

## CAPITULO 6

### MARX, FUERA DE SUS LÍMITES

*Maximiliano A. Garbarino*

#### Invitación a Marx

Carl Marx es, sin lugar a dudas, un pensador renombrado dentro y fuera de la filosofía. Este intelectual, nacido en Alemania en 1818 y muerto en 1883 en Londres, ha dejado una estela que marca tanto la academia como, sobre todo, la política mundial de parte del siglo XIX y casi todo el XX. Su importancia en este plano es difícil de exagerar. La tarea que se propuso fue la de analizar la sociedad capitalista hasta encontrar el núcleo de su injusticia, pero también el germen del cambio (el proletariado) hacia otra sociedad (una sociedad sin clases sociales, sin explotación: una sociedad comunista). Por eso durante toda su vida Marx mantuvo la actitud de fundir teoría y práctica política. Esto le costará la expulsión de su país en 1843. Entre este año y fines de 1849 vivirá entre París y Bruselas, pero ninguno de estos gobiernos dejó de expulsarlo. Finalmente se instala en Londres (teniendo ocasionales viajes) hasta su muerte.

Sus escritos van desde artículos periodísticos que publicó durante toda su vida, hasta grandes obras de corte teórico (como su obra cumbre: *El Capital*), pasando por conferencias y programas vinculados a organizaciones políticas. Pensador versátil además: se movía en la política, en la filosofía y en la economía como pez en el agua, además de estar impregnado de un conocimiento historiográfico y antropológico realmente vasto para la época.

Entre toda su producción hay una muy singular redactada junto a su entrañable amigo y compañero Friedrich Engels (1820- 1895): hablamos del “Manifiesto Comunista”. Se dice de esta obra que es la segunda, después de la biblia, más editada en todo el mundo. Difícil saberlo, pero la existencia de este mito se

basa en algo insoslayable: es un escrito que ha influido muchísimo en vastos sectores que no se limitan, ni mucho menos, a la academia. En este “panfleto” de fines 1847 – redactado por encargo de la Liga de los Comunistas- los autores combinan un análisis de la dinámica de la sociedad junto con el rastreo de la tendencia que genera su propia superación. Analizaron allí la primacía del *capital* sobre los hombres y la sociedad, la primacía de su lógica implacable de producción de mercancías (un auto, un software o un film, ejemplificaríamos hoy, poco importa), reduciendo al hombre también a ser una de ellas. Pero paralelamente auguran la propia muerte del capitalismo en manos del “proletariado” (aquellos que sólo pierden con esta lógica). Combinan por tanto, un análisis “objetivo” de la sociedad con una invitación a la política revolucionaria, interpelando al “proletariado” a superar esta misma “objetividad” de la que dan cuenta. Por eso Marx, separándose de los pensadores de su momento, proclama que “los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de trasformarlo” (Marx y Engels, 1993: 232).

Desde Oriente hasta Latinoamérica, pasando por parte de África, y toda Europa, su obra influyó en los más diversos movimientos políticos de cambio. Muchos años han pasado desde sus análisis, pero hoy, tanto como ayer, seguimos padeciendo de crisis financieras, crisis de producción, inflación, contracción del mercado laboral y un largo etcétera, que nos siguen azotando como si fueran terremotos o tsunamis. Pero éstos son sucesos naturales, los primeros en cambio son productos humanos aunque “aparezcan” como catástrofes. En definitiva el capital, como decíamos, sigue relegando a los hombres a ser una mercancía más, amputando sistemáticamente una infinidad de posibilidades.

En este pequeño escrito sólo haremos un breve pasaje por algunos de los temas que su vasta obra abarca. Nuestra pretensión máxima es que brinde algunas herramientas básicas a quienes no conocen para nada su obra para que puedan comenzar a acceder a ella de alguna manera. Ningún comentario o artículo puede hacernos prescindir de encarar la lectura directa de al menos alguna de sus obras centrales.

## Algunas coordenadas intelectuales

Se suele decir que el pensamiento de Marx tiene tres fuentes: el hegelianismo alemán, el socialismo francés y la economía política inglesa (Balibar, 2000: 11). Pero antes de dar cuenta de ellas, digamos que todo libro que caía en manos del joven Marx era inmediatamente incorporado y transformado. Marx no era un lector dogmático que se afiliara a un pensamiento ya cuajado en una tradición o reflejado en un autor o libro, sino que era un lector crítico que incorporaba lo que le parecía interesante y productivo, y criticaba sin piedad lo que entendía como equivocado. No se puede reducir a Marx a la suma de sus influencias (como a ningún autor importante, claro está), sólo podemos decir de estas fuentes que son el “clima” intelectual donde se forma y de donde toma algunos de sus tópicos para replantearlos de modo original.

En este apartado vamos a puntear algunos temas que daban vueltas en este “caldo de cultivo” intelectual que nos parecen interesantes para empezar a comprender ciertos ejes de su obra.

Los llamados jóvenes hegelianos (entre los que se contó) fueron un grupo de filósofos que partiendo de su reconocido maestro (cuyo pensamiento dominaba en Alemania) se plantearon el desafío de reformularlo en función de un ideario democrático radical. Lo hacían porque básicamente deseaban dar cuenta de los problemas políticos y sociales que aquejaban a Alemania. Hegel, muy esquemáticamente, había dividido a la sociedad en dos grandes planos: el Estado y la sociedad civil. Esta última era el lugar del intercambio entre individuos. Era el lugar del trabajo y la economía, el lugar de las relaciones “privadas”. El Estado, por el contrario, era el plano de lo *universal*, es decir, aquello que debe ser de la misma manera para todos. Si pensamos al Estado como la esfera del Derecho, y pensamos a éste como el garante de la igualdad y la justicia, podemos entrever la importancia que le daba Hegel al Estado. Desde la época de la Revolución Francesa, muchos Estados importantes de Europa comenzaron a ejercer esta función universalizante (oponiéndose por principio a las instituciones estamentales que centralmente distinguían entre hombres de diversa jerarquía).

Pero aún cuando el Estado tomaba para sí esas funciones, los jóvenes hegelianos advirtieron que la injusticia y la miseria seguían vigentes. Observaban que en la sociedad civil, en la interrelación entre los individuos, era donde se ejercía la desigualdad. Los jóvenes hegelianos, se ubicaban en el plano del Estado y del Derecho para discutir cómo mejorar la sociedad, cómo hacer de la sociedad civil algo más justo.

Marx, inserto en estos grupos, tempranamente empezó a correr el eje y, expresado muy sucintamente, dio vuelta el problema: precisamente en la sociedad civil estaba el problema, pero el Estado sólo era un emergente de ésta, su pretendida “universalidad” en realidad no era tal, era simplemente una codificación específica de la explotación que sucedía en la sociedad civil. Para decirlo brevemente: cada sociedad civil tenía el Estado que se merecía, que era le era orgánico y funcional. Por eso dice Marx que “... tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado, no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del Espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel... bajo el nombre de *sociedad civil*...” (Marx, 1993: 351).

Pero esto último que dijimos, la centralidad de la sociedad civil respecto del Estado, era precisamente la “diferencia específica” de Marx respecto de sus “compañeros” de juventud. Hubo muchas cosas que aprendió de éstos y de Hegel. Este último pensaba a la historia como una sucesión de épocas donde se tejían relaciones intersubjetivas características, una forma de Estado particular, una Religión, un pensamiento y artes también características. Y de cada una de estas grandes épocas de la historia, nacía una nueva y más compleja. En esta línea, para Marx fue todo un problema caracterizar su época (la llamaré “capitalista”), es decir, encontrar el núcleo que la definía. Veía en ésta, una etapa histórica donde primaba la miseria al lado de la extrema riqueza, todo en medio de revoluciones industriales que paradójicamente hubiesen posibilitado garantizar a todos y cada uno de los hombres y mujeres una buena vida. Esta diferencia entre las posibilidades de la sociedad industrial y la realización de las mismas, esta distancia entre la miseria de la clase

trabajadora y la riqueza de la burguesía, mostraba que el problema era la explotación del hombre por el hombre.

Ahora bien, ¿qué era para Marx lo que caracterizaba una época? En la *Ideología Alemana*, junto con Engels, propusieron caracterizar a estas “épocas” sucesivas como modos de producción. “(Un...) modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado *modo de vida* de los mismos” (Marx, 1993: 150). En esta obra, Marx y Engels presentan una serie de modos de producción históricamente sucesivos (comunal, esclavista, feudal, capitalista) en donde se van complejizando las relaciones de propiedad, la división del trabajo y su forma.

Desde esta concepción, el hombre está históricamente determinado (no hay una *naturaleza* humana rígida), es el conjunto de las relaciones sociales de una época y estas se caracterizan por *cómo produce y reproduce* el hombre su sociedad. Una época no se determinará entonces por su Estado o su arte o sus ideas, sino que lo hará según la forma en cómo producen. Esto nos remite inmediatamente al trabajo, de qué manera trabajan, cómo producen los hombres. Y por tanto también refiere a la “división del trabajo”, a cómo se complejiza a lo largo de la historia esta división y a las formas de propiedad características de una época (propiedad comunal, estamental, privada). En el capitalismo el trabajo asalariado será la *forma* de la producción, trabajo asalariado cuyo reverso necesario es el capital que lo explota.

Como vemos, tanto en Hegel como en Marx se pueden ver una sucesión de fases históricas, y aunque caracterizadas de modo completamente diferente, coinciden en que éstas no se suceden pacíficamente sino todo lo contrario. Las revoluciones, las grandes revueltas y los acontecimientos políticos más conflictivos no son vistos necesariamente como retrocesos civilizatorios (aunque también puedan serlo) sino, muchas veces, como “los dolores de parto de la historia”. Específicamente para Marx el “motor” de la historia es la lucha de clases.

Precisamente en el *Manifiesto Comunista*, Marx y Engels dicen: “La historia de toda sociedad humana hasta nuestros días es una historia de luchas de clases”

(Marx, 1993: 246). Esta formulación, ya lejana a lo que los jóvenes hegelianos pudieron pensar, no quiere decir que todo lo que sucede en el pasado es lucha de clases, quiere decir que la historia cambia realmente cuando los sucesos tienen lugar a raíz de la lucha de clases<sup>1</sup>.

Pero este punto, quizás, está más relacionado con la tradición del socialismo francés a la que aludíamos anteriormente. Aquí todo se vuelve más opaco por el hecho de que el socialismo francés fue más bien una corriente práctica, política, y no un movimiento intelectual unificado. Fueron los contactos de Marx con círculos militantes socialistas y comunistas los que lo sedujeron y pusieron a pensar en esa línea. No había ninguna referencia teórica central, sí algunos libros e intelectuales destacados, pero en todo caso nada unificado. Incluso al día de hoy se sostiene que en Marx influyeron las discusiones que había en estos movimientos y las ideas y prácticas políticas de sus líderes más que cualquier obra que haya leído perteneciente a esta tradición (Althusser, 2003: 33-52; Bensaïd, 2011: 12-23).

Pero sí podemos ver que tomó de éstos el cuestionamiento a la propiedad privada como forma dominante de la propiedad en el capitalismo; también el problema del trabajo asalariado y la idea de que es la masa de los trabajadores la que centralmente hará la revolución para cambiar la sociedad. ¿Cambiar hacia qué? Bien, y este es otro tópico de los socialistas y comunistas: cambiar hacia una sociedad sin clases sociales.

Entre los “socialistas”, se encuentran los llamados por él mismo “socialistas utópicos”: Saint-Simón, Owen y Fourier. Estos hacían una crítica al capitalismo en general porque entendían que las relaciones entre el capital y el trabajo no permitían mejorar la condición socio económica de las masas. El embrutecimiento por los bajos salarios, por la falta de educación, por la dureza misma del trabajo moderno, sumado a la concentración de la propiedad privada, llevaba a estos hombres a pensar que la inercia de la sociedad no conducía a un mundo mejor. Por tanto pensaban que había que planificar y controlar la economía y el trabajo. Había primero que educar a los trabajadores y a los burgueses, había que sensibilizarlos y convencerlos de que deberían cambiar algunas reglas de juego que producían estas situaciones

perpetuamente. Aunque Marx y Engels podían reivindicar las buenas intenciones y rescatar las críticas al capitalismo (porque entendían que la miseria no era una consecuencia indeseada o pasajera del capitalismo, sino algo estructural), caracterizaron a estos socialistas, según decíamos, como “utópicos”. Y los llamaban así porque pretendían que con buenas intenciones y educación, podían mejorar la condición de los trabajadores. No comprendían que era la propia acción de las grandes masas explotadas (básicamente integrada por trabajadores asalariados) las que podían –y sólo ellas- transformar su propia situación.

En cuanto a los socialistas “prácticos”, Marx compartía la idea de que las banderas de la Revolución Francesa (igualdad, fraternidad, libertad) no habían sido realizadas, o que sólo lo habían hecho en el plano del derecho y del Estado. Es decir, sólo en un plano formal y abstracto, pero en la vida concreta para muchos esto equivalía a la libertad de morir de hambre, a la fraternidad de la limosna eterna, a la igualdad mentirosa entre la oveja y el león<sup>2</sup>. Debemos tener en cuenta que la Revolución Francesa era un elemento del pasado cercano que funcionaba también como expectativa posible. Un movimiento de grandes masas había tomado en sus manos su destino, pero todavía no terminaba de realizarlo (por lo menos para la gran masa de proletarios). La revolución que era de y para todos (menos de los reyes y los feudales), terminó siendo sólo para una parte: la burguesía.

Agreguemos que de los socialistas franceses (y de los círculos comunistas alemanes) toma la idea de que el fin de la explotación implica una sociedad sin clases (socialista o comunista), donde la propiedad fuera común –no privada-, donde el hombre no se sintiera aislado frente a los demás sino integrado en una sociedad articulada de modo libre y de cooperación sin explotación. Pero aquí el rastro de las ideas del comunismo y la revolución se pierde... eran ideas que círculos militantes, sobre todo de obreros, discutían, eran ideas en estado práctico, por así decirlo, que Marx hizo propia transformándolas.

Finalmente, la última de las tradiciones de las que abreva nuestro autor: la economía política inglesa. Para Marx, que caracterizaba a una época según *cómo produce* (cómo trabajan, cómo se divide socialmente el trabajo, cómo se

asocian los productores, qué relaciones tejen, etc.), la economía de una sociedad representaba la anatomía de ella. La economía política era la ciencia que estudiaba la sociedad en su dimensión económica y donde el capitalismo estaba más avanzado y por tanto mostraba su lógica más puramente era precisamente en Inglaterra. Ahí se desarrolló fundamentalmente esta ciencia que para Marx tuvo dos grandes exponentes: Adam Smith (1723-1790) y David Ricardo (1772-1823).

Estos pensadores insistieron en que la riqueza no era producto directo del comercio (como sostenían las teorías mercantilistas) ni de la tierra (como sostenían los fisiócratas), sino que radicaba en el *trabajo*. La riqueza pues, era producida socialmente por el trabajo y objetivada (realizada) en las mercancías que pueblan nuestro universo humano (y capitalista). Esta economía política además, sostenía que el trabajo era una mercancía como cualquier otra: se compraba y vendía pues. Pero algo que a veces pasaban por alto, y que Engels se encargó de remarcar en su juventud (cfr. Engels, 2006), es que esta mercancía era precisamente la única que agregaba valor a las demás mercancías. Un montón de maderas, hierros y tornillos valen lo mismo que la suma de cada parte; sólo luego de que el trabajo las convierta en, por ejemplo, una mesa, el valor se ve acrecentado.

La economía política además, partía de una serie de conceptos que no nos son ajenos: capital, beneficio del capital, salario, competencia, renta; y podríamos seguir con un largo etcétera. Lo interesante de estas categorías es que funcionaban (y funcionan) en la ciencia económica para describir el mundo capitalista y para encontrar leyes económicas. Y si no nos resultan, estas categorías, totalmente extrañas por más que seamos ajenos a la ciencia económica, es porque son parte de nuestra vida social. Todos sabemos aunque sea de modo oscuro a qué hacen referencia la “tasa de ganancia”, el “salario” y el “dinero” por ejemplo. Esto es así porque son tanto categorías de análisis científico como categorías que regulan nuestra vida.

Ahora bien, tempranamente Marx estudió esta ciencia porque daba cuenta del capitalismo y de sus leyes económicas, pero desde el principio cuestionó que la economía política parte de una serie de conceptos que no explica. Es decir,

esa cantidad de conceptos –formas- que regulan nuestra vida son presupuestos, son el punto de partida. “Estas formas son precisamente las que constituyen las *categorías* de la economía burguesa. Son formas mentales aceptadas por la sociedad, y por tanto objetivas, en que se expresan las condiciones de producción de este régimen social de producción *históricamente dado* que es la producción de mercancías” (Marx, 2010: 41). Para Marx entonces, hay que hacer una “crítica” de estas categorías, hay que tratar de explicarlas, y ver que “encubren”. Y esta explicación no es sólo un análisis conceptual sino también un análisis histórico, dado que no siempre estas categorías o “formas” que regulan nuestra vida han dominado el mundo económico (otros modos de producción se regían por otras categorías económicas).

Y si no siempre ha sido así, podemos suponer, no seguirán así para siempre. Marx entonces va a concebir a la economía política como una ciencia históricamente situada, destinada a perecer con el capitalismo (si es que este alguna vez muere), pero a la vez susceptible de crítica porque no explica lo que debe explicar: por qué estas categorías (salario, capital, propiedad privada, etc.) rigen nuestra vida y qué encubren. Por eso dos de sus más grandes obras van a hacer precisamente una “crítica de la economía política”.

## El sabor de la cereza... de Feuerbach. O un materialismo sin Materia

En la primera mitad del siglo XIX el debate político filosófico Alemán, como decíamos, estaba dominado por la figura de Hegel, o mejor, por una caricatura, una simplificación de la filosofía hegeliana (los “pigmeos comentaristas de Hegel” dirá Engels). La forma especulativa de esta filosofía iba *in crescendo* y se discutían ideas de ideas, críticas de críticas, y muchos jóvenes filósofos, incluido Marx, pensaban que estas discusiones estaban desarraigadas del hombre mismo, de su realidad y sus problemas concretos. En este contexto un filósofo alemán llamado Ludwig Feuerbach tuvo el gesto radical –en ese

ambiente- de, contra ese idealismo altamente especulativo, contra esa discusión de ideas cada vez más abstractas, declararse como *materialista*. Así, poniéndose en la vereda de enfrente, por así decirlo, intenta revincular a la filosofía alemana con el hombre concreto. En los primeros años de la década del 40, este gesto tuvo en Marx y Engels entusiastas seguidores<sup>3</sup>.

La posición materialista, básicamente le da un lugar primario e irreductible a la materia (oponiéndose así a la absoluta subordinación de la materia al pensamiento sostenida por el idealismo), entendiendo al espíritu como un grado superior de la materia, materia que está ahí desde siempre, de modo independiente del pensamiento. Esta concepción entonces reconoce a la materia, con sus leyes eternas, por un lado y por el otro al hombre, un ser *sensible* que intenta comprenderla con su pensamiento. Pero en definitiva, ese hombre sensible también es naturaleza. A ese hombre y sus problemas es a lo que, según Feuerbach, debe dedicarse la filosofía.

Sin embargo, el enamoramiento con Feuerbach duró poco. En 1845, leyendo uno de sus libros, Marx anotó al margen once pequeñas tesis para su uso (privado) ulterior. Muchos años después (1888) Engels las publicaría por entender que allí se encontraba de modo sintético el cambio filosófico de Marx, su ruptura con toda filosofía anterior. El idealismo ya había sido criticado por ellos en casi todas sus obras anteriores, coincidiendo en general con la crítica que le hiciera Feuerbach. Pero ya en la primera de estas tesis aparece una dura crítica al materialismo.

“La falla fundamental de todo materialismo precedente... reside en que sólo capta la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma del *objeto o de la contemplación*, no como *actividad humana sensorial*, como *práctica*; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado *activo* fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición con el materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal. Feuerbach aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como una actividad *objetiva*...” (Marx y Engels, 1993: 229). Por un lado entonces, el materialismo admite la existencia independiente de la materia, pero el problema es que esa materia,

ese objeto, no se conoce por contemplación; hay una actividad del hombre para conocerla. En el materialismo aparece así una esencia de la naturaleza y una esencia del hombre (que intenta conocer por contemplación –ser afectado a través de la sensibilidad por ese objeto constituido y definitivo, ese objeto dado-). Todo el problema de la filosofía consiste en que el hombre reconozca su esencia (que está ahí desde siempre) y viva según ella. Pero sabemos desde Kant y su “sujeto trascendental” que la “mera” percepción no es absolutamente receptiva, hay una actividad del sujeto (por más espontánea que sea) que constituye los objetos. De ahí que Marx sostenga que el lado activo fue desarrollado por el idealismo (Fichte y Hegel básicamente, radicalizando el cisma que Kant hiciera en la filosofía). Del mismo modo, la filosofía de Feuerbach tiende al “catecismo”, es decir, tiende a que a través del pensamiento (y la educación) se encuentren las ideas “correctas”, aquellas que responden a la esencia de las cosas y del hombre. Es también para el materialismo en definitiva, una cuestión de “ideas”. Aunque aspira a objetos concretos, distintos de los “objetos conceptuales”, termina construyendo abstracciones: la materia (como algo independiente e inmutable) y la esencia del hombre no son más que eso.

El idealismo tiene la virtud de reconocer una actividad del sujeto en la constitución del objeto; tiene por defecto fundamental que esto sucede aparentemente sólo en la cabeza de los hombres (como actividad subjetiva, y no como actividad objetiva práctica; y por tanto lleva al filósofo/político a discutir ideas de ideas, especulaciones cada vez más alejadas de lo concreto).

El materialismo admite la materia, como decíamos, admite su independencia respecto del pensamiento. Admite también, según dice, al hombre concreto. Sin embargo, para Marx, el objeto no es algo dado (adquirido por contemplación pura), ni el hombre tiene una esencia ahistórica (no tiene una naturaleza fija).

En la *Ideología alemana*, Marx y Engels sostiene que el materialista “no ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda la eternidad y constantemente igual sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de

la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales (...) modifica su organización social con arreglo a nuevas necesidades” (Marx y Engels, 1993: 178). Es decir, el hombre de las cavernas, pongamos por caso, tiene una relación con la naturaleza que es radicalmente distinta de la que puede tener el hombre moderno que la controla y explota. El mundo en que viven, el conocimiento que forjan, y su *naturaleza humana* son distintas. El hombre antiguo atribuirá a los dioses los caprichos de la naturaleza, “¿Pero qué es Júpiter frente al pararrayos?” (Marx y Engels, 2003: 188). El hombre antiguo no se relacionará con los demás y con la naturaleza del mismo modo que lo hace el hombre moderno.

En definitiva, el hombre está condicionado por la materia, pero esa materia es materia humanizada, formada por él, por su actividad (práctica). Y del mismo modo, sostiene Marx en la sexta tesis, “la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (Marx, 1993: 231). Y estas relaciones están históricamente determinadas.

Al pensamiento de Marx se lo llamará materialismo histórico o materialismo dialéctico (Balibar, 2000: 7). Materialismo paradójico: no refiere a la materia (entendida como algo dado siempre de la misma manera); aunque sí reconoce que el hombre tiene *condiciones materiales* históricamente situadas. Quizás, para no entrar en confusión cuando se habla del “materialismo” de nuestro pensador, sea práctico recordar que al contemplar un objeto de lo más aparentemente “natural” y “dado” a la sensibilidad (“pura e inocente”) como un árbol de cerezas, Marx tenga que aclarar que “...el cerezo, como casi todos los árboles frutales, fue trasplantado a nuestra zona hace pocos siglos por obra del *comercio* y, tan sólo *por medio* de esta acción de una determinada sociedad y de una determinada época, fue entregado a la “certeza sensorial” de Feuerbach” (Marx y Engels, 1993: 179).

Fina ironía para indicar que nuestro mundo circundante, nuestra relación con lo dado, es una relación práctica que implica asimismo la relación con otros hombres. Esta *actividad práctica* que implica nuestra relación con otros hombres, dejada de lado mayormente por la filosofía, puede ser una actividad

transformadora revolucionaria (la “crítica-práctica”, no sólo teórica)<sup>4</sup>; pero también, el sórdido y perenne trabajo en que se sostiene necesariamente toda sociedad, día tras día, hora tras hora.

## Miseria y riqueza del trabajo

El trabajo es la forma en que se relaciona el hombre con la naturaleza. Es por tanto una necesidad de todas las formaciones sociales. El trabajo transforma la naturaleza, le da forma humana. El hombre produce con el trabajo desde la satisfacción de las necesidades más básicas hasta las más grandes obras de la civilización y la cultura.

Ahora bien, hablar de trabajo en general es hablar de modo abstracto. Para Marx lo importante es analizar qué forma concreta toma el trabajo en determinada época. El trabajo comunitario, el trabajo esclavo, el servil y el asalariado son formas de trabajo muy diferentes que precisamente le dan a cada época su carácter singular<sup>5</sup>.

Por tanto, una de las primeras tareas que se propone Marx en su juventud es analizar el trabajo asalariado, la forma específica del trabajo en la era capitalista. Estando en París en 1844, luego de haber empezado a estudiar economía política, escribe unos cuadernos hoy conocidos como los “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”. Estos escritos no estaban pensados para ser publicados y de hecho se conocen recién en 1932. Pero una vez dados a la luz, no cesaron de ser estudiados tanto para enaltecerlos como para denostarlos<sup>6</sup>.

En este trabajo desarrolla uno de los primeros análisis sobre el trabajo asalariado, al que llama *trabajo alienado*. En estos escritos Marx todavía no utiliza los conceptos que más tarde resultaran centrales en su obra (modo de producción, mercancía, propiedad privada de los medios de producción, superestructura, fuerzas productivas, capitalismo, etc.), pero para muchos estudiosos de su obra contienen una serie de “intuiciones” que se va a ir desplegando, refinando y complejizando a lo largo de toda su obra posterior.

¿Por qué Marx caracteriza al trabajo asalariado como alienado? Insistimos en que trata de caracterizar el modo propio en que se da el trabajo en el capitalismo, distinguiéndolo de otras formas históricas de trabajo. Lo que destaca Marx es que "... el objeto que produce el trabajo, su producto, se enfrenta al trabajo como un *ser ajeno*, como una fuerza independiente del productor" (Marx, 2006: 106). El trabajador pone varias horas de su vida en el objeto producido, consume gran parte de su vida allí y sin embargo el objeto no le pertenece, le es ajeno. Y además, cuanto más potente sea el trabajo, cuanto más produzca ese productor (porque la técnica del trabajo se mejora), más alienado estará en tanto más grande será el mundo de los objetos por él producidos pero que no le pertenecen. Si lo pensamos no a nivel individual, sino en el plano social, es mucho más patente: el conjunto de los productores asalariados crea (con su cuerpo y su mente, con el desgaste de ellos) todo el mundo que está a su alrededor, todo este universo de mercancías... que no le pertenece<sup>7</sup>.

"Pero la alienación se muestra no sólo en el resultado, sino en el acto de producción, dentro de la propia actividad productora" (Marx, 2006: 109). Por tanto el productor no se realiza en el trabajo, no pone su libertad y voluntad, sino que está dirigido, despojado de su voluntad en el mismo momento del trabajo (Actividad 1). El trabajo en vez de ser un *fin* en sí mismo, una realización de la vida del hombre, se convierte en un mero *medio* de vida.

La máxima importancia de la alienación reside en que el trabajo es el modo en el que el hombre se objetiva, se realiza. La producción, la actividad consciente del hombre, es precisamente la característica que lo distingue de las demás especies animales. "En el trabajo el hombre objetiva su esencia (sus *capacidades esenciales*, sus *capacidades genéricas*), que se exterioriza bajo la forma de los productos de su trabajo" (Althusser: 1998: 231). Esencia muy particular, podríamos decir, porque toma diferentes rasgos según la época en la que se inscribe, según la forma que cubre la producción. De lo que rápidamente se desprende que al ser el trabajo alienado, es el hombre mismo el que está alienado de su esencia. Se tratará entonces de recuperarla.

Marx también mira esto desde la perspectiva del “género humano”. En el trabajo los hombres generan una interacción que se vuelve cada vez más universal: la producción en el capitalismo implica la cooperación de una cantidad creciente de trabajos (Actividad 2). Y al mismo tiempo es también “universal” porque el Hombre se apropia de toda la naturaleza. Si en épocas anteriores esta presentaba un límite al Hombre, posteriormente el conocimiento y el control de ella la vuelven absolutamente un objeto de trabajo. Pero entonces, el género humano universalmente relacionado y apropiado de la naturaleza es libre (no tiene límites). Puede por tanto ser su propio objeto, darse una dirección conciente, deseada. Sin embargo esto no sucede<sup>8</sup>. El género humano termina siendo sólo un medio para cada uno de sus individuos, cada hombre ve en otro un ser ajeno, un competidor, cada quien intenta de algún modo “salvarse solo” (Actividad 3).

Ahora bien, si el objeto no pertenece al productor, pertenece a alguien más: el capitalista. La riqueza de este último se basa pues en el trabajo expropiado al trabajador. El hombre desarrolla históricamente una fuerza productiva que le permite producir más de lo que consumiría para su estricta existencia biológica. Sin embargo el salario que se paga *tiende* a ser el estrictamente necesario para la reproducción del trabajador (su existencia biológica, su formación como trabajador –capacidades técnicas-, su nivel cultural mínimo). Esta diferencia entre el valor que produce el trabajador y el “coste” de su mantenimiento, este plus-valor según dirá Marx, es el expropiado (Actividad 4).

El productor/trabajador en el capitalismo se ofrece al mercado como fuerza de trabajo. En otras formaciones sociales la fuerza de trabajo no se vende: en el esclavismo quien se vende y compra es el esclavo mismo de una vez y para siempre; en el feudalismo, el siervo paga al feudal y a la iglesia con una parte de su producción. En el capitalismo el productor tiene también una única opción: para vivir hay que trabajar... de modo asalariado. El capitalista, quién posee los medios de producción, es quien puede comprar –para expropiar– esta fuerza de trabajo. La cuestión aquí es que el productor no posee medios de producción y por tanto no le queda más que ofrecer su fuerza de trabajo como mercancía. Pero no siempre fue así, no siempre el productor estuvo

escindido de los medios de producción. Marx desarrolla en *El Capital* (2010: 607-630) un análisis histórico de cómo esto sucedió en Inglaterra. Muy sucintamente los campesinos trabajadores de la tierra que poseían de algún modo su “objeto de trabajo” – la tierra- así como las herramientas que utilizaban para trabajarla, fueron expulsados de ellas cuando fue más rentable utilizarlas para pastoreo que para el cultivo. Hubo así en Inglaterra una expulsión de los campesinos de la tierra que los despojó de los medios de producción. Así, muy esquemáticamente, se produjo una masa de “trabajadores libres” –libres de los medios de producción- que los obligó a vender su cuerpo y mente como fuerza de trabajo a ser consumida por los medios de producción del capitalista. Este proceso lo denomina Marx “acumulación originaria” y es un momento histórico donde, a sangre y fuego, se forjan las condiciones sociales para el desarrollo del capitalismo: una masa de productores expropiados de los medios de producción.

Dada esta condición, el capital se desarrolla, produce mercancías consumiendo fuerza de trabajo, busca producir plus-valor para incrementarse o al menos seguir subsistiendo. Nótese que hablamos del “capital” como si fuera un sujeto que busca algo, busca acrecentarse, casi como si tuviera voluntad. Es que esta lógica del capital, domina a la sociedad incluso más allá de la voluntad del capitalista, ya que como tal “... él no es más que capital personificado. Su alma es el alma del capital. Y el capital no tiene más que un instinto vital: el instinto de acrecentarse, de crear plusvalía, de absorber con su parte constante, los medios de producción, la mayor masa posible de trabajo excedente. El capital no es más que trabajo muerto que no sabe alimentarse, como los vampiros, más que chupando trabajo vivo, y que vive más cuanto más trabajo vivo chupa” (Marx, 2010: 179).

Sea que pensemos al trabajo como la condición de realización del ser humano (como en los manuscritos de 1844); o sea que pensemos que el capital tiene una lógica implacable que está más allá de cualquier voluntad y que por tanto subsume a los productores/trabajadores bajo su inercia, para Marx está claro que nada bueno puede surgir de aquí. Que los trabajadores/productores siempre serán “esclavos” (mejor o peor pagos) y que la sociedad no estará

organizada nunca en función de quienes la producen. El plus valor tiende a reproducirse a sí mismo, dejando de lado toda necesidad social e individual, imponiéndose por sobre los hombres. Por eso la salida a esta situación nunca está dentro del capitalismo.

### (Casi) nada es lo que parece: la ideología

Una de las discusiones que Marx legó a la posteridad es la discusión sobre la ideología. Aunque él mismo escribió muy poco al respecto, la discusión se extendió y fue primordial durante buena parte del siglo XX, y no sólo en el marxismo<sup>9</sup>.

Aquí hay que tener especial cuidado dado que el término *ideología* posee varias acepciones. Precisemos los dos sentidos más corrientes del término. Por un lado “ideología” remite a un conjunto de creencias (ideas, valores, etc.) en general políticas. Este conjunto puede ser más o menos coherente: puede ser una suma arbitraria de creencias no muy estructuradas o puede tener un alto grado de coherencia expresado en una doctrina o una ciencia. Así hablamos de ideología de derecha o democrática, pero también de científicismo o romanticismo, de creencias populares, de ideología socialista, burguesa, etc.

Pero *por otro lado* “ideología” hace referencia a un conjunto de creencias que giran en torno a algo falso o al menos oscuro. Puede ser que el contenido de esas ideas sea falso. Pero en general lo falso de esa ideología es algo así como el punto de vista o la perspectiva. Así, en el fragor de un debate, alguien puede alegar que “eso que decís es ideología pura” o es “ideológico” para así descartarlo de plano o para arrojar un manto de sospecha sobre la verdad de ello. Tomemos por ejemplo la proposición. “Irán tiene armas de destrucción masiva, por eso una fuerza internacional debe invadir ese país”. Se podría sostener que esta afirmación es ideológica porque es falsa, porque ese país no tiene esas armas. Ahora bien, si esto es falso bien cabe la pregunta ¿Por qué se sostiene esta idea? Seguramente hay una intencionalidad y una propaganda consecuente que insiste en ella, y que finalmente, puede justificar una

intervención militar que tiene motivaciones no dichas (v. g. el control político y económico de Medio Oriente). Aquí entonces tenemos, una falsedad que “no dice” sus verdaderas intenciones. Se le puede dar una vuelta más de tuerca a esto y decir que más que lo falso y lo que oculta, hay que tener en cuenta el *punto de vista* desde el que se hace esa afirmación. Porque alguien puede objetar que “si tiene armas de destrucción masiva eso no justifica una intervención militar; de hecho nadie piensa en una intervención militar sobre los países que hoy públicamente detentan armas de destrucción masiva”. Aquí se impugna una perspectiva que, en todo caso, responderá a ciertos intereses (v. g., los de una potencia nuclear que quiere mantener su dominio) que no se exponen claramente (Actividad 5).

Lo anteriormente dicho es sólo para aclarar algunas ideas que se ponen en juego cuando decimos “ideología”. Hay muchas más. Desde ahora estamos advertidos de que cada vez que nos topemos con este término debemos preguntarnos en qué sentido se está usando.

Pero vayamos a Marx directamente. En 1845, junto con Engels escriben *La ideología Alemana*. El libro no fue publicado íntegramente hasta 1932. Sin embargo de él Marx dice que fue un ejercicio imprescindible para aclararse sus propias ideas. De ahí que actualmente sea uno de las obras de Marx y Engels más citadas. Aquí ellos toman el término “ideología” de los debates políticos de la época y aunque todavía se sigue discutiendo si hay en esta obra un sentido unívoco del concepto, podemos afirmar que sin ninguna duda tiene una connotación peyorativa que remite a la especulación sin sentido, alejada de la realidad.

Podemos ver en esta obra varias afirmaciones interesantes sobre la ideología. En primer lugar defienden una tesis según la cual las ideas tienen un origen material. “La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real” (Marx y Engels, 1993: 156). Es decir, el hombre para sobrevivir realiza a través del trabajo un intercambio con la naturaleza y los demás hombres. Debe garantizar por este medio el alimento, la vivienda, vestimenta y demás. Esto conlleva cierta organización y división del trabajo, garantizar medios de producción, cierta organización

familiar, etc. La forma (históricamente situada) en que hagan esto los hombres caracteriza una forma de vida, y la conciencia viene a codificar o transponer en ideas lo que los hombres efectivamente hacen.

Aquí vemos entonces una tesis que vincula a las ideas y a la conciencia a la práctica material y concreta de los hombres. Los hombres hacen, viven, y la conciencia es la expresión simbólica de ello.

Sin embargo, en determinado momento histórico la división del trabajo engendra también la división entre trabajo manual y trabajo intelectual. Este es un punto de inflexión central en la historia porque a partir de que el trabajo intelectual se independiza aparece la “ilusión” de que las ideas engendran ideas, de que las ideas remiten sólo a otras ideas previas y no a una base material. “Desde este instante, puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa realmente algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría “pura”, de la teología “pura”, la filosofía y la moral “puras”, etc.” (Marx y Engels, 1993: 163). Y por eso, los autores proponen revincular esas ilusiones que imaginariamente trascurren en el terreno pulcro y supuestamente neutral de las ideas a lo que concretamente pasa en la sociedad.

Ahora bien, una vez revinculadas las ideas con la vida concreta y denunciada la ilusión de su autonomía, Marx y Engels dan un paso más y sostienen que “Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante.” (Marx y Engels, 1993: 182). La clase dominante desarrolla ideas acordes a su posición social, es decir, desarrolla una conciencia que traduce su posición dominante en la sociedad. Pero es esta clase dominante la que posee los medios de producción de ideas. Esta capacidad de producir ideas hace que, “por término medio” las ideas dominantes en una época sean las ideas de la clase dominante. Esta “tesis de la ideología dominante” se sostiene en la anterior, es decir, en la división del trabajo en intelectual y manual. Esto es así porque las ideas se

presentan como originadas por sí mismas (por la Razón, por el Derecho Puro, por la Moral Pura o lo que sea) omitiendo su origen material, su vinculación a una sociedad concreta signada por la explotación y el dominio.

Que las ideas aparentemente broten de sí mismas y no tengan justificación o enraizamiento en la realidad social genera la ilusión de la *universalidad* de las ideas. Es decir, las ideas de la clase dominante, que como tal pertenecen a una *parte* de la sociedad, se presentan como brotando de las ideas mismas, se presentan con validez para *toda* la sociedad. Obviamente, ninguna ideología de clase dominante podría dominar si no se presentara como universal, con el mismo valor para todos los individuos independientemente de su situación material en la organización social. El truco fundamental pasa por hacer aparecer la parte (las ideas de una clase) por el todo (las ideas en general)<sup>10</sup>.

Esto se ve muy bien en los momentos de gran agitación política. Sobre todo en los momentos revolucionarios. “Cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, 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” (Marx y Engels, 1993: 184). Por eso en la Revolución Francesa la burguesía estuvo acompañada por todas las clases (principalmente el proletariado) que ganaban algo yendo contra la aristocracia. Pero posteriormente las ideas de la burguesía presentadas como universales reestablecieron una nueva sociedad marcada por el dominio (Actividad 6).

Todo esto nos lleva a preguntarnos si es posible salir de este círculo donde las ideas dominantes aparecen ilusoriamente como universales ocultando su vinculación precisamente con una posición de clase. Al respecto pensemos que cada sector social “vive”, tiene su experiencia de vida –tiene un lugar en el modo de producción - de manera distinta de las demás clases sociales ya que “... con la *división del trabajo*, se da la posibilidad, más aun, la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo, se asignen a diferentes individuos, y la posibilidad de que no

caigan en contradicción reside solamente en que vuelva a abandonarse la división del trabajo (Cfr. Marx y Engels, 1993: 163) . Por tanto, tendencialmente, dado que su práctica material es diferente, pueden llegar a proyectar su propia conciencia (aunque esto es sumamente dificultoso porque efectivamente no poseen medios de producción intelectual)<sup>11</sup> (Actividad 7).

Sin embargo esta idea es un poco general, sólo habla de la *posibilidad* del surgimiento de otro conjunto de ideas que dispute a las dominantes. Los autores en este punto son más estrictos y pretenciosos: sostienen que las ideas dominantes expresan las relaciones sociales de producción y que estas últimas, en determinado momento, entran en contradicción con las “fuerzas productivas” de una sociedad.

Las “fuerzas productivas” refieren a la capacidad y potencia del trabajo en una sociedad. Los medios de trabajo son parte de ellas, pero también el modo de organización del trabajo. En el capitalismo la cooperación de los trabajos le da un grado superior a las fuerzas productivas en relación a épocas pasadas. Para los autores, en determinado momento estas fuerzas productivas se verán atadas por las relaciones de propiedad. Básicamente esta tensión entre la potencia de las fuerzas productivas (que cooperan socialmente) y la restricción de las relaciones de producción (que se apropian privadamente de esa cooperación) dará lugar a una ruptura que se expresará también como fractura de la ideología dominante<sup>12</sup>.

Hasta aquí, hicimos un breve paso esquemático por algunas de las tesis que Marx y Engels desarrollaron en 1845 y que todavía dan que hablar. Pero como decíamos éste texto no se publicó en vida de los autores. De hecho Marx habló poco y nada de la ideología en sus escritos publicados. Pero singularmente, aparece la noción de “ideología” en una obra de madurez (1859): *Contribución a la crítica de la economía política*. En realidad el término aparece en el breve “Prólogo” a ésta obra, pero se ha convertido desde su publicación, por razones que no vienen al caso, en un texto canónico.

Aquí Marx hace un esquema de su visión de la sociedad y la historia. Entre otras cosas planteó que “el conjunto de... las relaciones de producción forma la

estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social” (Marx y Engels, 1993: 352). Las ideas políticas, religiosas, el arte y el derecho son una “superestructura ideológica” que se erige sobre la “base” de las relaciones de producción.

La ideología es aquí el terreno en que los hombres toman conciencia de las contradicciones que se dan en la base de la sociedad. Muchas veces se ha dicho que Marx en este texto divide y separa a la base material (que sería lo importante) de la superestructura. Si miramos bien, la polémica de Marx es precisamente contra quienes separan las ideas de la vida concreta. A través de esta metáfora, quizás poco feliz, de la base y la superestructura, Marx quiere re-ligar lo que generalmente aparece como separado.

Observemos que aquí “ideología” no parece ser un término cargado de falsedad, sino que parece tener que ver con el primero de los sentidos de los que hablábamos: un conjunto de ideas, valores, etc. Así el plano ideológico sería el de la conciencia de las contradicciones de la base material y esto nos habilitaría a hablar de ideología burguesa o capitalista pero también de una ideología del proletariado o socialista (Actividad 8).

## Final abierto

Cíclicamente se intenta encerrar a la obra de Marx en los límites de su época (cfr. Bensaïd, 2011: 9-10). Cíclicamente se vuelve a insistir en que su época se parece mucho a la nuestra: en definitiva el capital domina y organiza nuestras vidas. Tanto domina que lo naturalizamos, aparece tan obvio como el aire.

Indudablemente la obra cumbre de Karl Marx es *El Capital*. En su primer tomo desarrolla un análisis de la mercancía, “la célula económica de la sociedad burguesa”, la forma en que aparece la riqueza en este tipo de sociedad. A partir de allí caracteriza al trabajo asalariado y al capital como dos caras de la misma moneda, constitutivas de la *relación* social fundamental del capitalismo. En todo caso, los alcances de esta obra, así como su influencia política, hicieron del

marxismo un territorio de interpretación y profundizaciones extremadamente ramificado, disputado y complejo.

La mercancía tiene tanto *valor de uso* como *valor de cambio*. El primero hace referencia a que satisface alguna necesidad o deseo humano (sea cuál fuere); el segundo indica que –bajo determinadas relaciones sociales e históricas- la mercancía tiene un valor forjado mediante el trabajo que se realiza en el intercambio. Si bien siempre una mercancía tiene un valor de uso, en el capitalismo éste queda totalmente subsumido a la lógica de una producción para incrementar el valor de cambio. Así, el capitalismo produce en función de aumentar la plusvalía y no en función de necesidades y deseos sociales.

En principio, cualquier “cosa” puede ser mercancía (v.g. un lavarropa o la educación). Por eso Marx afirma que “Milton... que escribió el paraíso perdido<sup>13</sup>, era un trabajador improductivo. Al contrario, el escritor que proporciona trabajo como de fábrica a su librero, es un trabajador productivo... por cuanto su producción está subsumida en el capital y no se lleva a cabo sino para valorizarlo” (Marx, 2011: 84).

Muchos autores se han centrado en el análisis de la mercancía para caracterizar todos los fenómenos del capitalismo, incluida la conciencia (Lukács, 1985). Al respecto, por ejemplo, Adorno y Horkheimer en su obra *Dialéctica de la Ilustración* proponen el concepto de *industria cultural* para hacer hincapié en que los productos culturales (el cine, la radio, la literatura, el arte en general) también son subsumidos en una lógica de producción, intercambio y valorización dictada por el capital.<sup>14</sup> ¿Qué espacio o dimensión del hombre quedará entonces fuera de la lógica del capital?

En esta línea, es claro que el análisis de la forma-mercancía revela las implicancias de la forma-trabajo en el capitalismo. Esto lleva a sostener a algunos autores que para Marx “el proceso de trabajo determina la totalidad de la existencia humana” (Marcuse, 1998: 289) y hacen de esto la clave para analizar cualquier formación social histórica.

Otros autores, sin embargo, sostienen que el análisis de Marx no es una “filosofía del trabajo” (Althusser, 1998) y que debe ser complementado por el análisis de otros planos estructurales igualmente importantes: centralmente el

Estado, la ideología y sus articulaciones (Althusser: 1988, 2003). Estas instancias serían centrales (y no secundarias) respecto de producir y reproducir subjetividades que respondan a la maquinaria capitalista, sobre todo porque la explotación no estaría reducida sólo a la extracción de *plusvalor* (Althusser, 2003: 60).

Actualmente entre autores vinculados a la tradición marxista se discute si la caracterización del trabajo y del capital que hizo Marx en su momento siguen siendo válidas. Algunos sostienen que no hay un cambio fundamental en la caracterización dado que el valor de las mercancías (fueran cuales fueran) sigue siendo la suma del trabajo acumulado, el trabajo sigue principalmente siendo asalariado –aunque sus productos cambien, la forma alienada en que producen se mantiene–; y que el capital productivo sigue siendo determinante en última instancia (Bensaïd, Žižek). Otros autores entienden que esto no es así, que el trabajo inmaterial (producción de ideas, de información, de imágenes, de lenguajes, etc.) implica un tipo de valorización y de trabajo cualitativamente diferentes, y que el capital financiero se ha desprendido del industrial cobrando otra centralidad en la escena capitalista (Negri y Hardt). No está en nosotros tomar partido al respecto. El lector interesado podrá hacerse de los “medios de producción de conocimientos” necesarios<sup>15</sup>.

## Actividades

1. Un *film* ejemplar que pone en juego esto es el de Charles Chaplin: *Tiempos Modernos* (1936). Nos podemos preguntar al respecto: ¿a qué queda reducida la actividad del trabajador? ¿Cuál es el rol del dueño de la fábrica? ¿Qué objetivo tiene la “máquina de comer”?
2. Es interesante hacer este ejercicio: tomar cualquier objeto que tengamos alrededor –producto del trabajo– para luego preguntarse por cuántos tipos de trabajo diverso –seguramente desarrollados en los más diversos lugares del mundo– hay objetivados ahí mismo.

3. Al respecto es interesante el *film* de Costa-Gavras: *La corporación* (2005). Se puede interpretar a este film como la forma contemporánea de alienación respecto del género. ¿Cómo se relaciona el protagonista con los demás hombres? ¿Apela en algún momento al “conjunto” de los otros hombres en su misma situación? ¿Por qué? ¿Es racional su posición? ¿Qué significado –en términos de alienación respecto del género- le podría dar al final del film?
4. Uno de los objetivos del manuscrito “trabajo alienado” es explicar la “propiedad privada”. Teniendo en cuenta la siguiente cita “La economía política confunde fundamentalmente dos clases harto distintas de propiedad privada: la que se basa en el trabajo personal del productor y la que se funda sobre la explotación del trabajo ajeno” (Marx, 2010: 650) y luego de leer el manuscrito haga el ejercicio de *explicar* la propiedad privada según Marx.
5. Aquí lo que hay que pensar es cuándo esa afirmación es ideológica: ¿cuando la produce alguien que sí posee ese interés? ¿O sólo cuando la reproduce alguien sin saber que interés la orienta? ¿En qué medida somos “concientes” de *todo* lo que decimos, es decir, de todas las implicancias y presuposiciones de lo que decimos?
6. Lea atentamente la siguiente cita: “Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico” (Marx y Engels, 1993: 157). ¿Cómo explicaría a partir de lo leído la metáfora de la “cámara oscura-retina”? ¿A qué fenómeno nos referiremos si hablamos de “inversión ideológica”?
7. En el *film* de Gillo Pontecorvo, *Queimada* (1969), se pueden apreciar varias cuestiones sobre la ideología. ¿Podría vincular las ideas y posiciones políticas de cada sector social que aparece según su interés surgido del lugar que ocupa en la producción? ¿Surge directa y fácilmente una “ideología” de los esclavos? ¿Con qué problema político y económico se enfrentan los esclavos a la hora de gobernar? ¿Tienen “ideas” para resolverlos? ¿Por qué?
8. Lea la siguiente cita: “No se puede derivar la ideología de la conciencia (individual), como lo hacen el idealismo y el positivismo psicologista. La

conciencia se construye y se realiza mediante el material s gnico, creado en el proceso de la comunicación social de un colectivo organizado. La conciencia individual se alimenta de signos, crece en base a ellos, refleja en sí su lógica y sus leyes... si privamos a la conciencia de su contenido s gnico ideológico, en la conciencia nada quedará.” (Volóshinov, 2009: 32). Esta cita pertenece a un pensador marxista que entiende a la ideología como conjunto de signos (vinculado a la idea de ideología propuesta en la *Contribución a la crítica...*). Teniendo en cuenta esto conteste  Cu les serían las actividades centrales en el “colectivo organizado” del que habla Volóshinov?  C mo se relaciona la conciencia individual con el conjunto de signos socialmente establecidos?  Es compatible esta cita con el prólogo a la *Contribución*?  Se pueden articular estas ideas con la tesis de la “ideología dominante”?

## Notas

---

<sup>1</sup> Para Marx en el capitalismo hay dos clases fundamentales: capitalistas y obreros asalariados. Pero cuando analiza una situación política concreta (como por ejemplo las vicisitudes políticas de Francia a fines de la década de 1840 y principios de los 50) aparecen más clases (campesinos, pequeña burguesía) y diferencia *fracciones* de clase (v. g. los capitalistas pertenecientes a la aristocracia financiera o a la burguesía industrial). Definir a las clases sociales es un gran problema porque son dinámicas. Y esta dinámica está relacionada tanto con el lugar ocupado en el modo de producción (lugar “objetivo”, que se modifica históricamente) como con la situación (política) de la lucha de clases (cfr. Bensa d, 2011: 39-47). Algunos autores (v. g. Althusser) insisten mucho en la dimensión política, es decir, en que las clases sociales se *constituyen* en la lucha.

<sup>2</sup> A principios del siglo XIX el poeta Inglés William Blake decía que “la misma Ley para la oveja y el león es injusticia”. En la misma línea Marx era muy crítico de la ley igual para todos porque esta abstracción no tiene en cuenta en principio la desigualdad concreta entre los hombres.

---

<sup>3</sup> El desprecio hacia algunos hegelianos y la valoración ambivalente que de Hegel hacían Marx y Engels está amenamente narrada por este último (Engels, 1946). Aquí también aparece un balance de la filosofía de Feuerbach, que no coincide del todo con el que hacemos aquí nosotros. Hay que considerar que Marx y Engels sostenían que el idealismo de sus contemporáneos le había sacado todo lo interesante a Hegel (el “trabajo de lo negativo”, la concepción dinámica de la historia y del hombre, entre otras cosas) y que se habían quedado con el lado “legitimador” del estatus quo de la filosofía hegeliana: abstracciones como el Espíritu y el Estado.

<sup>4</sup> La actividad crítico-práctica transformadora fue nombrada por el marxismo con el término griego de praxis. El desarrollo de esta dimensión fue encarada, entre muchos otros, por J. P. Sartre.

<sup>5</sup> “Lo que caracteriza... la época capitalista es que la fuerza de trabajo asume, para el propio obrero, la forma de una mercancía que le pertenece, y su trabajo, por consiguiente, la forma de trabajo asalariado. Con ello se generaliza, al mismo tiempo, la forma mercantil de los productos del trabajo.” (Marx, 2010: n. 123).

<sup>6</sup> Marcuse (1998) y Lukács (2005) reivindican este escrito y lo vinculan directamente con *El Capital*; Althusser (1998) argumenta que aquí Marx todavía no había desarrollado su punto de vista original.

<sup>7</sup> Marx agrega que la alienación respecto del objeto es alienación respecto de la naturaleza (Cfr. Marx, 2006: 107-108).

<sup>8</sup> Pongamos un ejemplo contemporáneo: no hace falta ser un científico para darse cuenta que vamos, como género humano, encaminados a una catástrofe ecológica. Sin embargo, aunque lo sepamos, aunque tengamos el saber técnico-científico para prevenirlo, el mundo sigue su curso inercial hacia esa catástrofe.

<sup>9</sup> Al respecto puede verse el excelente libro introductorio de T. Eagleton (1997).

<sup>10</sup> Hagamos un paréntesis y retomemos la nota 2 donde hablábamos de la crítica de Marx a la igualdad y libertad sancionada en el derecho. Desde el punto de vista del derecho abstracto un hombre libre (un capitalista) establece con un igual un contrato por el cual éste último vende, libremente, su fuerza de

---

trabajo. Obviamente esa igualdad-libertad (hermosas palabras) de la que se habla oscurece la desigualdad concreta (uno es propietario de medios de producción, otro sólo posee fuerza de trabajo para vender). La igualdad y la libertad aparecen como valores universales ¿quién podría estar en contra de ellos en la sociedad burguesa? (no es el caso en otras sociedades como la esclavista y la feudal); pero en realidad sostienen un status quo de explotación. Sin embargo, hay que agregar que el derecho también es un terreno de lucha: Marx destaca la conquista en la legislación inglesa de limitar la jornada laboral. Entiende que es un freno –muy concreto- que le pone la clase obrera a la explotación.

<sup>11</sup> El capítulo 4 de E agleton (1997) toma dos autores, Lukács y Gramsci, que tratan sobre la emergencia de la ideología proletaria o socialista. El segundo de estos introduce la noción de “intelectual” para pensar este problema.

<sup>12</sup> Pongamos algún ejemplo contemporáneo de lo que es la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción-propiedad. En la actualidad el desarrollo del software libre tiene como condición que cualquiera, desde cualquier lugar del mundo, puede contribuir a mejorarlo. Esta idea resulta ser muy productiva, de hecho el desarrollo del software libre es impresionante. Esto presupone la cooperación libre de productores que no entran dentro de las relaciones de propiedad del capitalismo actual (es decir, no reclaman derechos empresariales, ganancias, ni copyright). Claramente la “fuerza productiva” que coopera libremente es contradictoria con la apropiación privada de la fuerza de trabajo de los monopolios informáticos. Algo parecido podemos ver en la importante industria farmacéutica: la competencia privada por obtener nuevos medicamentos así como los derechos sobre su producción (reglados por estrictas relaciones de propiedad) conspiran contra la cooperación libre de investigadores y productores que conectados y trabajando a ni vel mundial puedan obtener mejores resultados en menor tiempo. Ni hablar de que estas relaciones de producción-propiedad que limitan las “fuerzas productivas” son responsables de millones de muertes evitables.

<sup>13</sup> Se refiere al poeta John Milton (1608-1674) y su famosa obra El paraíso perdido.

---

<sup>14</sup> Estos autores van mucho más allá de insistir en la lógica capitalista de la producción cultural. Entre otras cosas dan cuenta de los efectos ideológicos que ejerce tal industria. En todo caso para el marxismo que vincula el análisis ideológico con el análisis de la mercancía (es decir, quienes derivan formas ideológicas de la forma que cobra la mercancía en el capitalismo) es central la noción de “fetichismo de la mercancía” desarrollada por Marx (2010: 36-47).

<sup>15</sup> Para una aproximación primaria a estos debates se puede leer M. Hardt (2010) y S. Žižek (2004). También es más que interesante seguir el debate que sostuvo Álvaro García Linera con Antonio Negri (Negri, Hardt, Cocco, Revel, García Linera y Tapia, 2008).

## Bibliografía

De los libros introductorios a la obra de Marx, de circulación actual, podemos destacar:

Balibar E. (2000), *La filosofía de Marx*, Bs. As., Nueva Visión.

Bensaïd D. (2011), *Marx ha vuelto*, Bs. As., Edhasa.

Marcuse H. (1998), *Razón y revolución*, pp. 268-314, Madrid, Altaya.

## Bibliografía citada

Adorno T. y Horkheimer M. (2001), *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta.

Althusser L. (1988), *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*, Bs. As., Nueva Visión.

——— (1998), *La revolución teórica de Marx*, Bs. As., Siglo XXI.

——— (2003), *Marx dentro de sus límites*, Madrid, Akal.

Eagleton, Terry (1997), *Ideología: una introducción*, Barcelona, Paidós.

- 
- Engels F. (1946), *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Bs. As., Lautaro.
- (2006), “Esbozos para una crítica de la economía política”, en Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Bs. As, Colihue.
- Hardt, M. (2010), “Lo común del comunismo”, en *Sobre la idea del comunismo*, A. Hounie (comp.), Bs. As., Paidós.
- Lukács G. (1985), “La cosificación y la consciencia del proletariado”, en *Historia y consciencia de clase*, Madrid, Hyspamerica.
- (2005), *Lenin-Marx*, Bs. As., Gorla.
- Marx, Karl (2006), *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Bs. As, Colihue.
- (2010), *El capital, Tomo I*, Bs. As., FCE.
- (2011), *El capital, libro I, Capítulo VI (inédito)*, Bs. As., Siglo XXI.
- Marx, K. y Engels F. (1993), *La cuestión judía y otros escritos*, España, Planeta.
- (2003), *Escritos sobre literatura*, Bs. As., Colihue.
- Negri A., Hardt M., Cocco G., Revel J., García Linera A. y Tapia L. (2008), *Imperio, multitud y sociedad abigarrada*, La Paz, CLACSO.
- Villoro L. (1979), “El concepto de ideología en Marx y Engels”, en Otero, *Ideología y ciencias sociales*, México, UNAM.
- Volóshinov, V. (2009), *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Bs. As., Godot.
- Žižek S. (2004), *La revolución blanda*, Bs. As., Atuel.