que se imparta filosofía utilitarista y analítica serán más exitosas que aquellas que impartan filosofía de la liberación.

Relaciones de producción que funcionen como ideologías que les favorezcan también serán más exitosas que relaciones de producción que funcionen como ideologías que no. Esto es, relaciones de

producción que sean meméticamente enajenantes podrán seguir con su dinámica de enajenación material. Entre mayor sea la división del trabajo, más difícil será al trabajador entender el lugar que ocupa en la producción. Entre mayor diversidad cualitativa exista entre los obreros menor será la conciencia de su igualdad. Entre más diferentes sean las condiciones de los maestros de primaria y los trabajadores asalariados privados, más difícil les será ver que las luchas por sus derechos buscan intereses que les beneficien a ambos.

A su vez, las ideologías que prosperen dadas las fuerzas productivas y las relaciones de producción determinarán qué memes serán replicados por éstas. La abundancia de clases sobre ética utilitarista estimulará la replicación de memes utilitaristas, las iglesias católicas estimula la replicación de memes sobre la transubstanciación y la trinidad y podemos culpar a la escasez de fiestas liceas por lo poco que le preocupa a la gente hoy en día encontrarse a un hombre lobo cuando sale de noche. A su vez, los memes que sean ideologizables tendrán una ventaja replicativa sobre aquellos que no. Aunque cabe mencionar que, como se vio en el capítulo sobre epistemología evolutiva, hay otras cosas en juego en la aptitud memética.

De este modo queda expresado como coevolucionan las fuerzas productivas, las relaciones de producción, las relaciones sociales ideológicas y los memes. El contenido de una ideología, el modo de relación social y la conciencia que éste provoca a cerca de las relaciones de producción, se determina por su relación coevolutiva con las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

Hace falta mencionar otro mecanismo evolutivo y coevolutivo que se da, un mecanismo horizontal, esto es, entre fuerzas productivas, entre relaciones de producción, entre ideologías y entre memes. La lanzadera volante tuvo éxito gracias a que la hiladora Jenny existía, ambas hacían a la otra más apta, y la máquina de vapor las hizo más productivas y ambas hicieron más productiva a la máquina de vapor. El libre mercado explota mejor al trabajo asalariado, el cuál es llevado a su máxima eficiencia con la existencia de un mercado mundial. La propiedad privada le da sentido a las patentes y a los derechos de autor que a su vez determinan a la industria editorial, la cual afecta a la academia. Y es más probable que alguien que crea que Jesús es dios encarnado en la tierra crea también que el vino puede transformarse en su sangre, al igual que alguien que crea que la ciencia es un modo legítimo de llegar a la verdad crea también que la vida en la tierra actualmente se debe a un mecanismo de selección natural.

Dada esta manera de determinación, o coodeterminación, podemos preguntarnos si la ideología es unívoca. Al ser un mecanismo evolutivo por selección natural el que determina el contenido de una ideología, sería incorrecto afirmar que una ideología sería unívoca. Siendo que la variación, un mecanismo fundamental en el proceso evolutivo, expresa un cambio aleatorio, la ideología particular que surja de ciertas relaciones productivas podrá tener muchas formas. El contenido memético de una ideología surge por procesos fisiológicos con una infinidad de variables imposibles de predecir. Dados estos memes, y contando sólo aquellos que son ideologizables, no será posible determinar *a priori* unívocamente cuales serán aquellos que puedan satisfacer a las relaciones productivas con las que se encuentren. Al igual que los organismos vivientes desarrollan distintas estrategias para sobrevivir en el mismo medio ambiente, las ideologías se podrán desarrollar de maneras diferentes dadas condiciones de producción similares. Al igual que todos los organismos vivientes que proliferan tienen la capacidad de sobrevivir y reproducirse, las ideologías tendrán que tener la capacidad de explotar las fuerzas productivas y las relaciones de producción existentes. Por ejemplo, al igual que hay una pléyade de organismos que se alimentan gracias al néctar de las flores, hay una pléyade de religiones que existen en las relaciones de producción actuales cada una satisfaciendo de un modo u otro los nichos existentes.

## CONCLUSIONES ADICIONALES A CERCA DE LA CONCEPCIÓN EVOLUTIVA DE IDEOLOGÍA

***¿POR QUÉ LA IMPOTENCIA DE LOS ALEMANES SE MANIFESTÓ EN IDEALISMO MIENTRAS QUE LA ABSTRACCIÓN DE LOS INGLESES SE MANIFESTÓ EN UTILITARISMO?***

Para analizar esta manifestación ideológica partamos de otra manifestación ideológica: la ley. El beneficio de la ley es que se atiende más precisa y explícitamente a las relaciones productivas imperantes. A pesar de que el idealismo alemán y el utilitarismo surgen en momentos muy cercanos<sup>397</sup> desde el punto de vista del materialismo histórico, del desarrollo de las relaciones de producción en específico, tienen momentos muy distintos. Desde la Crítica de la Razón Pura hasta la abolición efectiva de la servidumbre en Prusia pasaron 43 años. Por otro lado ya habían pasado cientos de años desde la abolición de la servidumbre en Inglaterra para cuando Bentham escribió su tratado. Esto nos muestra la disparidad de relaciones de producción a la que estaban expuestas ambas corrientes filosóficas.

Nos encontramos con dos Estados, uno en el que hay una gran disparidad en derechos, y uno donde hace tiempo se había conseguido cierta igualdad política. Y nos encontramos además con que en Inglaterra se había tenido una revolución agrícola que había causado una sobreabundancia. Por eso no debe sorprendernos tanto que en Inglaterra se pudiera popularizar la consigna del mayor beneficio a la mayor cantidad de gente, y en Alemania se tuvieran que contentar con ser meramente merecedores de felicidad. El utilitarismo impulsa al desarrollo de capital, a la producción, a la igualdad, expresa el espíritu de Inglaterra durante la revolución industrial y la consigna de la posibilidad de movilidad social. El idealismo alemán expresa la resignación de la carestía y la sociedad estamental, la felicidad kantiana debe ser sólo merecida y no realizada pues no existen las condiciones materiales para su realización.

De haber surgido el utilitarismo en Prusia, le hubiera costado mucho trabajo encontrar ideólogos para defenderlo, la *mayor felicidad para todos* cuestiona a las relaciones de producción de la sociedad estamental y también parece poco realista en una economía subdesarrollada. Por otro lado el Idealismo Kantiano no hubiera sido de mucha utilidad para los ideólogos ingleses que buscaban cambios que impulsaran a la creciente economía capitalista.

***¿POR QUÉ EL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA ES UNA RELACIÓN ENTRE COSAS Y NO DE COSAS CON ENTES ESPIRITUALES U OTRAS?***

El fetichismo de la mercancía es un caso muy especial de ideología, pues en él es la misma relación de producción la que actúa como ideología. Es por medio de la relación de producción como los individuos cobran consciencia de la misma relación de producción. Marx explica que porque el valor de la mercancía no se realiza sino hasta el intercambio, no se puede ver que su origen se da en el trabajo.

En el intercambio nos encontramos a individuos que le asignan valor a las cosas, *no lo saben pero lo hacen*. En la práctica igualan las mercancías, muchos memes podrían haber explicado este fenómeno, la pregunta es ¿Por qué algunos memes superaron a otros? ¿Por qué el intercambio sirvió para entender que el valor es una característica intrínseca de las mercancías?

Para explicar esto quiero regresar a la postura de Pinker de que el cerebro está compuesto de módulos cognoscitivos. Desde este punto de vista tenemos que entender la mercancía con alguno de estos módulos dados los memes que puedan producir las relaciones de producción y los módulos mentales con los que contamos. Marx entiende al valor como una relación social de proporcionalidad, esto es, Marx utiliza los módulos para relaciones sociales y para proporcionalidad de objetos para entender a la mercancía. Pero esto lo puede hacer sólo *post-festum*, sólo porque tiene a su disposición distintas ideologías, distintas relaciones sociales con individuos que han publicado libros sobre economía, producción. Porque su interacción con las relaciones de producción es externa y puede ver todos los factores.

Un individuo que se encuentra dentro de las relaciones de producción, que tiene una visión abstracta

---

<sup>397</sup> Podríamos ubicar el origen del Idealismo Alemán con la publicación de la *Kritik der reinen Vernunft* en 1781 y al Utilitarismo con la publicación de *The Principles of Morals and Legislation* en 1789.

no puede hacer uso de los módulos que usa Marx para entender la ideología, no tiene sentido que sea una relación de proporción o una relación social cuando uno se encuentra en la inmediatez del intercambio pues aquellas cosas que en efecto se están intercambiando no están presentes. Es necesario otro módulo para dar razón, un módulo como el módulo biológico. El módulo biológico nos permite entender cosas que son físicamente distintas pero esencialmente iguales, entender las cosas desde una esencia invisible. El módulo biológico nos permite entender que una mariposa y una oruga son lo mismo a pesar de ser físicamente distintos. Así se podría entender que es una esencia invisible la que iguala las mercancías y que permite que se puedan intercambiar.

### *¿CÓMO SON POSIBLES MARX Y ENGELS?*

Engels era un miembro de la clase opresora que decidió apoyar a un crítico de las relaciones de producción. Para que los memes de Marx se pudieran transformar en ideologías se requirió que Engels proveyera de los medios de producción, la producción de la vida de Marx y la producción de las relaciones sociales que convirtieran los memes que surgieron en esa vida en ideología. Engels proveyó a Marx de dinero para poder vivir y estudiar, para poder escribir cartas, para poder publicar sus libros, para poder trabajar en asociaciones, para viajar. Engels era consciente de sus condiciones materiales y decidió actuar en contra de ellas. Engels era una aberración en el sistema, una mutación, uno de los requisitos para la evolución. El enfoque evolutivo no solo permite la aparición de memes aberrantes, sino que lo requiere. Marx y Engels son parte de la variabilidad inmanente en un mundo en el que la ideología funciona con un mecanismo ideológico.

### *¿CÓMO ES POSIBLE LA CRÍTICA, EL COMUNISMO, EL ANARQUISMO?*

Desde esta nueva perspectiva podemos ver como puede surgir la crítica. Los memes pueden surgir de muchas maneras distintas, las determinaciones de las relaciones de producción sobre ellas no son totales. Las relaciones de producción que funcionen como ideologías críticas de sí mismas encontrarán mucha resistencia y se les dificultará enormemente poder ser fructíferas.

También pueden surgir relaciones de producción que contradigan a otras, de este modo podrían funcionar como templates de memes que sean críticos de las relaciones de producción hegemónicas, podrían gestar formas ideológicas de conciencia críticas de la hegemonía. En este caso la lucha se dará entre relaciones de producción, las relaciones de producción más eficientes liquidarán a sus competidoras y se manifestarán en la conciencia de los individuos.

Otra posibilidad es mediante ideólogos críticos. Estos podrán crear memes de conciencia crítica y se darán a la tarea de crear ideologías para poder replicar estos memes. La segunda parte es la parte difícil. Los ideólogos críticos deben encontrarse con dificultades para producir la ideología que les ayude a replicar sus memes. Pero aunque sea difícil no es imposible. El control de los medios de producción intelectual por parte de los miembros de las clases opresoras no es absoluto. Las fuerzas productivas han producido medios de producción intelectual más eficientes y cada vez más accesibles. Esto quiere decir que cada vez son más posibles las ideologías críticas, sin embargo, no quiere decir que tengan la posibilidad de volverse hegemónicas. Las ideologías opresoras tendrán siempre el favor de las relaciones de producción hegemónicas. Los individuos de las clases que controlan los medios de producción favorecerán mantener su estatus, o mejorarlo.

### *¿ES POSIBLE LA IDEOLOGÍA REVOLUCIONARIA?*

Tendríamos que asumir que la ideología revolucionaria es algo más que una mera ideología crítica, que sea una ideología que produzca la revolución. La ideología revolucionaria podría surgir como relaciones de producción revolucionarias, relaciones de producción que contradijeran las relaciones de producción hegemónicas. Este es el caso de la ideología burguesa, que primero surge como relación de producción

ideológica y luego puede producir a los ideólogos que la defiendan. En este caso la revolución se da porque la ideología es una relación de producción, y es una relación de producción que puede explotar las fuerzas productivas más eficientemente de lo que lo hacen las relaciones de producción hegemónicas, no es consecuencia de la ideología sino de su condición de ser relación de producción.

La posibilidad de una ideología revolucionaria que contradiga relaciones de producción existentes sin que esté sustentada por relaciones de producción más eficientes es muy pequeña. A pesar de que puedan existir ideologías críticas como el marxismo y el anarquismo, las fuerzas a las que se enfrentan son enormes. Las ideologías están luchando entre sí por la hegemonía y las ideologías opresoras tienen enormes ventajas contra las ideologías críticas.

Es posible que esto sea lo que explique por qué las revoluciones socialistas se lograron dar en Rusia, Cuba y China. Al contrario de lo que Marx especulaba, no era un gran desarrollo de las fuerzas productivas y relaciones de producción el caldo perfecto para una revolución, sino todo lo contrario. El retraso económico y las crisis de estas naciones abría un nicho para el surgimiento nuevas relaciones de producción. Desde este punto de vista fue la guerra civil en Rusia lo que llevó a la revolución y no al revés.<sup>398</sup> El hecho de que en estas naciones no se hubiera desarrollado el capitalismo a su plenitud creó un vacío ideológico en el que las ideologías socialistas pudieron entrar. El desarrollo del capitalismo implica el desarrollo de las ideologías capitalistas y el control del capitalismo sobre los medios de producción ideológicos.

Esto no quiere decir que la revolución no puede emanar de la consciencia de los individuos. Una idea puede cambiar al mundo, pero no lo hará si se trata de apoderar directamente de la ideología. La solución tendrá que pensarse, tenerse clara y ejercerse antes de que el problema se pueda erradicar.

#### *¿POR QUÉ LOS INDIVIDUOS DE LAS CLASES OPRIMIDAS ADOPTAN LAS IDEOLOGÍAS DE LAS CLASES OPRESORAS?*

Esta es la última pregunta, el problema que ha orientado a esta tesis desde su concepción. Me parece que todos los elementos de esta respuesta han sido ya expuestos, ahora queda solo enunciarla como tal.

Primero hay que decir que la pregunta está mal planteada. Como hemos visto, lo que adoptan los individuos no son ideologías, sino que las ideologías replican en ellos memes, en otras palabras, los individuos adoptan memes producidos por ideologías.

Algunos de estos memes los adoptan porque están involucrados en relaciones de producción que funcionan como ideologías. Son ideologías opresoras, o ideologías hegemónicas no por ser de los miembros de las clases opresoras sino por ser relaciones de producción opresoras.

Otros de los memes son adoptados porque las ideologías que no son relaciones de producción y que están disponibles sólo son ideologías de los ideólogos de las clases opresoras; la televisión, la religión, las revistas, los noticieros, etc., el poder jurídico y legislativo. Los ideólogos encargados de estas ideologías siguen los intereses de los miembros de las clases opresoras porque son éstos los que les proveen de los medios de producción intelectual.

---

<sup>398</sup> Recordemos que la revolución de febrero no tenía nada de comunista en ella.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ❖ ATEM - Aunger, Robert. *The Electric Meme: A New Theory of How We Think*. New York: Free Press, 2002.
- ❖ BLMM - Blackmore, Susan J, Richard Dawkins, and Montserrat Basté-Kraan. *La Máquina De Los Memes*. Barcelona: Paidós, 2000.
- ❖ DTIS - Dennett, Daniel C. *The Intentional Stance*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1987.
- ❖ DTOS- Darwin, Charles. *The Origin of Species*. Hertfordshire: Wordsworth Editions, 1994.
- ❖ DTSG- Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- ❖ FEDC- Feuerbach, Ludwig. *La Esencia del cristianismo*. Barcelona: Trotta, 1995.
- ❖ HEPR - Hegel, Georg W. F, Allen W. Wood, and Hugh B. Nisbet. *Elements of the Philosophy of Right*. England: Cambridge University Press, 1991.
- ❖ HFDD- Hegel, G.F. *Filosofía del derecho*. México, D.F.: Juan Pablos Editor, 1980.
- ❖ HFDE- Hegel, Georg W. F, and Wenceslao Roces. *Fenomenología Del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- ❖ HLDHDLF - Hegel, Georg W. F, and Wenceslao Roces. *Lecciones Sobre La Historia De La Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- ❖ KCDRP - Kant, Immanuel, and Pedro Ribas. *Crítica De La Razón Pura*. Madrid: Alfaguara, 1978.
- ❖ KTCOB - Kropotkin, Petr A, and Marshall Shatz. *The Conquest of Bread and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- ❖ LHCC – Lukács, Georg. *Historia Y Conciencia De Clase: Estudios De Dialéctica Marxista*. México: Ed. Grijalbo, 1985.
- ❖ MC- Marx, Karl. *El capital: crítica de la economía política. 1, Libro primero : el proceso de producción del capital*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1975.
- ❖ MCFDEH - Marx, Carlos. *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. México,D.F.: Grijalbo, 1968.
- ❖ MDBLB -Marx, Karl. *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en Marx, C. “Textos Escogidos”. Querétaro: Ocean Sur, 2011.
- ❖ MEIA- Marx, Karl. Engels, Friedrich. *La Ideología Alemana*. Barcelona: Grijalbo, 1974.
- ❖ MEMPC -Marx, Karl. Engels, Frederick. *Manifiesto del partido comunista*. En Steadman Jones, G. “El Manifiesto comunista de Marx y Engels”. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- ❖ MEW- Marx, Karl, and Friedrich Engels. *Karl Marx, Friedrich Engels: Werke*. Berlin: Dietz, 1956.
- ❖ MICFDH- Marx, Karl. *Introducción para la crítica de la "Filosofía del Derecho" de Hegel* en Hegel, G.F. “Filosofía del derecho”. México, D.F.: Juan Pablos Editor, 1980.
- ❖ MMEF- Marx, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- ❖ MMF - Marx, Karl. *Miseria de la Filosofía*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1987.
- ❖ MPCCEP-Marx, Carlos. *Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política*. en Marx, C. “Textos Escogidos”. Querétaro: Océano Sur, 2011.
- ❖ MSLCJ- Marx, Karl. *Sobre la Cuestión Judía*. Anthropos-UAM, 2009
- ❖ MTSF- Marx, Karl. *Tesis sobre Feuerbach* . en Echeverría, Bolívar. "El materialismo de Marx". México D.F.: Ítaca, 2010.
- ❖ PTBS - Pinker, Steven. *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. New York: Viking, 2002.
- ❖ WTMA- *Wright, Robert. The Moral Animal: The New Science of Evolutionary Psychology*. New York: Pantheon Books, 1994.