

LAS FORMACIONES APARENTES EN MARX¹

Es cierto que gran parte del poderío de la prosa de Carlos Marx provenía de una extraña capacidad para resumir las cosas. Era aquello, sin duda, parte de una lucha fatigada y a la vez infatigable por la expresión, que tiene su propia misión hacia la ciencia pero también una misión política. ¿No es verdad, por eso, que leyendo a Marx se tiene a veces la sensación de una suerte de fuerza como encarcelada entre los flancos de un párrafo, de conceptos casi violentos amenazando con romper su espacio y estallar por en medio del mínimo hueco que se pone entre una palabra y otra, sólo porque no pueden convertirse en una sola palabra capaz de ser más grande aún que sí misma? Aquella genialidad dotada del don de apropiarse de las médulas de la época entera en tan pocas frases, aquella fuerza sintética que era también un fervor por la síntesis, ¿acaso no llevaba también la desdicha de ser la síntesis de algo al fin y al cabo no sintetizable? Porque esto es verdad también: hay una deslealtad posible que consiste en apoderarse de esas poderosas citas felices faltando, sin embargo —ahora que el marxismo no es más el trabajo esforzado de un hombre sino la cifra de un tiempo completo—, al espíritu general de un pensamiento.

Pues sabemos todos, qué duda podría haber, que hay una militancia de esas ideas que se alimenta de una explotación de tal

¹ Texto extraído de *Historia y Sociedad*, N° 18, México, 1978, pp. 3-25.

virtud de Marx; contra ello hemos de luchar, así no sea sino por volver al principio de las cosas. Podemos, por tanto, con legitimidad suficiente, esforzarnos en lo que algún católico ardoroso llamó una vez *la exégesis de los lugares comunes*. Tal es nuestro propósito con relación al siguiente bien conocido texto de Marx:

[...] 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, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de “sociedad civil”, y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política. En Bruselas, adonde me trasladé en virtud de una orden de destierro dictada por el señor Guizot, hube de proseguir mis estudios de economía política, comenzados en París. El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: en la producción social de su existencia, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva un edificio (*Uberbau*) jurídico y político y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina (*Bedingen*) el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de éstos, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. [...] Se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, todo el inmenso edificio erigido sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que

distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo, y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de revolución por su conciencia, sino que por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción.²

Si es verdad entonces que en la producción social de su existencia contraen los hombres “relaciones necesarias e independientes de su voluntad”, esto no es válido sino en la medida en que se engarza con sus propios condicionamientos: relaciones necesarias pero también compuestas (en el capitalismo) por la decisión de hombres dotados de la independencia o arbitrio propios de un hombre libre, o sea, de una libertad efectiva, así no exista ella más que para elegir en qué capital productivo se perderá o entregará; relaciones, por otro lado, independientes de su voluntad, mas no por eso inconscientes siempre, como diciendo, por lo mismo, que es el papel del hombre hacerse dueño de la necesidad por la vía del conocimiento de la necesidad. ¿Qué es, por lo demás, ese bulto abstracto que llamamos *conciencia* sino la destrucción de una conciencia anterior? Por tanto, si la conciencia viene de su desplazamiento interno (una conciencia es una ruina de su anterioridad), su veracidad en cambio proviene de la capacidad de comprobación de la época. Si vamos más lejos deberíamos decir que es propio de nuestro tiempo el poder juntar y confundir con éxito, como ciencia social, la representación y la comprobación; en todo caso, la desaparición de la conciencia falaz que vivía la necesidad de las relaciones como algo misteriosamente

² Carlos Marx, Prólogo a la “Contribución a la crítica de la economía política”, en C. Marx & F. Engels, *Obras escogidas, en tres tomos*, Moscú, Progreso, 1974.

independiente de su voluntad. Porque, en efecto, no está dado a los hombres vivir algo sin reproducirlo a la vez, ahora dentro de ellos mismos, como una imagen o suposición, qué importa, por el momento, si verdadera o no. Es a la forma colectiva de dicho reflejo o reproducción a lo que nosotros nos atrevemos, para los usos de este artículo, a llamar *ideología*. Es, en lo siguiente, a la desmistificación de esa ideología, hasta cambiarla de cobertura de la realidad en mensaje de la profundidad social, a lo que podemos llamar, siquiera en parte, *ciencia social*. O sea que se trata de relaciones independientes de la voluntad de los hombres individualmente considerados, pero no de relaciones misteriosas, porque eso supondría la pérdida del privilegio y la superioridad de la época que es su capacidad de conocerse.

Es de este tipo de citas famosas que surgen ciertos errores de situación de los conceptos que, si al principio no son sino tropiezos o equivocaciones de gentes desprevenidas, se convierten después en verdaderas desviaciones, corrupciones o impurezas del marxismo. De principio, *v. gr.*, la falacia de suponer que la economía existe antes y la superestructura después o, al menos, que una y otra existen por separado, aunque la una determinada por la otra. Es obvio que Marx no pensó en eso y, por eso, hemos de ser lo más ortodoxos que sea posible. Una cosa es, por cierto, la especificidad científica del análisis científico (o sea su integración comprobada) en el estudio de la base económica o modo de producción, así como en el de la superestructura, y otra pensar que en la realidad, o sea en el mundo de carne y hueso, ocurren de esa manera. En esto, como en todo, el método tiene consecuencias sobre el análisis social como globalidad. Del simple sacrificio, o corte o reducción se pasa ya a pensar que la sociedad existe cortada o sacrificada. Pero la simultaneidad de la base y la superestructura es el hecho central del conocimiento social (porque en el capitalismo no existe una parte desintegrada de la otra, así como los individuos no pueden existir para sí mismos), o sea que la sociedad existe aquí como una totalidad orgánica. Los propios actos reductivos o particularizaciones no son sino

disminuciones cuantitativas, pero portadoras, en su cualidad, de aquella totalidad.

Después vamos a ver por qué no siempre la superestructura corresponde en todos los momentos a la base; todo lo contrario. Pero ello es tan cierto que, cuando existe el acto económico o la relación productiva, existen a la vez, *dentro* de ellos y no como un rebote, las relaciones estatales y los episodios de la representación social. De esta manera, la circulación ideológica y el mercado crean el *inconsciente* estatal, que es la ideología, y tampoco hay duda ninguna de que el Estado es la atmósfera de la producción, o sea que, caso flagrante, tenemos aquí una valencia infraestructural de un hecho tan constitucionalmente superestructural como el Estado. Para decir, todo ello, que la materialidad de las cosas no se produce sin dotarse de un borde inmaterial. En todo caso, sociedades no cognoscibles o comprobables, sociedades no totales, o sea no socializadas, son sociedades todavía no capitalistas *in toto*.

Entendemos, en consecuencia, que si bien es cierto que la sociedad civil, en el sentido de Marx (las condiciones materiales de vida), determina al Estado, en cambio sostener que hay también una determinación de las “formas de Estado” por parte de la sociedad civil³ es ya ir más lejos.

La lectura de las obras más propiamente políticas de Marx no está conforme con esto, pero nos sirve para tropezar con un problema al que asignamos una importancia excepcional: ¿cuál es, en efecto, el grado en que el sector superestructural al que llamamos *Estado* es parte del modelo de regularidad del modo de producción capitalista, o sea, de aquella parte de la sociedad sujeta a leyes (casi en el mismo sentido que las ciencias naturales) y a la que se puede, con fines de conocimiento, aplicar el principio de la reiterabilidad? Nos parece que, si el carácter fundamental de este modo de producción es la reproducción ampliada, y si este tipo de reproducción se basa en una clase particular de excedente,

³ Este término alemán, *Staatsformen*, se presta a que se confunda con la acepción que daba Lenin a *forma de Estado* en oposición a *tipo de Estado*. Sin duda, Marx no la usaba en ese sentido, pero hemos creído necesario hacer esta precisión.

la plusvalía, que es producida por fuerza por hombres jurídicamente libres (tiempo no retribuido a un hombre jurídicamente libre), en consecuencia, aquí tenemos ya un indicio de cuáles son las zonas de regularidad de la superestructura o las zonas en las que la superestructura participa del modelo de regularidad. Sería construir lo que se llama una *contradictio in adjecto* suponer que se pueda ser jurídicamente libre en el base productiva y jurídicamente servil o esclavo en la superestructura.

De aquí desprendemos la siguiente serie de inferencias: habíamos visto primero que el grado de cognoscibilidad de una sociedad habla también de la medida en que se ha instalado allí el modo de producción capitalista; el propio desarrollo de este modo de producción permitió a Marx, en lo que es un modelo de la manera en que el grado social produce conocimiento por medio de los individuos que le pertenecen, deducir la ley del valor; pero es ahora la ley del valor la que hace cognoscible y calculable a una sociedad. En segundo lugar, sostuvimos que la totalización de la sociedad es un carácter de este modo de producción. La posibilidad de hablar de una parte con independencia, pero también de la superestructura solamente, etc., refleja ya que la tarea de la totalización no se ha realizado. Pero de lo último que acabamos de señalar se desprende una tercera observación: la falta de una superestructura democrática (burguesa) es una anomalía importante no sólo con relación al modelo político más ajustado al capitalismo, sino respecto del propio modo de producción como modelo de regularidad: tan importante en todo caso como las propias supervivencias esclavistas o serviles en una explotación sin embargo capitalista por otros conceptos.

Por cierto que si esta determinación fuera tan llana, si también se refiriera a lo que en rigor se llama *forma estatal*, entonces jamás podríamos comprender por qué un mismo modo de producción crea, sin embargo, superestructuras tan diferenciadas como las que hay en Inglaterra, Estados Unidos, Argentina y México, para tomar ejemplos del más caprichoso modo. De aquí desprendemos la que será una línea de referencia de todo nuestro razonamiento posterior. Sostenemos que las formas superestructurales tienen

su propia manera de agregación causal y, en consecuencia, que hablar de leyes aquí en el mismo sentido en que se habla cuando se trata del modelo de regularidad,⁴ es trasladar un régimen de análisis de una región a otra sin que corresponda hacerlo.

Si se lo dice en otros términos, las formas superestructurales, dentro de los términos no pertenecientes al modelo de la regularidad del capitalismo, pertenecen a la acumulación especial (podría decirse *fenotípica*, porque esto corresponde —aunque invoque ciertas reminiscencias hasta hacer un modelo— al campo del azar, al menos en términos relativos, y no al de la necesidad o repetitividad) de cada formación económico-social, y es en este sentido que afirmamos que, en la época de la historia mundial, el modelo de regularidad que llamamos *modo de producción* es lo que expresa la unidad de la historia del mundo (lo comparable) en tanto que las superestructuras están señalando (excepto en el pedazo en el que pertenecen a ese modelo) su heterogeneidad estructural. Diversas superestructuras, con recurrencias ideológicas muy distantes entre sí, con resultados jurídico-políticos muy diferentes, pueden servir, sin embargo, todas de la misma manera para garantizar (que no es lo mismo que practicar la reproducción misma, movimiento propio de la base) la reproducción de un mismo y único modo de producción. En este sentido, lo que Lenin llamaba *tipo de Estado* debe corresponder a la base económica; pero la forma estatal corresponde al decurso superestructural que trae esa formación desde el pasado, o sea, a la manera que tiene la libertad de los hombres de insertarse en la determinación de la historia. El Estado inglés es un Estado capitalista; pero la monarquía inglesa no es una necesidad o ley del modo de producción capitalista, sino un resultado de la historia inglesa, o sea, del entrecruzamiento de sus superestructuras sucesivas.

Una lectura dogmática de este párrafo de Marx impide, por otra parte, entender el problema de la correspondencia diferida entre la base y la superestructura. Con ello decimos que no sólo

⁴ Véase Vladimir Lenin, *¿Quiénes son los "amigos del pueblo"?*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1974.

no hay una correspondencia inmediata entre la base y la superestructura, sino que la manera misma de la correspondencia, según cuál sea la forma superestructural,⁵ puede ser crítica o sucesiva. La sociedad civil, en efecto, puede contener en su seno determinaciones cuya realización como superestructura no ocurra sino negando a la misma sociedad civil de la cual recibe la determinación, o sea que puede contener determinaciones que sean su negación global, pero al mismo tiempo el desarrollo de su zona más intensa, el cumplimiento de la determinación, negando el ser desde donde viene. Eso ocurre, por ejemplo, con la revolución socialista. El Estado viene aquí a negar a la sociedad civil al servicio de determinaciones que, sin embargo, existen en su seno. Para decirlo con otras palabras, la superestructura puede obedecer a varios mensajes o determinaciones (que ocurren en tiempos diferentes) que vienen de la sociedad civil, y puede, además, tener diferentes capacidades de respuesta a tales determinaciones. Las cosas, en todo caso, no se muestran tan sencillas: la fuerza de la determinación resulta tan importante como sensibilidad o la receptividad de la superestructura determinada. De ahí que la superestructura estatal parezca (lo que no quiere decir que lo sea) independiente: una independencia que ocurre, sea colocándose por delante de su base material, como pasaría (en la apariencia pero no en la realidad) en la revolución socialista, o rezagándose, como sucedió en la Revolución Francesa, cuando ya existía una sociedad burguesa, pero no todavía una entera superestructura burguesa. En ambos casos, a nuestro modo de ver, la explicación se da no por la independencia del Estado, sino por la colocación del momento de eficiencia de la determinación en una zona u otra de la sociedad.

La revolución socialista, en el caso mencionado, es posible porque la determinación eficiente de su sociedad civil se ha trasladado al proletariado, que se ha hecho hegemónico. En este sentido, la propia empresa capitalista que avanza contiene, sin

⁵ Según sea una dictadura fascista o una democracia parlamentaria, por ejemplo.

lugar a dudas, elementos considerables de socialismo⁶ y, en consecuencia, no es correcto afirmar que la superestructura *Estado proletario* o *dictadura proletaria* exista sin una base material socialista. Dicha base, empero, no se concluirá como socialista sin la captura del momento consciente de la apropiación, que es el Estado. La dictadura de proletariado misma sería, con todo, imposible sin la gestación de la forma socialista en los núcleos de la producción material de su existencia, esto es, en el trabajador productivo.

En el caso del ejemplo francés se ilustra también otra situación, en cierto modo más constante. Aquí hallamos la tendencia al rezagamiento que tiene toda superestructura. Es una cosa conocida: todo derecho, todo Estado son siempre conservadores; su *ethos* es la conservación. Se refieren a la ratificación de lo que existe y de aquello de lo cual están conformados, según el mensaje de un momento circunscrito de la sociedad, lo que podemos llamar el *momento constitucional*. Aquí, sin embargo, en el modo de producción capitalista, lo que existe deja de existir de continuo; el desarrollo de fuerzas productivas implica también destrucción de fuerzas productivas; la reproducción de la burguesía contiene destrucción de burguesía, etc. Sin democracia burguesa, como ocurría en el absolutismo, la superestructura seguiría repitiendo formas o paradigmas superestructurales que se habían hecho a imagen y semejanza de una sociedad civil, la del momento constitucional, que ya no podría existir con su misma eficiencia determinante. En estas condiciones, la determinación sustancial de la sociedad civil sólo puede expresarse catastróficamente porque el eje de la determinación aparente está localizado de un modo falso en un punto menos poderoso de la sociedad.

Es al leer este párrafo cuando uno tiene ocasión de advertir cuánto puede distorsionarse el pensamiento de Marx ateniéndose, sin embargo, a la literalidad de Marx, lo que tal vez podría decirse también así: “cómo arruinar el marxismo, aunque citando a

⁶ En las circunstancias de la llamada “lógica de la fábrica” hablamos de las formas de la cotidianidad y no del sistema político.

Marx”. Es casi un problema de lectura. ¿Qué se dice en él? Que la sociedad civil determina al Estado. Pero también se *deduce* que toda sociedad civil produce un Estado. Ahora bien, ¿es cierto que Marx pensó en este aparato productor de crueldad y de falacias, en este recuerdo de la acumulación originaria, como una necesidad de la sociedad como tal, así en abstracto? Necesario, sin duda, cuando se tiene cómo compensar (negando) los impulsos progresistas emanados de su propia base; pero el hecho es que, por lo menos en el sentido de “aparato especial”, Marx jamás supuso que toda sociedad civil requiriera de un Estado; por el contrario, el marxismo entero es la descripción del proceso histórico-natural mediante el que la sociedad civil absorberá al Estado, o sea, de cómo esta parte de la superestructura se disolverá.

De aquí se desprende, sin embargo, una cuestión no menos importante, para decir lo poco. ¿Será verdad entonces que la superestructura se compone, así en globo, de las regiones ideológica y jurídico-política? Entonces la superestructura *es* el Estado, porque aquellas dos son en efecto sus misiones centrales. A nuestro modo de ver, Marx tenía una visión más extensa de esta cuestión: identificó la superestructura con el sector de la sociedad que contiene todas las formas conscientes e inconscientes de conexión extraeconómica. De esto mismo debía deducirse, puesto que la forma específica o ideal de coerción en el capitalismo es la coerción económica, que la superestructura capitalista como tal es una reminiscencia del momento de la acumulación originaria. Es lógico suponer, por otro lado, que el resabio o la “carga” debían pesar aquí de una manera aún más sostenida y arraigada que en la base económica.

La noción de *superestructura* —igual— *Estado* es la que se desprende de lo que pensaban sobre la materia más de uno de los más famosos seguidores de Marx. Kautsky, por ejemplo, circunscribió “el concepto de *superestructura* no haciendo figurar en él sino la parte de las relaciones sociales conscientes y de la conciencia social que se modifica indefectiblemente al mismo tiempo

que la base económica de la sociedad”.⁷ Digamos nosotros, según Kautsky, aquella parte que pertenece al modelo de regularidad.

En las organizaciones sociales, formas jurídicas, teorías, etc. de cada período determinado —escribió— es necesario distinguir aquellas que han sido recogidas de sus antepasados, de las que son de reciente formación, pues sólo estas últimas son consecuencia de las condiciones económicas de la época. Las formas espirituales extraídas del pasado no son consecuencia ni forman parte de la superestructura.⁸

Visión ésta discutible por donde la veamos. Si la superestructura fuera “indefectiblemente” correspondiente a la base económica, necesitaríamos, por ejemplo, que al menos una parte de la sociedad fuese esclavista, pues fue en el esclavismo que surgió la religión cristiana. Por otro lado, si aceptamos que Marx obtuvo en *El capital* un modelo de regularidad y no un caso histórico, no se vería por qué no hay una sola ideología, una sola forma de Estado en todos los países que tienen un solo modo de producción como dominante. La realidad misma nos dice que las cosas no son así. Existen, por cierto, modelos inducidos de ideología o de forma estatal con relación al modo de producción al que corresponde; es posible formar ciertos “tipos ideales” políticos (para usar una nomenclatura marxista) o módulos superestructurales, pero ello no puede tener la misma calidad de un modelo científico de regularidad. Es un hecho que, en este ramo, la vertebración de la historia particular de cada formación económico-social resulta más poderosa que cualquier modelo superestructural. En otras palabras, el modelo bonapartista o el modelo fascista nos pueden ayudar a conocer ciertas realidades, pero suponer que el fascismo

⁷ Véase Karl Kautsky, *Die materialistische Serchichtsauffassung*, citado por Oskar Richard Lange, *Economía política: problemas generales*, México, FCE, 1966.

⁸ *Ibid.*

es una ley con la misma cualidad que la reproducción ampliada, es sólo una aseveración.

Kautsky, con todo, apunta, así sea de la manera más errónea, a un hecho que sin embargo es fundamental en todo estudio superestructural: a la cuestión de la reminiscencia o herencia en la formación de las superestructuras actuales. Debemos aquí levantar una protesta: si “estas formas espirituales extraídas del pasado no son parte de la superestructura”, ¿de qué zona de la sociedad serán parte entonces? Debería decirse, a la inversa, que el capitalismo, con una modalidad característica de reemplazar a la realidad con su propia forma, construye siempre su apariencia superestructural con elementos ya existentes en la sociedad, pero dándoles un carácter, o validez o imposición actual. ¿Se podrá comparar la “ideología nacional” del capitalismo alemán o del japonés a la del norteamericano o inglés? Y esto mismo, sin entrar para nada en la complicada cuestión de la ideología en los países de formación abigarrada. De hecho, Kautsky omite aquí un hecho de la mayor trascendencia histórica, que es la capacidad del capitalismo de dar una eficacia actual a datos culturales que provienen de eficacias o agregaciones pasadas, a convertir en el exorno de nexos capitalistas a datos ideológicos de formación pre-capitalista. ¿Acaso no es verdad que el sionismo, dato ancestral, es la ideología para la formación de la moderna nación israelí? Es el propio Marx quien señala tal extraña convalidación en el tiempo del derecho romano con relación al capitalismo alemán, y así, en suma, con relación a cualquier mito coadyuvante de la creación del mercado interno, la nación, la reproducción ampliada y el imperialismo. Estamos pues ante una situación rica, matizada y extensa, pero no directa, como cosa alguna en el capitalismo.

A su modo, Stalin repitió esta posición estática y mecanicista de Kautsky:

La superestructura es creada por la base precisamente para que la sirva, para que la ayude activamente a tomar cuerpo y a afianzarse, para que luche activamente por la destrucción de la base vieja, ca-duca y de su antigua superestructura. Basta que la superestructura

renuncie a este su papel auxiliar, basta que pase de la posición de defensa activa de su base a la posición de indiferencia hacia ella, a una posición idéntica ante las distintas clases, para que pierda su calidad y deje de ser superestructura.⁹

Aquí lo más grave que puede ocurrir es que algo “pierda su calidad y deje de ser superestructura”. Para esto, es lógico, no hay castigo alguno. La lengua, según sus conocidas tesis, no pertenece a la superestructura porque no se modifica junto a la base económica (sería, además, indiferente hacia la base). Más allá fue Konstantinov, quien dijo que lo mismo ocurría con la familia, la cultura nacional y la ciencia.

Tal es el metafísico concepto de una superestructura redonda, coherente y correspondiente. Aparte de que tal cosa supondría una inmovilización de la historia entera, supone la falsedad de que la base económica es una e idéntica desde el principio (la URSS se hace socialista en octubre, etc.). El propio movimiento de este modo de producción, empero, la reproducción ampliada, habla de la sustitución de un nivel de fuerzas productivas por otro, de un momento capitalista por otro, y, aun en este sentido, incluso dentro del dogma de la superestructura una y sin pasado, ésta, la superestructura, tendría que moverse también de un modo permanente. Aquí no se dice qué pasa con los elementos del momento anterior de la superestructura, salvo que desaparecen. Pero es tan dogmático como la teoría de la indiferencia hacia la base: el derecho, *v. gr.*, es inútil si no se adecua o conforma una costumbre; ¿es tan seguro que no cambian las costumbres y el derecho según la presencia de una base u otra? ¿Por qué está tan convencido Stalin de que el romanticismo alemán, en la música y en las artes, estaba tan desvinculado de la formación del *Zollverein*? Eso no quiere decir que Beethoven no sea escuchado hoy; pero tampoco significa que, en determinadas circunstancias, aquella música alemana no se convierta en una música de clase.

⁹ Véase Karl Kautsky, *Doctrina económica de Carlos Marx*, Buenos Aires, El Yunque, 1973.

En cuanto a los otros aspectos, es, en buena lógica, una locura verdadera sostener que el lenguaje o la familia o la cultura nacional o la ciencia no se modifiquen junto con la base económica. Si por pareja se entiende el hecho sexual de la pareja, esto resulta tan apodíctico como decir que el individuo biológico atraviesa las épocas. Lo que cambia, empero, no es el arte griego o el derecho romano, sino la significación y el uso que damos a uno u otro, o sea un significado y uso capitalistas y no griegos ni romanos. Las argumentaciones complementarias son elementales. No sólo que las lenguas se modifican junto con el proceso económico histórico, sino que las lenguas modernas mismas son un resultado del proceso capitalista de formación de los Estados nacionales. Salvo que Lutero no tuviera nada que ver con el alemán moderno. ¿Quién podría decir, en efecto, que el alemán o el italiano actuales sean hechos anteriores al capitalismo en esos países? La cultura nacional... ¿de qué cultura nacional podríamos hablar antes de que existieran naciones? El mismo Stalin lo dijo del modo más rotundo: las naciones son parte de la historia del capitalismo, y lo que llamamos hoy *cultura nacional* no es sino el conjunto de formas, representaciones y comportamientos en el ámbito del mercado nacional, base y sustento de la nación.

En cuanto a que la ciencia no se modifique junto con la base económica, es un decir. Es al revés: existe la ciencia requerida por la base económica. Lo contrario es tan estático como cuando se dice sin comentarios que las fuerzas productivas determinan las relaciones de producción. Hay que oponerse, de nuevo: la fuerza productiva de una sociedad está dada por las relaciones de producción. Las llamadas *fuerzas productivas reales* (métodos, medios, instrumentos, objetos de trabajo) no son sino una consecuencia: en el fondo, el acero es el resultado de la separación entre el productor y los medios de producción. *La clave de todas las fuerzas productivas es siempre el hombre en relación con el hombre para producir su vida*, es decir, la relación productiva. ¿Qué es, pues, la ciencia, sino una fuerza productiva? ¿Hay una sola e infinita ciencia de una vez por todas? Esto es, en verdad, una teodicea.

En esto, empero, como en los otros aspectos, nos hemos saltado la multivalencia de los factores sociales. Para el capitalismo, por ejemplo, la monogamia es mejor que la poligamia porque corresponde a una pareja de individuos libres; la igualdad de los sexos corresponde al capitalismo y no al feudalismo, porque los individuos son libres por derecho.

La forma que adopte una lengua (no se puede crear una lengua para cada fase económica) no significa que no sirva como superestructura y a la vez como fuerza productiva. El Estado (sin que hablemos del Estado como productor mismo, porque sobra el comentario) es un elemento esencial de las relaciones de producción; en realidad, es un resultado en la política de las relaciones de producción y, a la vez, por cuanto la productividad no es la misma con una forma estatal u otra, una fuerza productiva por sí misma. Cuando Marx dijo que se debía tener en cuenta “como primera fuerza productiva (a) la colectividad misma”,¹⁰ ¿qué estaba diciendo, sino que debía entenderse al propio Estado como una fuerza productiva de la sociedad? La hegemonía es, qué diablos, la atmósfera que está entre un hombre y otro en medio de la producción. ¿Es posible en estas circunstancias hablar del Estado como un hecho meramente superestructural? La sociedad es, en todos los casos, la interconexión de una globalidad y el movimiento contradictorio de los factores dentro de esa globalidad. Si estudiamos, en consecuencia, la superestructura en tanto superestructura, es porque tiene su propia especificidad, no reductible a leyes sociales como el modo de producción, pero sí susceptible de ser estudiada como modelo social de presunción.

Otro tanto ocurre con la ciencia. ¿Qué pasa, por ejemplo, con lo que Kuhn llama *los paradigmas*? Son, por un lado, comprobaciones, objetos reiterables de conocimiento. Son, por el otro, indicios que conducen hacia nuevos paradigmas. La validez de la ciencia es objeto de una discusión superestructural (ideológica) durante un prolongado período histórico antes de ser aceptada

¹⁰ Véase Carlos Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Barcelona, Grijalbo, 1977.

y reconocida. Toda proposición comienza dentro de un debate rodeado de contenidos políticos e ideológicos que se mueven en el plano de las luchas superestructurales. Que eso concluya como fuerza productiva, es otro problema distinto.

Para volver sobre la cuestión de la familia, pensar que las observaciones de Marx sobre la ley de la población son ajenas a la época histórica, es como no tomarlas en cuenta en absoluto.

Es nuestra opinión que ha de distinguirse entre el modelo de regularidad obtenido a partir de la ley del valor para el modo de producción capitalista y los modelos políticos de presunción que se derivan de una articulación causal-superestructural no sometida en propiedad a las leyes sino en aquellos aspectos pertenecientes al modelo de regularidad de aquél.

Si se esquivaba a Marx citando a Marx, bien podemos defenderlo citándolo:

Cuando se estudian estas revoluciones —dijo— hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción, que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo y, del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a esta época de revolución por su conciencia sino que...¹¹

Lo que una sociedad piensa de sí: he ahí la ideología en su más simple término. No podemos, en efecto, juzgar a una sociedad por lo que piensa de sí, a una época por su ideología, pero no hay duda de que a veces se trata de una representación con consecuencias, y la propia materialidad social es entonces tocada por una suerte de retorno de la idea o el supuesto desde la superestructura, en forma de práctica. Por otra parte, la relación (el acto de relacionar) de aquel “pensar de sí” con la realidad material “apreciable

¹¹ *Ibid.*

con la exactitud propia de las ciencias naturales” permite ya tener otra acepción de la superestructura; sería ésta, entonces, como la máscara de una sustancia social escondida, la forma de una verdad diferente, y habría entre ella y la base una relación parecida a la que hay entre el precio y el valor.

Es ilustrativo recordar cómo veía estos temas Lenin. La idea fundamental en Marx consistía en que “la sociedad debe ser estudiada como un proceso histórico natural”.¹² Se preguntaba, sin embargo: “y, ¿cómo llegó a esta idea fundamental? —Separando de todas las relaciones sociales las de producción, como relaciones fundamentales primarias que determinan toda las demás”.¹³ En otras palabras, mediante la reducción del objeto de conocimiento (la sociedad) al ámbito de sus conexiones económicas. Éste, sin duda, es el ámbito verdadero de validez de las llamadas *leyes de sociedad*. Era una consecuencia de lo anterior que se preguntara entonces Lenin si se puede hablar, para la superestructura, de leyes sociales en el mismo sentido en que se habla de ellas para la base económica. ¿Hay leyes históricas que se refieran a la revolución y no tengan excepciones? La contestación hubiera sido *no, no existen tales leyes*. Estas leyes se refieren tan sólo a lo que Marx llamó una vez “ideal”, en el sentido de capitalismo medio, normal, típico.¹⁴

Típico, normal, medio, ideal. Adjetivos que revelan un marco constante que no puede referirse sino a la matriz científica o modelo de regularidad. Pero como la revolución, catástrofe superestructural, se mueve en la diversidad y no en la media ideal, por tanto no caben para ella leyes herméticas. ¿Por qué se dice, en efecto, que la táctica es la historia que puede fracasar y la estrategia la historia que no puede fracasar? Por las mismas razones por las que Marx sostuvo que la insurrección es un arte, porque

¹² Véase Vladimir Lenin, *¿Quiénes son los “amigos del pueblo”?*, *op. cit.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Véase Vladimir Lenin, “La revolución proletaria y el renegado Kautsky”, en *Obras escogidas, IV. Período de la intervención militar extranjera y de la guerra civil*, Buenos Aires, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1946.

todo esto se refiere a la evaluación de un ámbito que no es evaluable con la “exactitud propia de las ciencias naturales”, o lo que Gramsci llamaría *la zona de la autonomía de lo político*.

Como conclusión de esta larga paráfrasis de aquel párrafo del “Prólogo”, queremos señalar la siguiente paradoja. Habíamos visto que, por este concepto, el modelo de regularidad, o modo de producción, revela la unidad de la historia del mundo, su homogeneidad presente, en tanto que las superestructuras muestran su conspicuidad, su diversidad e incomparabilidad. El comportamiento de tales fases sociales es, sin embargo, el opuesto cuando se considera cada formación en cuanto a su movimiento autónomo o interinidad. Aquí, por el contrario, la base económica contiene los elementos de heterogeneidad de la sociedad en tanto que la superestructura manifiesta las líneas de su unidad.

Puesto que el ciclo mismo de la producción implica el consumo de valor o destrucción de valor, la reposición del valor y la valorización —y por consiguiente, la base económica— nunca están nunca unificadas, sino en un sentido analítico: en la realidad, un capital productivo debe siempre reemplazar a otro, una fuerza productiva es reemplazante de otra, etc. La diversidad es, por eso, en lo interno, la propiedad o característica de toda base económica, y mucho más si tenemos más de un modo de producción dentro de la misma formación económico-social.

La superestructura, en cambio, sólo es multicéfala en sus momentos más atrasados. Por el contrario, en este nivel la sociedad tiende siempre a su unificación, sobre todo en el plano más propiamente estatal. La voluntad esencial de todo Estado, en efecto, es la unidad; el Estado es el símbolo de la unidad o la unidad de lo que no está unido en sus otros planos. Impone la unidad o, al menos, tiene como fin supremo la unidad. Es cierto en todo que en toda sociedad hay fuentes diversas de producción de términos de poder, mensajes ideológicos diferentes, y tanto más aún en sociedades todavía no nacionalizadas. Pero es el Estado el encargado de manifestar como unidad esto que tiende a existir como dispersión.

Es con tales pródromos que queremos encarar estas notas sobre el problema de la ideología.

Un concepto general, por tanto: la ideología como el pensar en sí misma que tiene la sociedad o la época. Pero ahora necesitamos razonar sobre la producción consciente de ideología.

En este sentido, cuando se habla de *ideología*, uno se refiere (como es natural en todos los casos, pero de una manera extrema en el Estado moderno) a uno de los elementos verticales del poder estatal (el otro es la represión), es decir, a las consecuencias que tiene el poder sobre el conocimiento vulgar. Pero también, en una medida exactamente correspondiente, a los *efectos de poder* del conocimiento vulgar. Éste es un tema crucial de nuestro tiempo. Por él nos preguntamos cuáles son las condiciones para convertir la cualidad del conocimiento en la cantidad histórica. La postulación de toda teoría política es la de convertirse en ideología universal, o sea que el juicio extraído del análisis de la sociedad se convierta en un prejuicio de masas con consecuencias de poder. En otras palabras, esto contiene no sólo la relación entre ciencia e ideología, sino también entre conocimiento y práctica y, sobre todo, implica la consideración del problema de la *mayoría de efecto estatal*.¹⁵

Con todo, si es verdad que la reproducción es lo que es la producción, esto mismo debe también delimitarse. El momento productivo es el núcleo de la sociedad; sin esto no tenemos posibilidad de conocimiento de la sociedad ni podríamos hablar de ciencia social. Por lo demás, está claro que este tipo de producción, el capitalista, es el que hace posible que la sociedad se cuantifique, porque aquí por primera vez la sociedad es calculable, a partir de la ley del valor. Pero sólo la reproducción nos ofrece la imagen de la sociedad tal como es, es decir, su movimiento y no sólo su núcleo, su totalidad viviente y no sólo su cifra. Por eso, cuando se dice que *la producción es también la reproducción* se

¹⁵ Problema que no sondearemos en este artículo. La crisis revolucionaria implica sobre todo un derrumbe ideológico. La cuestión reside en cuál es la mayoría que se debe tener para que haya un derecho de poder.

quiere indicar que el carácter de la reproducción está signado por el carácter de la producción. Ahora bien, ¿cuál es el carácter de este modo de producción? No hay uno solo. Es, por ejemplo, un modo de producción de hombres libres. Es, por otro lado, el producido por hombres libres colectivamente constituidos en factor productivo, o sea que la plusvalía es el resultado del obrero colectivo. Es, por último, un régimen cuyo modo de reproducción es la reproducción en escala ampliada, lo cual repercute hacia las clases en sentido de que son subrogables continuamente en su composición individual, o sea que son burguesías que expulsan y construyen continuamente burguesía, proletariado que absorbe y expele continuamente clase obrera, etc.

Pues bien, una cosa es hablar de la reproducción social cuando la unidad es la aldea feudal o la ciudad, y otra tratarla con relación a naciones, a veces muy extensa, y aún más con relación al sistema mundial como tal, que recibe y saca de sí a formaciones enteras. Una cosa es hablar de la reproducción en el feudalismo, cuando se necesitaron siglos para construir nuevos canales, desecar pantanos o introducir especies nuevas, cuando cada nueva generación no necesitaba poco más que saber arar y tejer para que el sistema se repusiera, cuando los personajes tenían stirpes reconocidas y territorialmente arraigadas, y otra, como es natural, cuando el individuo no existe más que para desaparecer de inmediato en el obrero colectivo, cuando un obrero de hace 20 años no serviría de mucho para utilizar la maquinaria de una industria textil de hoy, por ejemplo.

La principal consecuencia de todo esto es que la ideología juega en este caso (porque se trata de un comercio entre hombres libres, porque la reproducción es ampliada y, por tanto, no automática, y debe prepararse porque la libertad individual ha de traducirse en formas más anchas de organización política) un papel muchísimo más importante que en cualquiera época pasada. Es indiscutible que aquí, si la clase dominante no es a la vez la clase hegemónica, si el Estado, aparte de mandar (*imperium*) no obtiene la recepción ideológica de su mando o consenso, estamos ante una falsa clase dominante y ante un falso Estado, y también,

por tanto, ante una falsa reproducción, una reproducción que no es sino la preparación de su crisis.

En la ideología, se diría que los hombres tienen sus respuestas antes que sus propias preguntas. En la dicotomía conocimiento vulgar-conocimiento culto, no hay duda de que la ideología oficia como una suerte de conocimiento. Conocimiento vulgar, en el sentido de no cuestionar un mundo al que sin embargo se presenta. Con todo, al considerar estos asuntos vale la pena tener en cuenta otro lado de ellos: no hay una barrera o tajo absoluto entre un conocimiento y otro; la propia norma del conocimiento vulgar de nuestro tiempo está impregnada con los datos de la ciencia y con el reparto del conocimiento culto. En materia de la imaginación o concepción cotidiana del mundo, en materia ideológica, no se puede por cierto llamar *conocimiento* sólo al conocimiento verificado, verdadero y último, en el caso de que este apetito del hombre existiera. Pero en este campo, para los móviles masivos, se conoce cada vez que se cree que se conoce: la falacia misma es una forma de verdad.

Es evidente que la primera diferencia entre el conocimiento vulgar y el conocimiento culto está en que este último puede existir en sí y para sí mismo, o sea que tiene un margen más alto de gratuidad, no es inmediatamente instrumental y simula ser terminal de sí mismo.

Con la ideología ocurre algo diferente: aquí el conocimiento es a la vez reconocimiento, la ideología es a la vez identificación. El conocimiento culto debe comprobarse. La ideología en cambio es la comprobación de sí misma.

El hecho de que aparece es la prueba de que la ideología existe, o sea que no averiguamos la calidad verdadera o falsa de la representación, sino que nos interesa la representación en cuanto tal, aun en la verdad misma de su falsedad.¹⁶ El error resulta verdadero porque compone la realidad del sujeto, aunque no corresponda a la realidad del objeto. La ideología viene a ser, entonces, la internalización de la exterioridad social, cierta representación

¹⁶ Parfraseo aquí una expresión de Gabriel René Moreno.

del mundo, pero una internalización que no nos interesa como subjetividad sino que la estudiamos como objetividad. En realidad, ésta es una de las tres fuentes fundamentales en el estudio de las unidades sociales y las clases, que son el momento productivo o matriz, la ideología y la política o práctica.

El conocimiento culto es siempre un trabajo consciente. En el conocimiento vulgar, en cambio, el azar produce un conocimiento espontáneo, acumulativo e inconsciente. Que llegue después a convertirse en un conocimiento consciente, es otra cuestión. Pero tampoco una cuestión secundaria en absoluto: pensamos aquí en el prejuicio como un requisito o antecedente del juicio, como una hipótesis, proceso no imposible, por cierto.

En todo caso, si lo que aquí tan ocasionalmente llamamos *conocimiento culto* puede o no convertirse en un prejuicio de las masas, es lo que define el grado en que una clase dominante puede ser llamada al mismo tiempo *clase universal*.

No hacemos, como está a la vista, otra cosa que identificar *conocimiento culto* con *conocimiento o actividad consciente de conocimiento*, esto es, no un saber del azar sino un saber con propósitos. El sentido de la finalidad es lo que aquí designa la cosa. La pregunta consiste en saber no qué individuos, sino qué situación o clases o grupos son capaces de servir de plataforma para ese conocimiento, y cuáles de ellos tienen capacidad orgánica de explotarla. Esto, en primer término. En segundo, cuáles son los sectores que no son capaces de producir ese conocimiento especial (conocimiento con consecuencias) y su emisión, que es la ideología, y en tercero, cuáles son los escenarios de conformación de tales hechos.

Si empezamos por el final, por la cuestión de los escenarios, la idea central de que la clase social es el sujeto de la historia, y no el individuo, es, sin duda, un apotegma; un apotegma, empero, tantas veces dicho que casi lo hemos olvidado. La exaltación de la individualidad jurídica o del derecho del hombre,¹⁷ su libertad como individuo, es la puerta por la cual se mete al propio indivi-

¹⁷ Véase Carlos Marx, "La Sagrada Familia", en *La Sagrada Familia y otros escritos*,

duo en el capital productivo con la calidad de obrero colectivo, o sea como célula de un bloque en el que ya no se independizará. La aparición del capitalismo entonces se muestra como la de individualidades independientes, pero su conclusión se hace colectiva en su momento propio, que es la producción. Esto también podría decirse de otra manera: la libertad jurídica, que reconocemos en la superestructura, existe sólo en la circulación, en la primera circulación; la absorción de la fuerza de trabajo libre por el capital productivo hace después que la propia circulación siguiente no lleve en sí sino una libertad jurídica condicionada al grado de libertad del mercado, que es la libertad compatible con la selección entre las fuerzas productivas. Lo que se dice entonces es que este tipo particular de agrupación o agregación colectiva, la clase social del capitalismo, es el factor eficiente que da forma al universo del ser y la práctica del individuo. Es, por eminencia, una clase colectiva. No se trata, por eso, de una mera clasificación de semejanzas sino de una entidad como tal. La cuestión de los individuos sin clase o de los grupos inciertos es ya una cuestión empírica; depende de lo anterior pero no lo cambia.

Los escenarios, con todo, son diferentes. Hay una ideología de la época, por ejemplo. Esto no puede compararse con ninguna otra época porque, aquí, por primera vez, el mundo es uno. Pero al mismo tiempo, cada formación económica social ha de construir u organizar su propia ideología, o sea una imagen coherente de sí misma, su teogonía. Lo que Vico llamaba la “vanidad de las naciones” es esto, la ideología de las naciones, es decir, el tipo de formación social característica del capitalismo. Tenemos, por último —tema bien trabajado—, la cuestión de la *ideología de clase*. Es el hecho: la nación no es una simple mediación entre las clases y el mundo; la clase no es una simple mediación entre el individuo y la nación; pero los individuos son clasistas y nacionales; las clases son nacionales (que la clase se haga nacional es la señal de que la nación existe), y las naciones, de algún modo,

Barcelona, Crítica, 1978: “El reconocimiento de los derechos humanos tiene el mismo sentido que el reconocimiento de la esclavitud por el Estado antiguo”.

son también clasistas: una clase las ha hecho. El carácter mismo de una nación queda sellado para siempre según quién sea el que concluya por dar cuerpo nacional a sus elementos regados e invertebrados. Pero nada de esto puede significar que una categoría sea un resultado necesario de la otra, así como no es obligatorio que el esclavismo siga a la disolución del comunismo, etc. Pueden, por ejemplo, existir clases aunque la nación no exista todavía en su plenitud. Sólo que aquí unas clases tendrán más capacidad de autodeterminación nacional que otras y, en todo caso, aquello que “impida” a la nación determinará la forma de existencia de la clase. Siempre en todas partes la existencia de clases nacionales (clases con ideología nacional) ha precedido a la existencia de la nación.

¿Por qué se puede decir, sin embargo, que cada sociedad es una mezcla particular de su juicio y su prejuicio? Porque la ideología nacional, en efecto, es la mezcla entre uno y otro, la forma en que se han combinado. Para saberlo habría que distinguir —lo cual es un trabajo de los historiadores— el momento constitutivo o constitucional de una ideología y los momentos derivados o los desprendimientos ideológicos de esa constitución. Como en la historia de los individuos, hay acontecimientos que se vuelven como dioses para la conciencia de los pueblos.

La acumulación originaria, por ejemplo, bien vista, es la manera precapitalista de constituir los elementos de una sociedad capitalista. Se necesita, para que ella exista, la avidez de la acumulación y la capacidad de realizar la avidez: eso mismo es ya una ideología. O sea que existe primero la victoria ante un número determinado de gentes, en un espacio determinado, para que los resultados de esa victoria se racionalicen, es decir, para que se acaten como un dogma. Sólo entonces existe el Estado en su manera moderna, porque sólo entonces es irresistible en su propio espacio. Después volverá legítima su irresistibilidad. La victoria aquella, tenga la forma de un saqueo, un hecho militar, una astucia o estafa, tiene también una extensión: la medida de esta victoria fundamental es la medida de toda una historia posterior en esa sociedad; la propia manera del hecho constitutivo deja una

memoria particular: no es extraño que los norteamericanos vivan la conquista del Far West como una epopeya.¹⁸

La descampesinización, como forma particular de acumulación originaria, es también un acto constitutivo típico. Aquí también los patrones de la descampesinización estarán proporcionando los perfiles que tendrán ese capitalismo y esa forma estatal. El momento del desprendimiento entre este productor y su medio de producción secular deviene así nada menos que el momento de fundación de la nación en su sentido capitalista moderno interno, que es una mecanización. En realidad, toda ideología nacional preexiste por lo menos al alcance de su mercado. El anhelo de la concurrencia al mercado es anterior a la propia existencia del mercado. La consecuencia de todo esto es que la clase dominante debe seguir u obedecer los rudimentos de ideología nacional anteriores a la incorporación de las nociones necesarias para su propia acumulación. En el momento de catástrofe del acto constitutivo, la nueva clase universal implanta sus valores; éste es el aspecto que se puede llamar de la *ideología necesaria*, y quiere decir aquellos supuestos que se ponen en la masa y que son imprescindibles para la reproducción de la base productiva y de la propia dominación, o sea, la superestructura en el sentido de Kautsky. Esto mismo puede darse, como anotamos anteriormente, rescatando mitos correspondientes a otra época y dándoles una funcionalidad actual: el caso típico es la ética protestante, como capitalización del cristianismo.

Sin embargo, en general, la propia ideología necesaria requiere de un envoltorio. Si no fuera complicar demasiado las cosas, se podría sostener que la ideología excedente es necesaria para el movimiento de la ideología necesaria, aunque no se refiera a la reproducción misma de la base económica.

No porque piensen en las cosas necesarias, las gentes dejan de pensar en las innecesarias. La capacidad de supervivencia de las supersticiones, los fetiches, las creencias populares en gene-

¹⁸ La llamada *conquista del desierto* en Argentina, las guerras de Arauco en Chile o las historias de la *bandeira* en Brasil, no tienen otro sentido.

ral, es interminable, eso se sabe bien: pero lo es en la medida en que su actuación no es contradictoria con las imposiciones de la ideología necesaria. Las sociedades, por eso, tienen un amplio espacio de ideología excedente, compuesto, en su mayor parte, por las representaciones que provienen del pasado, pero también por aquellas que vienen del conocimiento vulgar actual y que no afectan a la vida misma de la reproducción.

Tal lo que se refiere al conjunto de la ideología, que es siempre un bloque, sólo separable en la abstracción (de ahí que resulte tan estéril la visión que de esto tenía Kautsky); pero el comportamiento de las clases y los grupos inciertos con relación a la ideología nacional (ideología necesaria + ideología excedente) o sea, el uso que hace cada uno de ellos de esa masa de representación, es una cuestión bien diferente. Cada uno toma del mundo lo que de él necesita: los grupos inciertos, por ejemplo, son los grandes repetidores de la ideología excedente, y su vida es, excepto cuando son convocados por otros, algo así como una distracción de la sociedad.

Quienquiera que haya tenido la buena voluntad de llegar hasta aquí se encontrará, con nosotros, ante una cruz: sabemos ya que cada clase pertenece a una ideología; sabemos también que cada clase recibe una ideología, a la que puede transformar. Es también cierto, empero, que una clase social puede emitir una ideología, como quien emite una orden o ley, porque, en efecto, la forma moderna del poder es la ideología.

Esto último, la producción o emisión de ideología, es ya, por tanto, la revelación del espíritu del poder: manifiesta sin duda un propósito y no un acatamiento. La mera gana de poder no hace, sin embargo, al poder. Se necesita que la violencia del anhelo del sujeto (el anhelo es, claro, un requisito) sea proporcional a sus posibilidades de encarnarse en la realidad. El deseo no crea conocimiento; pero la confabulación del *élan* con el conocimiento debe producir resultados de poder. Es por eso que el *pensar en sí* de una estructura grupal es algo vinculado al margen de conocimiento efectivo de los hechos sociales, o sea a la cuestión de su

horizonte de visibilidad. La relación entre la colocación productiva y la visibilidad social es algo característico de nuestros días.

Para plantear este asunto vamos a recurrir, otra vez, a ciertas citas de Marx: “El costo de la mercancía se mide por la inversión de capital; el costo real de la mercancía, por la inversión de trabajo”.¹⁹

Costo de la mercancía = inversión de capital = *conocimiento desde el punto de vista del capital*. Costo real de la mercancía = inversión de trabajo = *conocimiento desde el punto de vista del trabajo*. Si se lo dice de otro modo, Marx da por sentado que hay un conocimiento válido y útil para el capitalista, pero útil y válido sólo para él; a la inversa, la visión del “costo real” es como un atributo (no importa ahora si explotado o no por ella) de la fuerza de trabajo. Por consiguiente:

[...] una cosa es lo que la mercancía cuesta al capitalista y otra lo que cuesta producir la mercancía. La parte del valor de la mercancía formada por la plusvalía no le cuesta nada al capitalista, precisamente porque es el obrero a quien cuesta trabajo no retribuido. Sin embargo, como dentro de la producción capitalista, el propio obrero, una vez que entra en el proceso de producción, pasa a ser por sí mismo un ingrediente del capital productivo en funciones y perteneciente al capitalista, y éste, por tanto, el verdadero productor de mercancías, es natural que se considere como el precio de costo de la mercancía lo que para él es el precio de costo.²⁰

Aquí encontramos un lado accidental y uno sustancial. Por lo primero, esta observación casi popular: uno no ve lo que nada le cuesta. Quizá por eso el espectáculo de la transformación de la materia no pueda reemplazarse con nada con fundación de conocimiento; en la circulación del objeto ya dado, es poco lo que queda por conocido. Conocer, en todo caso, no es una mera

¹⁹ Véase Carlos Marx, *El Capital (obra completa). Crítica de la economía política*, Madrid, Akal, 2000.

²⁰ *Ibid.*

composición de conceptos: es un acto vital, un desgaste y, en consecuencia, un asunto peligroso, un acto organizativo.

Al margen de esto, la cuestión de la integración del capital productivo como acto constitutivo de ideología y, por ende, de las fases superiores de conocimiento. ¿Cómo se produce esto? Por lo que Marx llamaba *el mando del capital*. En el fondo, la implantación del “estado de separación”, la ruptura del tiempo clásico de la especie y la disolución de la persona del obrero en el capital productivo, son las hazañas máximas de la burguesía respecto de la civilización. Esta disolución individual, o sea, esta transformación de los hombres en capital, es vista y vivida por el capitalista como su hecho más glorioso.

Será imposible, por tanto, que conceda pensar como fruto del hombre disuelto lo que está viviendo como un resultado de su mando y su resolución: será imposible ver en la fuerza de trabajo otra cosa que parte del capital. Otra vez, su análisis es quizá correcto desde su punto de vista; pero es un punto de vista tan dependiente de esa colocación, que resulta también obliterante para obtener un conocimiento válido desde todos los puntos de vista, es decir, un objeto científico verificado.

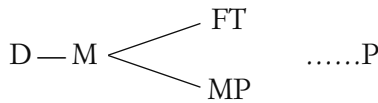
Por otro lado,

El capital total actúa naturalmente como creador de producto, lo mismo los materiales de construcción que el trabajo. El capital entra materialmente en su conjunto en el proceso real de trabajo, aunque sólo una parte de él entre en el proceso de valorización. Es ésta tal vez, precisamente, la razón de que sólo contribuya parcialmente a la formación del precio de costo y contribuya en cambio totalmente a la formación de plusvalía.²¹

Si se hace una lectura más detenida de este párrafo, hemos de encontrar algunos contenidos de la mayor importancia en las relaciones entre la burguesía y la producción capitalista, y entre el proletariado y la reproducción capitalista. En realidad, es aquí

²¹ *Ibid.*

donde se ve hasta qué punto sólo la colocación proletaria es la que tiene una visión capitalista del capitalismo. Esto de ver lo mismo a los materiales de construcción que a la fuerza de trabajo como partes semejantes del capital total se parece a la visión del feudalismo, y más propiamente del esclavismo, cuando la producción era el resultado de la relación entre el hombre —considerado como instrumento de trabajo junto a la bestia y el arado— y la tierra. Pero es esta voracidad productiva, que sólo ve el conjunto del producto, lo que inspiró la tarea civilizadora de la burguesía. Aquí mismo, sin embargo, se detiene su papel progresista: es a partir de su propia situación en la estructura capitalista de clases que ve la valorización como un resultado de su capital, o sea del mando del capital que hace posible el resultado



O sea, una idea mesiánica que se sustenta en una explicación metafísica. Es aquí una clase que se está gratificando pero no explicando la propia sociedad en que culmina.

Si es verdad entonces que la misma colocación del obrero colectivo lo habilita para disponer de un asiento de visualidad que se refiere no al costo de la producción de la mercancía, sino a la propia emergencia y a las consecuencias sociales de la plusvalía, es lógico que de este asiento u horizonte tenía que surgir el cálculo social, el plan histórico y la propia descripción de la sociedad como sucesión y contradicción de clases. Es con este fundamento que hemos apuntado en algún otro trabajo cómo es la explotación de este horizonte de visibilidad, y no la genialidad de Marx (que sin duda adelantó y volvió más maravilloso el descubrimiento), lo que explica el desarrollo de la ley del valor, momento central en la fundación de la ciencia social en cuanto tal.²²

²² Véase René Zavaleta, “El conocimiento social”, en *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976.

Tomemos otros conceptos referidos a la teoría del conocimiento social en Marx:

La plusvalía reviste la forma transfigurada de la ganancia [...] Por consiguiente, la ganancia tal como aquí se nos presenta es lo mismo que la plusvalía, aunque bajo una forma mixtificada, la cual responde, sin embargo, necesariamente, al régimen de producción capitalista. Como en la *formación aparente* del precio de costo no se manifiesta ninguna diferencia entre el capital constante y el variable, es natural que la raíz de la transformación del valor producida durante el proceso de producción se desplace del capital variable al capital en su conjunto. Al aparecer el precio de la fuerza de trabajo, en uno de los polos, bajo la forma transfigurada del salario, la plusvalía aparece en el otro bajo la forma transfigurada de la ganancia.²³

Hemos llegado así a un sitio conceptual que nos parece central y que se puede describir como la transfiguración de los objetos sociales, en cuanto es ello carácter del modo de producción capitalista. “La forma mixtificada responde necesariamente al modo de producción capitalista”.²⁴ La “formación aparente” de la sociedad no coincide jamás con lo que la sociedad es: la explotación está enmascarada como igualdad; las clases colectivas como individuos, la represión como ideología; el valor se presenta como precio, la base económica como superestructura y la plusvalía como ganancia. Todo está travestido y disfrazado. Esto último empero, la dicotomía entre realidad y aparición que da la dualidad plusvalía-ganancia, es lo que importa. ¿Qué es pues todo ese conjunto de “formaciones aparentes”? Es la ideología burguesa. Ésta, a su turno, no es otra cosa que el análisis de la sociedad desde el punto de vista de la ganancia. Por lo demás, ¿no es acaso la propia sociología burguesa la que nos habla de una cultura de formas y de figuraciones? Es por eso que el análisis

²³ Véase Carlos Marx, *El capital (obra completa). Crítica de la economía política*, *op. cit.*

²⁴ *Ibid.*

científico implica una toma de militancia. El reconocimiento de la ganancia como plusvalía sería también, por parte de la burguesía, el reconocimiento de su propia ilegitimidad. Pero esta ideología de las formaciones aparentes o de las formas transfiguradas no pertenece sólo a la clase dominante, sino también a todos los que están bajo su dominación ideológica: es ideología burguesa la que induce a los obreros atrasados, por ejemplo, a no desnudar la “formación aparente” de la ganancia; es una clase obrera incapaz todavía del conocimiento al que sin embargo ha dado lugar. El esclavo, como escribió una vez Sartre, se mira (todavía) con los ojos del amo.

Que la burguesía sea una clase intrínsecamente dañosa al hombre es un demonismo que no pertenece al repertorio de las ideas de Marx. Por el contrario, como indicamos unas líneas antes, es su modo de apostarse en la estructura social la clave de su inevitable dominio y de su inevitable perdición. ¿Acaso el propio Marx no encuentra que “es lógico que ambas partes (valor y plusvalía) se le representen conjuntamente”?²⁵ ¿Qué de raro entonces que le parezca lo mismo a una burguesía cualquiera? Es algo que tiene, con todo, consecuencias no lógicas sino estructurales para su evolución a través de la historia. Es de aquí de donde nace la corrupción o modo de conocer de la burguesía, de aquí de donde surge una distorsión sustancial del orden mismo de las cosas entre las que se mueve. Lo que Marx llamó, por ejemplo, “la inversión de sujeto y objeto operada ya durante el proceso de producción”.²⁶

Ya allí veíamos cómo todas las fuerzas productivas subjetivas del trabajo se presentaban como fuerzas productivas del capital. Por una parte, el valor, el trabajo pretérito que domina sobre el trabajo vivo, se personifica en el capitalista; por otra parte el obrero aparece, a la inversa, como una fuerza de trabajo objetivada, como una simple mercancía.²⁷

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

Es obvio que si el capitalista se siente “el trabajo vivo”, eso no es sino una gratificación, el culto del trabajo que era parte de la ideología de su formación de clase. Pero que el obrero aparezca como una fuerza objetiva, si bien por un lado implica su reducción a mercancía o cosificación, a la vez lo convoca a una actitud material frente al desarrollo de la materia, a un comportamiento objetivo frente a la transformación objetiva de la materia. Es a esta inversión —todo lo incoherente que se quiera desde el punto de vista del análisis, pero coherente con relación a las necesidades de autoconfirmación de la burguesía como burguesía— a lo que Marx llama la “conciencia traspuesta” de esta clase. A tal trasposición de conciencia que está en la cotidianidad de este modo de producción se añade después lo que Lukács designó como *el oscurecimiento de la conciencia de la burguesía* a partir del momento en que dejó de ser y de sentirse clase universal, o sea cuando deja de realizar sus tareas y a la vez las de la sociedad entera.

Si vamos a considerar el problema de la emisión de ideología, parece absolutamente necesario advertir hasta qué punto aquella actividad está signada sin vueltas por la propia visión del mundo que, sea en el caso del proletariado, sea en el de la burguesía, está marcada por su colocación. Un hecho que, sin duda, tiene repercusiones sobre la práctica de la ideología burguesa como ideología dominante, y luego sobre la cuestión del Estado como emisor de ideología, al menos entre los problemas que preocupan en este artículo.

Es la formación aparente o transfiguración de los objetos sociales lo que permite a la burguesía construir su propia ideología, que es como el esqueleto de una ideología total y, por tanto, también una ideología universal para la sociedad entera, por lo menos mientras sea en efecto dominante. La construcción de una perspectiva del mundo no es el mejor de los logros de la burguesía. No todas las clases, sin embargo, tienen fecundidad ideológica, aunque todas deban tener o sufrir una ideología. Hemos de distinguir entonces entre las clases que por su colocación son capaces de erigir ideologías más o menos sistemáticas (con alguna coherencia entre sus factores), aglutinando la ideología necesaria

con el resabio de las representaciones que componen la ideología excedente y los sectores que no tienen capacidad y que resultan, en consecuencia, objetos ideológicos.

De todas maneras, si algo es evidente es que este papel poco menos que protagónico de la ideología en el capitalismo no hace otra cosa que proseguir el tipo particular de dominación capitalista, que es la que se realiza por la vinculación económica.

“Uno que, por ejemplo, hereda un gran patrimonio, no adquiere en verdad con ello inmediatamente poder político. La clase de poder que esta posesión le transfiere inmediata y directamente es el poder de comprar”.²⁸ Cita Marx esta nota de Adam Smith con una suerte de fruición maliciosa, como quejándose de que se esperen milagros del mercado por sí solo. Comprar y vender, sin duda, no es más que vender y comprar si aquello no está acompañado de las coberturas, los enredos, las seducciones, falsificaciones, encubrimientos y atajos de la ideología que rodea al hecho de la compra-venta; ideología, en el caso, que va desde el supuesto de la igualdad jurídica hasta el dogma de la legitimidad irresistible del poder. O sea que necesito que seamos iguales para practicar este acto de igualdad; si no tuviera la igualdad conmigo como un prejuicio, tampoco permitiría que equiparases tu mercancía a la mía. Es a esto a lo que Marx llamó la “fuerza de un prejuicio”. Que las necesidades del capital se conviertan en un prejuicio de la gente, eso, por cierto, es la ideología.

Una fuerza tan infernal en todo caso que es posible decir que es también la medida en que se puede hablar de un Estado avanzado. La hipertrofia del sistema represivo está mostrando la supervivencia de formas estructurales (estatales) precapitalistas o la decadencia de las formas estatales capitalistas. La primacía de la ideología resulta, en cambio, lo característico del modelo superestructural que corresponde al modo de producción capitalista. Tales afirmaciones, sin duda de cierto peso para los casos latinoamericanos, advierten que la recurrencia a la violencia estatal —aquí no importa si legítima o no— es la prueba de la incon-

²⁸ Véase Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza, 2004.

sistencia de un Estado o del acercamiento de su crisis. El aspecto represivo del Estado moderno no es sino su reaseguro final: es algo que está en un segundo plano preventivo con relación a la manera normal capitalista de dominación, que es lo que se puede llamar *la coerción económica*, que da forma y ritmo a la sociedad civil y que se perfecciona por medio de la coerción ideológica, resultado ya de una virtualidad estatal (resultado de la sociedad civil) y a la vez de un propósito racionalmente organizado emitido desde aquella virtualidad estatal. Esta cuestión del carácter consciente de la emisión estatal, partiendo del supuesto de que el Estado es el órgano ideológico *par excellence*, nos permitirá analizar los siguientes problemas, que son ya los finales de este trabajo.

En esto ocurre como si las grandes confusiones se produjeran al mismo tiempo que los grandes hallazgos. Louis Althusser, por ejemplo, dice que Gramsci tuvo la singular idea de que el Estado no se reducía al aparato (represivo) del Estado, sino que también comprendía, según sus términos, cierto número de instituciones de la ‘sociedad civil’: las iglesias, las escuelas, los sindicatos, etc.”²⁹ La violencia, en su criterio, sería un atributo del aparato represivo, “mientras que los aparatos ideológicos del Estado funcionan ‘mediante la ideología’.”³⁰ Menciona entre los aparatos ideológicos del Estado, el religioso, el escolar, el familiar, el jurídico (al que considera a la vez represivo), el sindical y el informativo. El aparato represivo estaría centrado, en tanto que los aparatos ideológicos del Estado serían “múltiples, diferentes, relativamente autónomos y susceptibles de ofrecer un campo de acción a las contradicciones que expresan”.³¹

Aun aceptando aserciones tan dudosas como la de que la violencia sea un atributo absoluto del Estado, y sólo de él, o la consagración de la escuela como aparato ideológico del Estado

²⁹ Véase Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

dominante,³² con todo, lo que se produce aquí, a nuestro juicio, es una verdadera pérdida de especificidad del hecho estatal. El Estado aparece diluido en la sociedad (antes de tiempo), y su mera amenaza represiva tendría la misma utilidad que la de un guardián nocturno. Es una posición que interpreta a su modo, de una manera equivocada —según nosotros, por las razones que exponaremos—, ciertos conceptos clásicos de la teoría del Estado.

Es usando ciertos elementos de la marcha de Marx hacia el marxismo, aunque resulte tan abominable para Althusser la lectura del Marx joven, que podemos plantear la cuestión, es cierto que sólo por una razón heurística.

Hegel, como lo sabemos, había dicho que “el hombre es el Estado subjetivado”,³³ bajo el entendido de que el Estado, hecho absoluto y objetivo, se convertía así en una subjetividad organizada y dotada de fines, dominando sobre una suma de subjetividades caóticas y desintegradas, o sea, la dominación natural del orden sobre el desorden, de la racionalidad sobre la irracionalidad, del espíritu de las épocas sobre las contingencias de una temporalidad finita.

Marx, aunque fuera todavía el joven, hizo un comentario importante a este párrafo de Hegel. Afirmó que, por el contrario, “el Estado moderno burgués revela al hombre objetivado”, con lo cual sin duda quería decir que la verdad del Estado había que encontrarla no en el Estado mismo sino en la sociedad civil. El Estado como tal, entonces, sólo es una de las relaciones de la sociedad civil, aunque es cierto que una relación activa y particularizada.

No obstante, es claro que unos hombres resultan, de hecho, más capaces que otros para objetivarse en el Estado. Mientras la burguesía, por ejemplo, en la lucha entre sus fracciones, debe llegar más o menos pronto a su unificación en el Estado, puesto que el Estado capitalista es la forma de la unidad de la clase

³² En la escuela, a nuestro modo de ver, sólo se formalizan colocaciones de clase que han sido definidas *ex ante*. Althusser da a la escuela, en cambio, un papel que no da en la distribución de clase.

³³ Véase Federico Hegel, *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Claridad, s.f.

burguesa, bien puede afirmarse que *en su momento avanzado el propio Estado es el capitalista colectivo*, o al menos que ésta es la superestructura más acorde con el carácter crecientemente colectivo del capitalista. El proletariado, en cambio, debe seguir un largo recorrido para asumir una ideología colectiva que calce con su carácter objetivo de trabajador productivo colectivo y sacar de ello consecuencias organizativas. O sea que mientras el hombre (el proletario) no es ideológicamente colectivo, de igual manera que su existencia real en la producción, es un mero sujeto ocasional ajeno a su propia objetividad: aunque esté concentrado y colocado en el centro de la fuerza productiva capitalista, su cabeza es como la de un campesino parcelario solitario y disperso. Sólo cuando su conciencia o ideología es colectiva, de la misma forma que su ser de base, puede adquirir el proyecto de reorganizar la sociedad misma a su imagen y semejanza. Es cierto entonces que la burguesía estaría, por sus propias urgencias clasistas, más próxima a los requisitos del Estado político en su forma capitalista. En ella se trata de asumir como poder su unificación, o perecer.

Sea que nosotros lo conectemos *ex post*, sea que obedezcan a un crecimiento interno de su pensamiento, en cualquier caso es bien claro que hay ciertas ideas del Marx inicial que no hacen después sino proseguirse o matizarse en su madurez. Es lo que ocurre, por ejemplo, en la cuestión de la objetividad de la subjetividad del Estado que figura en la veinteañera *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*.³⁴ Había sostenido Hegel que “la familia y la sociedad civil son conocidas como esferas ideales del Estado, como las esferas de su finitud”. Es en el comentario donde se funda la doctrina del Estado como una representación concentrada de la sociedad. “La familia y la sociedad civil —apuntó Marx— se erigen ellas mismas en el Estado”.³⁵

Es sobre esta base que Lenin escribió que “el Estado es la síntesis de la sociedad”. Para el uso del argumento, recapitulemos:

³⁴ Véase Carlos Marx, *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2004.

³⁵ *Ibid.*

si es propia del capitalismo la superioridad del *continuum* coerción económica-coerción ideológica sobre la coerción como tal o represión, esto debe tener consecuencias sobre la forma estatal. ¿Cuáles son ellas? Que el Estado (la parte orgánica de la superestructura general) debe manifestar no sólo la dictadura o dominación de la clase dominante, sino también las contradicciones a ella que sean compatibles con tal dominación, y por tanto también el nivel de poder efectivo que conquista la clase obrera en tanto ello sea compatible con la dominación burguesa.

Decir *síntesis* empero no quiere decir *resultado literal, aritmético*. Entender las afirmaciones del joven Marx como que el Estado moderno sea sólo un resultado o consecuencia lineal de la sociedad civil, significaría que ya se tiene algo —la desaparición del Estado— que Marx consideraba posible sólo después de un largo trayecto civilizatorio. Si el Estado es sólo el resultado de la sociedad civil, entonces no tenemos más nada por qué luchar: se ha producido ya el “marchitamiento del Estado”; porque eso no es otra cosa que la absorción del Estado político en la sociedad civil. Vivimos en Jauja y nos dábamos cuenta. Es cierto: si aceptáramos este absurdísimo criterio, estaríamos omitiendo un problema poderoso, que es la cuestión de la subjetividad del Estado o la voluntad del Estado.

La impresión que uno recoge (y quizá no la mera impresión) de la lectura de aquel texto de Althusser da para pensar que él supone que explotando su “relativa autonomía”, los aparatos ideológicos son verdaderos constructores de ideología, mediante su contradicción o democracia. Y ¿cómo se arreglaría este extraordinario entuerto de cada aparato ideológico generando su propia ideología? Con un *Deus ex machina*:

Si los aparatos ideológicos del Estado “funcionan” masiva y predominantemente a través de la ideología, lo que unifica su diversidad es precisamente tal funcionamiento, en la medida en que la ideología mediante la cual funcionan siempre está unificada de hecho,

a pesar de su diversidad y de sus contradicciones, en la ideología dominante, que es la de la clase dominante.³⁶

Que la ideología dominante es la de la clase dominante, ya lo sabíamos. Lo que nos interesa es saber quién, si no la clase dominante, en el momento unificado de su dominio que es el Estado, produce la ideología dominante que después se adereza con las contradicciones inofensivas que circulan en los que Althusser llama *aparatos ideológicos*.

Althusser, que en general no menciona en su texto este fundamental asunto, confunde en su enumeración lo que es la *mediación real* y lo que son los sujetos o soportes de mediación, terminología que sin duda se toma de Hegel, lo mismo que tanta otra del marxismo.

En el sentido de la mediación real, en efecto, las mediaciones estatales no sólo abarcan a los aparatos mencionados, sino también al Estado mismo: el aparato estatal como tal es un punto de mediación (por eso se dice que el Estado es una relación) y a la vez, esto es una consecuencia, un escenario ideológico. Si Althusser lo quiere, el Estado es también un aparato ideológico de sí mismo; pero ¿qué aparato!

El Estado, sin duda, es un mediador eminente entre las fracciones de la clase dominante; pero no lo es menos que entre todos los sectores de la sociedad. El propio ejército, corazón del aparato represivo, impone mediaciones. Es cierto que se beneficia de la autonomía relativa del Estado para escaparse de la lucha ideológica, al servicio de la religión estatal (la ideología interior del Estado, o sea la ideología necesaria en el aspecto de su interioridad o Estado puro). Pero allá donde dicha autonomía es inferior, como en los países atrasados, el mismo ejército es un escenario ideológico, de la misma forma que los otros mencionados por el profesor Althusser.

Cuando las mediaciones son ineficaces, hay una crisis estatal. Que la familia o la Iglesia o el partido o el sindicato sean momen-

³⁶ Véase Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, op. cit.

tos o lugares de mediación no quiere decir para nada que sean en rigor a la vez parte del Estado. Hemos dado toda esta larga vuelta, quizá con no demasiada precisión, para llegar a este punto, a nuestro modo de ver olvidado por Louis Althusser: *que el Estado es un aparato especial*. Que guarde sólo cierta autonomía o desprendimiento con relación a la sociedad no impide su carácter de aparato especial. Que el partido o la familia o la Iglesia o el sindicato sean en su momento prolongaciones o brazos de la voluntad del Estado, puede ocurrir, tanto en su aspecto represivo como (más frecuentemente) en su aspecto ideológico. Pero también pueden ser momentos de negación de la ideología estatal. Es la más bárbara locura pensar que el partido de Lenin fuera un aparato ideológico del Estado zarista.

Porque es cierto que la enumeración de Althusser deja la sensación de que la dominación capitalista se gestara en realidad en el seno de la sociedad civil y que sólo después logra ya, en la economía y la ideología de la sociedad civil (es cierto que bajo la vigilancia de este taumaturgo llamado *ideología dominante*), que se traduzca o resulte en el Estado. Reflexionemos un instante, llegados a este punto. No, no es verdad que el Estado duerma como la sociedad conspira. Todo lo contrario, para volver a San Agustín, cuya cita encabezó este artículo casi por puro capricho: el Estado es aquí lo que era el Señor para el de Ipona: es el que tiene numerados los cabellos de nuestra cabeza.³⁷ El Estado, qué duda podría haber, emite ideología. El flujo ideológico hacia la sociedad civil es una tarea organizada, consciente y sistemática del Estado, ocupado por hombres que tienen conciencia perfecta de que están defendiendo la dominación burguesa. La selección de los mensajes ideológicos y materiales que vienen de la sociedad civil es un trabajo del Estado, del aparato del Estado, si se quiere. De tal manera que el Estado no es un mero resultado (porque una fotografía no es una síntesis), sino un resultado selectivamente aceptado. La dominación burguesa no es un resultado natural

³⁷ Véase San Agustín, “Las confesiones”, en *Obras completas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, s.f.

del mercado y de los “aparatos ideológicos”, sino el fruto de una actividad consciente que se ejercita desde el Estado, explotando la base material de su poder que está, en efecto, en las relaciones productivas y en la ideología burguesa no destituida.

La fuerza particular del aparato estatal moderno, por tanto, proviene en el capitalismo de un hecho económico-organizativo constituido por un cuerpo de sujetos estatales dotados de aquello que Gramsci llamaba el “espíritu estatal”: es una evaluación consciente y profesional frente a una sociedad calculable. Ésta es la subjetividad del Estado moderno. De tal modo que el Estado no es un mero reflejo, sino que es una voluntad dentro del resultado o reflejo. Esa voluntad no cambiará la colocación de la cordillera de los Andes ni la determinación objetiva de la historia, pero explotará en su favor, lo mismo que el partido proletario, lo que tiene de azar o postergabilidad la historia. ¿De dónde viene, podemos preguntarnos, francamente intrigados, la fuerza de la voluntad de esa burocracia? Esto, a nuestro modesto entender, *es un fruto de la circulación de la plusvalía en la altura de la autonomía de lo político*. Si es una sociedad calculable y también cognoscible (así sea dentro de los límites de la conciencia burguesa), la burocracia tiene, mediante la captación de la plusvalía, en el trance de su circulación, para el hecho Estado, una disponibilidad inmensa de medios que le permiten controlar a la sociedad sin negar sus inclinaciones no antagónicas por medio de los órganos de mediación que son, en efecto, desde los partidos burgueses hasta los medios informativos, la escuela y los sindicatos amarillos.

Actúa la sociedad civil por medio de la democracia burguesa, dando los indicadores del movimiento de las relaciones productivas y las otras relaciones sociales. La burocracia es la memoria estatal y la reacción estatal: reorganiza entonces, conforme a los mensajes dados por el movimiento democrático, sus mediaciones. Pero si la disposición del excedente o la cuota estatal de plusvalía es escasa (lo sabemos demasiado los latinoamericanos), apelará a la dictadura (es decir, a la manifestación dictatorial de la dictadura burguesa en el poder del Estado), aunque con esto contraría la manera digamos natural de la mediación ideológica (o

democrática). Como lo hemos anotado en otras ocasiones, no es una casualidad que las democracias burguesas pertenezcan a los países que son captadores de la mayor parte del excedente mundial. La dictadura, desde luego, es ya el comienzo de la crisis de ese mecanismo, quizás una crisis anterior a la propia maduración o totalización de la sociedad en torno al modo de la producción capitalista. Se habrá perdido el canal de la comprobación estatal, que es la democracia burguesa.

Pero ya no se trata entonces de una mediación objetiva, sino de la traslación de la voluntad del Estado, usando los sujetos de mediación, que deben tener un grado u otro de espíritu estatal, es decir, que deben aceptar e interiorizar como legítima a la ideología dominante.

Por eso la burguesía y sus pensadores producen dos tipos de ideología, y no una sola. También podría expresarse tal cosa diciendo que *producen una ideología con dos cabezas. Es la diferencia, dentro de la ideología necesaria, entre ideología interior a la clase e ideología externa o de emisión*. Debe, por un lado, construir una ideología interior o ideología para sí misma. Esto es fundamental. Si decimos *capitalista colectivo* decimos que la propia ley de la acumulación hace que los individuos puedan entrar y salir de la clase sin que la clase deje de ratificarse *per se*; es en el feudalismo donde la dominación de clase está ligada al estatus de la persona *blood and flesh*. Pero si la erección de burguesía y la expulsión de burguesía son efectivas, jamás como aquí la ideología interior sirve para corroborar su propia reproducción como clase. La clase colectiva admite que sus individuos pasen a ser burgueses o dejen de serlo sin que la clase como tal deje de ser lo que es; debe también, por tanto, educar a su propia estirpe, a los sujetos de la emisión de actos de poder y de ideología en esta suerte de religión de la dominación que es su ideología interior. Ésta es la burguesía garantizando la sobrevivencia política de la burguesía. Es una clase que no se reduce a utilizar las ventajas de una dominación supuestamente definida sólo en el plano de la sociedad civil. Por el contrario, impone su dominación en la sociedad civil y desde fuera de ella, pero no podría hacerlo si no

fuera el amo en particular del Estado y en general de la sociedad civil. En esta época, con todo, no se puede siquiera dominar si no se sabe que se domina; si la reproducción del conjunto de la sociedad no es automática, lo es aún menos la de la burguesía, que debe deducir su ideología de su beneficio, pero que también colige su beneficio de su ideología.

Esto significa que no sólo la burocracia estatal, sino también los propios sujetos de mediación, así como el contorno de una y los otros deben, todos, en un grado u otro, ser conscientes de los fines esenciales de un Estado. Esto es obvio: si, repitiendo, la reproducción no es automática del todo,³⁸ el Estado requiere de soportes que *quieran* sistemáticamente por él. Si esa es la reproducción, *el Estado ha de ser consciente*. Un mediador sindical, por ejemplo, debe representar en alguna medida a los obreros o campesinos, porque si no, dejaría de ser mediador. Debe, a la vez, sin embargo, insertar a los fines del Estado en el corazón de los campesinos u obreros, a los que, sin embargo, representa. Para eso, debe estar bajo control, o sea bajo represión latente o forma administrativa de la represión; pero si él mismo no tuviera a su espíritu inmerso en esto que llamamos *ideología interior del Estado*, puesto que la eficacia de la ideología no es constante, sino que se mueve entre las coyunturas que la intensifican o degradan, traicionaría temprano o tarde al Estado. En una sociedad se están produciendo continuamente tendencias hacia el contragobierno.

Sobra decir que, en tal visión, ha de considerarse además una ideología externa. Es la que hemos llamado *ideología necesaria*, lo cual quiere decir: necesaria para la reproducción en escala ampliada, para los movimientos de reajuste y readecuación que implica la reproducción ampliada. La elaboración de tal ideología, no importa en qué sitio de la sociedad civil se la haya hecho surgir como postulación (porque una cosa es la proposición y otra la sanción ideológica), pertenece siempre al Estado. La emisión

³⁸ Porque sin duda, aun siendo no automática en su cualidad la reproducción capitalista, sin embargo, como toda reproducción, tiene una enorme zona de reproducción automática, porque la vida no puede perecer y se refiere a sí misma en su forma actual.

de la ideología necesaria sí es un monopolio del Estado, porque es el único que sabe qué necesita la sociedad para conservarse.

Con esta larguísima acotación, podemos volver a nuestro punto de partida. Al hacerlo, hemos escrito sobre los movimientos de la ideología correspondiente a una sociedad totalmente burguesa y ya conformada. Se podrían sumar otros razonamientos, quizá más complejos, acerca de los niveles de interpenetración y de impermeabilidad que tienen las fases superestructurales en las formaciones económico-sociales abigarradas, cuando hay varios modos de producción. En ambos casos, lo que se propone es el problema del resabio, pero no situado en el grado productivo, sino en su fase ideológica.

Quizá sea bueno reiterar que suponer que la ideología corresponde en su medida a la base económica trae consigo la discutible noción de que hay una ideología obtenida y compacta para siempre y debajo una base ya trazada y concluida a la vez. Historia inmóvil en la que los fantasmas hacen siempre lo mismo. En realidad, sólo el aparato represivo es efectivamente actual, o correspondiente a la relación de fuerzas entre las clases. Es un papel de la represión, en efecto, conservar esa relación, y no el devenir de tal relación.

En la ideología, en cambio, tenemos que distinguir entre la ideología que está ya en una sociedad y la ideología que el Estado debe producir o emitir para que se conserve aquella relación. Dicho de otro modo: la ideología debe ir por delante de la masa media productiva y corresponde, en cambio, en condiciones normales, sólo al sector de punta de la base económica, porque sólo así puede ser realmente conservadora; de otra manera, lo que conservaría sería el momento más atrasado con relación al sector de punta.

Es por eso que el Estado contiene siempre los objetivos que surgen de los sectores más avanzados de la clase dominante, porque, precisamente, se ocupa de la clase dominante, y no sólo de su ventaja actual. Ta es el aspecto de racionalidad del capitalismo, o sea su juicio, o sea su ideología necesaria, la que corresponde a la rotación próxima de las fuerzas productivas, a la punta dentro de

la que se cumple la ley fundamental de la reproducción ampliada. Pero esto no expresa sino que la necesidad del modo de producción se mezcla de una manera dada con su ideología excedente, es decir, con la carga ideológica precapitalista o correspondiente a una fase previa a la evolución de ese mismo capitalismo.