

# Crítica de la ideología en Marx

Noelia Bueno Gómez

Universidad de Oviedo

## 1. Introducción.

El concepto de ideología tiene, en la actualidad, un cierto matiz peyorativo. Cuando decimos que una expresión es ideológica la estamos tachando de tendenciosa, de poco fidedigna, de deformada. Mannheim mantiene que, históricamente, hemos comenzado a considerar ideológicas las expresiones de los demás “cuando ya no hacemos a los individuos personalmente responsables de los errores que encontramos en su lenguaje y cuando ya no atribuimos el mal que hacen a su astucia maliciosa”<sup>1</sup>. Según esto, una interpretación ideológica es aquella que busca la fuente de falsedad o deformación en los factores sociales que influyen en los individuos y no en su intención perversa de engañar al otro.

En un sentido general y no individual, sino colectivo, puede entenderse la ideología como un sistema de comprensión impuesto y/o asumido por una colectividad que le proporciona una cierta visión del mundo. La primera de las dos palabras que componen el vocablo “ideología”, “idea”, proviene del griego, donde el verbo *ideon* tiene el significado de “ver”. Cuando uno “ve” algo, lo contempla con una exactitud y una precisión que escapan a toda explicación posible que pudiera darse a través del lenguaje<sup>2</sup>. La ideología proporciona un discurso que explica una imagen del mundo, de tal manera que quienes la asumen, la toman como molde para comprenderse y comprender su estar en el mundo, la “ven” como explicación adecuada. En este sentido, las religiones habrían sido generadoras de ideología en grado sumo. También los sistemas filosóficos y las ciencias.

---

<sup>1</sup>.- MANNHEIM (1929), pág. 113.

<sup>2</sup>.- Naturalmente, nos referimos a la “visión” platónica de las Ideas: quien alcanza la sabiduría realmente “ve”, “contempla”, intuye la verdad, con la certeza y la precisión de la imagen: “[...] las palabras, el razonado intercambio del discurso que se esfuerza por explicar, son “débiles”; no ofrecen más que “una pequeña ayuda” para que “de repente, cual si brotara de una centella, se haga la luz en el alma y se alimente por sí misma”. ARENDT (1978), pág. 140 (el texto entrecomillado procede de PLATÓN, *Carta VII*, 342).

Los seres humanos necesitan imágenes del mundo. ¿Qué sentido tiene, entonces, criticar las ideologías? Todas las sociedades han tenido siempre grupos encargados de crear interpretaciones del mundo para ellas. Mannheim denomina a estos grupos “*intelligentsia*”<sup>3</sup>. En cada nación o grupo humano, esta *intelligentsia* habría monopolizado el pensamiento y la educación hasta que se extendió la libertad de expresión, y en los lugares en que ésta no se reconoce, continuaría dicho monopolio. Para Mannheim, esas interpretaciones del mundo son sistemáticas; tienen rasgos dogmáticos y escolásticos en tanto que se alejan de las experiencias vitales de los grupos a cerca de la naturaleza y la sociedad. El componente ideológico de estas interpretaciones estaría en la imposición que esas elites hacían de sus ideas, en el adoctrinamiento y en la imposibilidad de introducir en esos sistemas de comprensión las experiencias vitales. No está presente, al menos directamente, en esta concepción de las ideologías, la idea de Mannheim de que son factores sociales los que influyen en la deformación del pensamiento de los grupos.

Marx recoge ambos componentes ideológicos en toda su amplitud: tanto el rasgo de deformación que posee lo ideológico fruto de su condicionamiento social como el que sea impuesto por un grupo dominante sobre otro dominado. La ideología por excelencia es, para él, la burguesa, que es generada por la clase social dominante para ejercer dicha dominación (como la *intelligentsia* de la que hablamos arriba) y que además se explica por las condiciones sociales de la clase que la genera. Esto último le sirve a Marx para defender que el pensamiento burgués es perecedero y responde sólo a su momento histórico.

Un aspecto peligroso de las ideologías es que no sólo deforman la realidad, sino también que tratan de hacerla casar con ellas a la fuerza. Otro de esos aspectos peligrosos es que procuren presentarse como explicación definitiva sobre el mundo. El hombre es un ser condicionado que no tiene la capacidad suficiente como para responder de modo definitivo y eficaz a todas las preguntas que es capaz de formularse. Por lo tanto, cuando una ideología es ofrecida como explicación definitiva, por muy

---

<sup>3</sup> .- MANNHEIM (1929), pag. 56.

fidedigna que parezca, tendrá el componente de falsedad que conlleva esa pretensión totalizadora.

Es imposible liberarse de toda ideología y de todo condicionamiento a la hora de conocer. Mannheim considera que, a pesar de ello, es posible evitar el relativismo. No podemos entrar ahora en su teoría; diremos solamente que, para él, en el plano estructural, con la libertad de expresión como derecho históricamente conquistado, se habría creado una *intelligentsia* libre, procedente de varias clases sociales (no como la burguesa, en la interpretación de Marx). Esta nueva *intelligentsia*, lejos de monopolizar el pensamiento, habría propiciado una ruptura de la concepción unitaria del mundo. Esto habría sucedido a propósito del “colapso del monopolio intelectual de la clerecía”<sup>4</sup>.

En la experiencia de Hannah Arendt, las ideologías más potentes, eficaces y destructivas han sido las esgrimidas por los dos totalitarismos. En la exposición de Marx, la ideología opresora es la burguesa, que impedía la plena realización de los proletarios como personas a fin de darse a sí misma como clase dominante un plus de libertades y lujos. En términos macro, una potente ideología actual es la concepción occidental del progreso que busca el superdesarrollo tecnológico de unos países a base de la explotación de otros a los que condena a la pobreza extrema. La concepción arendtiana de ideología es más política que material en el sentido marxista. La reivindicación marxista está íntimamente ligada a la praxis política, a lo real-material. Marx es el filósofo del proletariado y su idea de hombre es la de un hombre trabajador.

Hechas estas precisiones, cabe ahora justificar el lugar que una reflexión acerca de la ideología en Marx tiene en un campo como el de la sociología del conocimiento y de la ciencia. Ciertamente, un lugar fundamental, por no decir constituyente. La sociología del conocimiento se ocupa (de modo muy general) de los condicionantes que operan sobre el sujeto humano (un ser social, esto es, un ser entre otros), o bien sobre los grupos humanos, a la hora de conocer. Condicionantes más o menos conscientes por parte del sujeto cognoscente y, desde luego, inevitables. En este sentido, la obra de Marx es definitiva en tanto que determina el hilo que seguirá la disciplina, planteando

---

<sup>4</sup> .- *Ibíd.*, pag. 58.

su problemática básica. Pues para Marx no es el modo de ser del sujeto (sus facultades) el que condiciona toda posibilidad de conocimiento (como en Kant), sino que la realidad material misma (el objeto de conocimiento) origina ese condicionamiento. Hegel habría ido algo más allá manteniendo esa fusión dinámica de sujeto y objeto en que lo conocido y lo cognoscente se condicionan mutuamente y se confunden de tal modo que acaban por constituir un todo absoluto. En principio en Marx esa relación está clara, y va de la producción material a la conciencia, es decir, la primera es quien condiciona a la segunda. Aunque veremos que esto no es tan simple. Dicho en general, el conocimiento humano está producido socialmente, en unas condiciones materiales que no sólo dejan su impronta en él, sino que lo conforman totalmente. En este sentido es difícil no ser hoy marxista. Es casi imposible ya defender la posibilidad de un conocimiento libre de condicionamientos sociales, los de sus cognoscentes en particular y los del tipo de conocimiento (ciencia o no) en particular. Es en este sentido que el pensamiento de Marx tiene un carácter determinante para los estudios de sociología del conocimiento y de la ciencia.

Con esa idea de sujeto condicionado por el objeto y de interrelación entre ambos, Marx contribuyó a poner fin a la individualidad o subjetividad modernas (la exaltación del individuo pensante y de su individualidad, de la razón ilustrada) que habían empezado con Descartes, y contribuyó a sacar todas las consecuencias de un romanticismo que aún no hemos asimilado del todo<sup>5</sup>.

En cualquier caso, hablar de determinación social del conocimiento es no decir mucho. A pesar de que en el año 1962, en que aparece la obra de Kuhn *La estructura de las revoluciones científicas*, sí que lo fue. Porque hasta entonces no resultaba difícil aceptar que las formas de conocimiento no científicas estuviesen condicionadas por el entorno social del productor de las mismas, pero sí resultaba problemático atacar la impunidad del conocimiento que casi ha sacralizado nuestra época, el científico. Hablar de determinación social del conocimiento es no decir mucho porque ésta puede entenderse de multitud de modos diferentes según el enfoque que se adopte. Trataremos de señalar aquí algunas de las particularidades de la teoría marxista al respecto.

## 2. Ideología. El concepto y sus orígenes. Las fuentes del marxismo.

El término “ideología” aparece primero vinculado al grupo de Destutt De Tracy, denominado “de los ideólogos” y en la obra de aquél *Eléments d’Ideologie* (1801), si bien el concepto de ideología como concepción tergiversada de la realidad habría despuntado antes, en lo que podrían considerarse los orígenes mismos de la sociología del conocimiento, con la teoría de los *ídola* de Bacon. Es Mannheim quien sitúa a Bacon en los orígenes de la concepción de la ideología como “fuente de error”<sup>6</sup>.

La teoría de Bacon (1561-1626) dice, en líneas generales, que el conocimiento humano está distorsionado, que la inteligencia humana está repleta de falsas nociones o prejuicios que obstaculizan el desarrollo de la ciencia. A esas falsas nociones, Bacon las denomina “ídolos”. Hay ídolos “de la tribu”, procedentes de la naturaleza del hombre y del género humano (como grupo). Los hay “de la caverna”, propios de “la naturaleza individual de cada uno”. Hay ídolos “del foro”, procedentes de la sociedad y la razón de los hombres, que “llegan al espíritu por su alianza con el lenguaje” y son los más peligrosos; y hay ídolos “del teatro”, procedentes de los sistemas científicos y filosóficos<sup>7</sup>. En resumen, “El espíritu humano no recibe con sinceridad la luz de las cosas, sino que mezcla con ella su voluntad y sus pasiones”<sup>8</sup>. El hombre queda así presentado como un ser incapaz de percibir fielmente la realidad y cualquier saber acerca de la misma queda condicionado por el punto de vista o el modo de percibir y razonar tanto de la naturaleza humana como del hombre particular.

La época de las luces, tiempo de filosofía práctica y reivindicaciones políticas, supuso la exaltación de la Razón humana, una Razón con mayúsculas en la que el hombre ilustrado depositó su confianza para liberarse de la tergiversación ideológica de todo aquel conocimiento que, haciéndose pasar por tal, no era más que mera superstición. En la línea del cuestionamiento de toda autoridad impuesta, se

---

<sup>5</sup>.- Prueba de ello es que nos resulta mucho más fácil de asimilar el pensamiento de Kant que el de Hegel, y que seguimos operando con las categorías del primero.

<sup>6</sup>.- MANNHEIM (1929), pág. 114.

<sup>7</sup>.- BACON (1627), págs. 42-47.

<sup>8</sup>.- *Ibíd.*, pág. 44.

cuestionaron también las ideas religiosas como ideas irrazonables puestas ahí en virtud de intereses políticos de las clases dominantes.

Fue Kant quien puso orden en este puzzle de Razón, saber, metafísica y facultades humanas. Formuló sus críticas a la razón, señalando los límites que ésta tendría a la hora de conocer, indicando la existencia de un terreno (el nouménico) del que ni siquiera la facultad humana que la Ilustración había elevado a los altares podría obtener un conocimiento fidedigno. E indicando también que todo posible conocimiento humano está mediatizado por lo que el sujeto pone en lo que conoce, los aprioris de la sensibilidad (el espacio y el tiempo) y los del entendimiento (las categorías). Pero el sujeto cognoscente postulado por Kant no es el individuo particular (con sus idiosincrasias, es decir, el “hombre real” del que hablará Marx), sino un sujeto trascendental. Kant sortea así la idea, formulada de modo germinal por F. Bacon, de que cada sujeto particular está condicionado, entre otras cosas, por las particularidades de su entorno. En Kant el sujeto conoce fenómenos, es decir, conoce “lo que le aparece”, y no “lo que es” tal y como es. El gran paso dado por Marx es el de sustituir al sujeto trascendental por un sujeto real existente, condicionado, sí, por sus facultades cognitivas, pero sobre todo por sus condiciones materiales de existencia.

En Destutt De Tracy, el concepto de ideología tiene el sentido literal de “ciencia de las ideas”<sup>9</sup>, sentido similar al que a Hanna Arendt le valdrá para hacer su propia crítica de la ideología (ver anexo). El objetivo del pensador francés era crear una ciencia que especificase la sensación correspondiente a cada idea, y un lenguaje apropiado a esto<sup>10</sup>. Al margen de que esta idea está detrás del positivismo lógico posterior, puede entenderse como crítica del racionalismo cartesiano y también como crítica de la especulación religiosa y metafísica. Lo cierto es que durante la época ilustrada se criticó enérgicamente todo lo impuesto sin venir avalado por los resultados experimentales de una ciencia que emergía con fuerza. De ahí que Destutt De Tracy pretendiese construir una ciencia, es decir, un saber demostrado, conectado con la experiencia sensible, de las ideas. El carácter eminentemente peyorativo del concepto de ideología, así como su significación moderna de “doctrinario” procedería de la denominación despectiva que

---

<sup>9</sup>.- MANNHEIM. (1954), pág. 125.

Napoleón dio a los ideólogos (Destutt De Tracy y su entorno)<sup>11</sup>. Lo despectivo del término usado por Napoleón vendría, según Mannheim, de la oposición de estos filósofos a la política militar del emperador. De ahí que el concepto de ideología viene a indicar un tipo de pensamiento separado de la práctica (política) o inútil para ella y por tanto “irreal” desde el punto de vista de los “hombres de acción” que lo acuñaron.

Después del idealismo alemán, la palabra ideología pasó a significar, gracias a Marx, el discurso que procede de modo especulativo, sin fundamento real en los hechos, en lo que ocurre, en el mundo del hombre social. Marx criticó la ideología al identificarla con el sistema que él pretendió volver del revés, el hegelianismo.

Encontramos así que la crítica de Destutt De Tracy a la metafísica y la teología, y su búsqueda de una “ideología” o ciencia de las ideas, casa bien con la crítica que Marx hace del pensamiento que él considera metafísico o teológico. La diferencia fundamental es que Marx llama, precisamente, “ideología” a este pensamiento metafísico. Tenemos así, por el momento, dos sentidos de la palabra “ideología”. El marxista, por un lado, y el de Destutt De Tracy, hoy en desuso.

Es interesante apuntar que en Comte aparece expresada la tendencia progresiva del desarrollo cognoscitivo de la Humanidad hacia un estadio científico en el que todo conocimiento estaría libre de contaminación ideológica. Frente a la “ideología” de Destutt De Tracy, él propone una nueva ciencia, la sociología. Para Comte, la ciencia positiva estaría libre de ideología, de deformación. Es decir, Comte prolonga la línea de Destutt De Tracy en un sentido, el de la crítica al conocimiento no científico, pero adoptando ya el concepto de ideología de Marx.

Con todo su aire crítico, estos pensadores del conocimiento puro, libre de ideologismos, acaban por caer ellos mismos en teorías metafísicas<sup>12</sup>. En el caso de

---

<sup>10</sup>.- *Ibíd.*, pág. 165.

<sup>11</sup>.- Pág. 321.

<sup>12</sup>.- En el sentido peyorativo de la palabra “metafísica” y sin pretender caer en el prejuicio positivista de que la ciencia es el saber libre de condicionamientos. Ciertos presupuestos metafísicos son inevitables incluso para la ciencia más pura. Por ejemplo, el postulado de que la realidad es cognoscible y de que el hombre puede conocerla. El problema de estas teorías, como la de Comte, es que caen presas de estos postulados hasta el punto de no salir de ellos.

Destutt De Tracy es metafísico y no científico, entre otros, el presupuesto de que existe una sensación para cada idea que asalta la mente humana. El caso de Comte es similar, pues pretende que la Humanidad llegará, inevitable y necesariamente, a una situación en que la ciencia positiva permita conocer sin mediaciones metafísicas de ningún tipo. Propone, así, una ciencia ideal, utópica, imposible.

Observemos ahora más de cerca las fuentes directas del marxismo, y del origen de su concepto y crítica de la ideología. Un punto de partida bastante usual es el que sitúa a Marx en la izquierda hegeliana. Esto hace del sistema hegeliano el gran influyente en la obra de Marx, pero también y principalmente, aquella filosofía contra la que escribe. Por eso, en cierta medida, depende de ella. Con todo, Marx fue mucho más allá que el resto de colegas de la escuela hegeliana, y las otras dos influencias que se suelen señalar como determinantes son el socialismo utópico (precisamente su obra *Miseria de la filosofía* está escrita contra el anarquismo de Proudhon) y la economía política representante del capitalismo liberal de la época: D. Ricardo, A. Smith, Say, James Mill y otros.

La clasificación en izquierda y derecha hegeliana representa la división que se produjo entre los seguidores de Hegel, principalmente en torno al tema religioso. Dicha división se produjo tras la muerte de Hegel en 1831 y debido a la relación que su sistema parecía tener con el cristianismo. Hegel entiende a la filosofía como un elemento que engloba a la religión (la comprende dentro de sí) y a la vez la supera. De este modo, la filosofía va más allá de la religión pero la religión es un paso necesario para la filosofía y está comprendida en ella. La derecha hegeliana tomó esta idea de superación que conserva los elementos superados para señalar una posible reconciliación en el sistema hegeliano entre filosofía y religión. La izquierda hegeliana, por el contrario, acentuó el carácter de superación de un concepto por el otro y decidió quedarse con el núcleo racional del sistema hegeliano, rechazando su envoltorio metafísico y justificando la posición de Hegel por el hecho de que el ateísmo era inaceptable en la Prusia de la época. Al margen del tema religioso, además, ante la sentencia hegeliana “Todo lo racional es real y todo lo real es racional”, la derecha hegeliana se quedó con la justificación de la realidad por la razón y la izquierda con la



idea de que lo que la razón ha concebido *puede* realizarse (si es liberador para el hombre, *debe* realizarse).

Los representantes de la izquierda hegeliana, en general, se mantienen separados de la universidad. Proceden, a veces, de ámbitos periodísticos. Entre ellos encontramos, junto a Marx, a Strauss, Feuerbach y Bruno Bauer. Comenzaron por una crítica de los textos bíblicos y una interpretación de la religión como un modo de cubrir determinadas necesidades humanas y culminaron en el ateísmo. Feuerbach propuso partir del hombre real, corpóreo, frente a la idea hegeliana, carente de vínculo con lo real-sensible. Feuerbach inicia la inversión del sistema hegeliano que completará Marx, precediéndolo de modo inmediato. Él centra su obra principalmente en el estudio de las religiones, entendiéndolas como meras proyecciones en una divinidad imaginada de los deseos humanos irrealizables, como la eternidad o la omnipotencia. Apunta que es el hombre físico y real el que crea a Dios, y no al revés. Y para Feuerbach esta inversión supone una alienación para el sujeto humano, una ilusión. Marx va un paso más allá de Feuerbach y señala que la inversión de entender a Dios como creador del hombre, o a los productos de la conciencia como conformadores del mundo material, es algo más que una mera alienación ilusoria. Es el reflejo de las contradicciones del mundo real. La religión es una “conciencia invertida del mundo” (*Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*)<sup>13</sup>, pero está producida por el Estado y la sociedad. La inversión religiosa cumple la función de paliar las contradicciones y sufrimientos del mundo real. Es una inversión ficticia, pero realmente existente, afincada en una realidad social que es la que la produce.

Por otro lado, Marx rechaza el concepto de materia que tiene Feuerbach, por estar desvinculado de la actividad sensorial humana, de la praxis. Para Marx lo material es lo que nace de la articulación práctica de los individuos, de su actividad, de lo que producen, y no sólo de la cosa separada del sujeto, la cosa que éste puede mirar y tocar. Más adelante volveremos sobre este tema; adelantaremos solamente que Marx articula ya en esta obra, *Miseria de la filosofía*, una concepción de la materia como algo dinámico, vinculado a la actividad, y no algo estático, fijo, inmóvil. Y esto está

---

<sup>13</sup>.- Citado en *Diccionario del pensamiento marxista* (1984).

fuertemente relacionado con una de las distinciones fundamentales entre las obras de Kant y Hegel, donde la primera ve al sujeto separado del objeto y percibido (mediatamente) por él, mientras la segunda muestra a la subjetividad y la objetividad imbricadas entre sí en un desarrollo constante.

Marx también le critica a Feuerbach el que navegue entre la dualidad de, por un lado, lo real empírico, y, por otro, lo esencial, considerando que Feuerbach

“No ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad, y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades”<sup>14</sup>.

No hay, así, para Marx, una esencia inmutable de las cosas, sino que toda realidad es realidad social, condicionada y en continuo cambio debido al cambio en las relaciones entre los individuos y sus modos de producción.

Además de estas importantes puntualizaciones al pensamiento de Feuerbach, Marx hizo, a lo largo de su obra, un estudio mucho más amplio que éste, abarcando temas como la antropología, la economía, la interpretación histórica, etc. Pero la influencia de Feuerbach está presente en ese punto de partida del sujeto humano real de carne y hueso. El primer apartado de la introducción a *La ideología alemana* se titula, precisamente, “Feuerbach”.

Una característica importante del pensamiento de Marx, que lo aleja de todo academicismo, es el carácter panfletario de algunos de sus escritos (como el *Manifiesto Comunista*) y un estilo casi periodístico que hacen que su obra adquiera el carácter comprometido con la realidad social que caracterizan al autor. De hecho Marx fue periodista durante años. Precisamente la defensa de la libertad de prensa y de expresión le llevaron al exilio en Renania. “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modo el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”<sup>15</sup>, señaló. Pero lo

---

<sup>14</sup> .- MARX, K-ENGELS, F. (1846)

<sup>15</sup> .- MARX, K. (1845)

que parece una máxima que incita a la revolución esconde sin embargo la idea de que la historia se compone de hechos necesarios, es decir, que la sociedad comunista, sin clases, vendrá ella sola, porque el discurrir mismo de las contradicciones capitalistas llevarán a ella. Este presupuesto, similar al de Comte y su positivismo o primavera del saber como culmen del progreso humano, tiene, sin lugar a dudas, un fuerte tinte metafísico. La otra idea, la de la no contingencia de la historia, heredada de Hegel, será duramente criticada por Hanna Arendt en su comprensión de los totalitarismos. Este tinte metafísico, unido a la no contingencia de la historia (al no reconocimiento del azar, de lo espontáneo, en el movimiento histórico) hacen que al pensamiento de Marx merecedor de una crítica de Proudhon que, además, parece prever el cariz dogmático que el Diamat dará a la doctrina marxista:

“Si usted quiere, busquemos juntos las leyes de la sociedad, el modo en que estas leyes se concretan, el progreso mediante el cual logramos descubrirlas; pero ¡por Dios!, después de haber destruido todos los dogmatismos a priori, no pensemos en dedicarnos nosotros a adoctrinar al pueblo, [...] no nos convirtamos en los fundadores de una nueva intolerancia...”<sup>16</sup>

Vemos aquí cómo Proudhon, a pesar de reconocer el progreso de la historia, e incluso su discurrir según unas leyes cognoscibles, alerta contra la posibilidad de un nuevo tipo de intolerancia, de adoctrinamiento. Proudhon y el anarquismo rechazaban además la fase de la dictadura del proletariado, pues constituiría una dictadura, al fin y al cabo. Para él, cualquier revolución debería venir desde abajo, desde la espontaneidad de los hombres de a pie. Proudhon acepta así la espontaneidad como elemento transformador de la historia. Eso sí, parece contradecirse al aceptar unas leyes de la sociedad y a la vez reconocer la presencia de lo azaroso en la historia. Pero, de todas formas, deja un lugar para la diversidad, la pluralidad y la creatividad humanas. Marx podría haber respondido a esta crítica con algo similar a lo que dice en los *Manuscritos de economía y filosofía*:

“Cuando los obreros comunistas se asocian, su finalidad es inicialmente la doctrina, la propaganda, etc. Pero al mismo tiempo adquieren con ello una nueva necesidad, la necesidad de la sociedad, y lo que parecía medio se ha convertido en fin.”<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup>.- Citado por Jean Kessler en el Prólogo a MARX, K. *Miseria de la filosofía*. (2004), pág. 29.

<sup>17</sup>.- MARX, K. (1844), págs. 161-162.

La sociedad se convierte en fin y el adoctrinamiento, finalidad primera de la asociación, desaparece cuando se alcanza ésta. El comunismo no es un telos en Marx (según él), una finalidad del desarrollo humano, sino “la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro”<sup>18</sup>. De las circunstancias pasadas y presentes, se pueden, para Marx, deducir las consecuencias futuras necesarias.

El problema que estamos rodeando con estas disquisiciones es el tratamiento del individuo y de la libertad individual en Marx. Se trata de un asunto espinoso porque precisamente de no reconocer las libertades individuales (las que Marx denomina “libertades burguesas”) se ha acusado a los sistemas marxistas y comunistas posteriores. Pero para hacer justicia a Marx debemos separar entre su obra y el uso que se hizo de ésta posteriormente. En Marx encontramos una preocupación patente por el sujeto individual, e incluso le critica a Proudhon su incapacidad para definir al individuo (este problema estaría presente en todo el anarquismo), si bien coincide con él mucho más de lo que está dispuesto a aceptar. Marx no piensa que el individuo quede diluido en la sociedad o la comunidad en una suerte de flujo constante. Por el contrario, mantiene que “así como es la sociedad misma la que produce al hombre en cuanto hombre, así también es producida por él”<sup>19</sup>, esto es, sociedad e individuo se producen mutuamente pero no se aniquilan o se disuelven uno en el otro:

“Hay que evitar ante todo el hacer de la sociedad una abstracción frente al individuo. El individuo es el ser social. [...] La vida individual y la vida genérica del hombre no son distintas [...]”<sup>20</sup>

Y prosigue,

“El hombre así, por más que sea un individuo particular (y justamente es su particularidad la que hace de él un individuo y un ser social individual real), es, en la misma medida, la totalidad, la totalidad ideal [...]”<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> .- *Ibíd.*, pág. 152.

<sup>19</sup> .- *Ibíd.*, pág. 141.

<sup>20</sup> .- *Ibíd.*, pág. 142.

<sup>21</sup> .- *Ibíd.*, pág. 143.

El hombre es un individuo particular, su particularidad misma hace de él un ser social. En la individualidad humana está el ser social. De este modo resuelve Marx la cuestión.

En cualquier caso, la no contingencia de la historia es una idea que está relacionada con la libertad individual sólo hasta cierto punto. De hecho, la preocupación ética de Marx (reflejada por ejemplo en el *Manifiesto*) por el individuo, casa con su entendimiento de la historia como un progreso dialéctico en el que el individuo no es más que un pelele arrastrado por las olas. O, al menos, si no casa, está en tensión con ella a lo largo de toda su obra.

### **3. La crítica del concepto de ideología en las obras *Miseria de la filosofía* y *Contribución a la crítica de la economía política*.**

#### **a. Carta a Annenkov y *Miseria de la filosofía*.**

*Miseria de la filosofía* es una de las primeras obras importantes de Marx (si bien *La ideología alemana* se escribió un año antes<sup>22</sup>). Escrita en 1847, puede clasificarse en el período que se ha denominado el “segundo Marx”, época que comenzaría con la ruptura con Feuerbach en 1845 y llegaría hasta 1857<sup>23</sup>. Está construida contra *Sistema de las contradicciones. Filosofía de la miseria*, de Proudhon, e implica la ruptura definitiva entre los dos pensadores. Dos de las diferencias fundamentales entre los pensamientos de Proudhon y Marx son:

- El cuestionamiento que Proudhon hace de la propiedad industrial y latifundista pero no del principio mismo de la propiedad, como mantenía Marx. Proudhon no propone la abolición total de la propiedad privada.
- El rechazo de Proudhon y el anarquismo de la fase de la dictadura del proletariado, puesto que ésta implicaría una revolución “impuesta” desde arriba y

---

<sup>22</sup>.- Y no fue publicada hasta 1920, con lo que los primeros intérpretes de la obra de Marx carecieron de esta obra, de bastante importancia.

<sup>23</sup>.- Clasificación de *Diccionario del pensamiento marxista* (1984)

recrearía la dominación de una clase por otra que precisamente pretende abolirse con dicha dictadura.

La polémica entre Proudhon y Marx se articula a su vez en dos planos. Por un lado, está la acusación de Marx a Proudhon de “pequeñoburgués”, acusación que, desde el punto de vista de nuestro autor implica que el mismo Proudhon estaría fuertemente determinado para elaborar su teoría por la clase social a la que pertenece y por las condiciones materiales de ésta. Dichas condiciones propiciarían una divinización de las ideas, categorías y pensamientos abstractos, divinización llevada a cabo por Proudhon según Marx<sup>24</sup>, bajo el supuesto de que Proudhon es incapaz de ver “más allá del horizonte burgués”<sup>25</sup>. Como todo buen burgués, sentencia Marx, Proudhon piensa que el único hombre posible es el burgués y las únicas categorías que permiten explicar el mundo son burguesas. En relación con la acusación de “pequeñoburgués” estaba el temor de Marx a que Proudhon lograra extender sus ideales en la sociedad francesa, impidiendo así la difusión de su propia doctrina.

El segundo plano de la polémica entre Proudhon y Marx concierne a asuntos internos a las propias filosofías de ambos. Y se articula en torno a la definición de realidad por un lado y a la relación entre trabajo y valor, por otro. Pero estos son ya los temas centrales de la obra de la que pasamos a ocuparnos a continuación.

En la *Carta de Marx a Annenkov*, éste hace una descarnada crítica a la obra de Proudhon contra la que escribe en *Miseria de la filosofía*. Ante tal extremado ensañamiento, cabe pensar sin embargo que *Filosofía de la miseria* no debía de ser una obra tan indigna de referencia, si suscitó en Marx tanta atención e incluso un trabajo en el que formuló algunas líneas importantes de su teoría posterior.

Marx critica a Proudhon en esta carta que distingue entre el desarrollo social y los movimientos de los individuos, y que haga del primero algo ajeno a ellos. Para Marx, la sociedad es “El producto de la acción recíproca de los hombres”<sup>26</sup>, pero los hombres no

---

<sup>24</sup>.- “Carta de Marx a Annenkov”, en MARX, K. (1847), pág. 80.

<sup>25</sup>.- *Ibíd.*

<sup>26</sup>.- *Ibíd.*, pág. 67.

son libres de elegir su forma social. ¿Qué quiere decir esto? En primer lugar, contiene una de las tensiones más importantes de la obra de Marx, la existente entre el condicionamiento social que genera las ideas, abstracciones, etc, y que afecta al hombre determinándolo, y por otro lado esa acción de los hombres que, al producirse interactivamente, genera la misma sociedad. La sociedad es producto de las acciones humanas (es algo en movimiento, algo vivo, creado constantemente por el interactuar productivo del hombre, pues en su naturaleza está el ser social). Las formas de producción determinan el resto de ámbitos de la sociedad civil: instituciones, clases, etc. La sociedad civil determina a su vez al Estado político. Vemos así al condicionamiento material situado en la base de todo condicionamiento del hombre, de sus ideas e instituciones.

Esa tensión de la que hemos hablado antes puede interpretarse también en términos de individuo/historia. El individuo está inmerso en una historia. Cuando él llega al mundo, nace en unas determinadas fuerzas de producción puestas en marcha ya por generaciones anteriores. Las fuerzas productivas nacen “de la energía práctica de los hombres<sup>27</sup>”, pero ésta está condicionada por las fuerzas productivas precedentes. Es éste el vínculo que Marx encuentra entre las distintas sociedades: la conexión de fuerzas productivas es el hilo conductor de la historia, el vínculo que permite concebir a la historia como un flujo continuo. Y éste es también el modo que encuentra Marx de salvar (al menos por ahora) esa tensión. El individuo está condicionado por las formas sociales que otros individuos precedentes le han legado. A su vez, las formas sociales que él perpetúa al integrarse en los modos de producción correspondientes a su tiempo, condicionan el discurrir vital de los individuos que vendrán después: “Las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias”<sup>28</sup>.

El hombre es un ser corpóreo, con unas necesidades físicas, materiales. Y está fuertemente condicionado por dichas necesidades. En *La ideología alemana*, Marx se propone partir de “premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación”. Y la primera de dichas premisas sería “la existencia de individuos

---

<sup>27</sup> .- *Ibíd.*, pág. 68.

humanos vivientes”. Desde aquí, Marx define al hombre como productor de sus medios de vida. Esta autoproducción de sus medios de vida (algo de lo que no sería capaz el animal no humano) estaría condicionada por la corporeidad misma del hombre. A su vez, esa producción determina el modo de vida del hombre, hasta el punto de que lo que los individuos son, su vida, coincide con lo que producen tanto como con el modo como producen<sup>29</sup>. Vivir es, para el hombre, desarrollar la fuerza productiva humana. Al hacerlo, el hombre no tiene más remedio que desarrollar unas relaciones con otros hombres, relaciones que cambian al cambiar las fuerzas productivas. Ahora bien ¿cuál es el motor del cambio de dichas fuerzas productivas? Marx parece querer defender una tesis para la economía y la historia<sup>30</sup> similar a la que Darwin aplicó a la biología. En su caso, las variaciones que propiciaban la evolución de la naturaleza se debían al azar, y la evolución misma al triunfo, en la lucha por la supervivencia, de los poseedores de las variaciones más aptas para el medio. En el caso de Marx, la evolución de la historia se produce por las contradicciones existentes en los medios de producción y la lucha de clases que éstas generan.

Pero demos un paso más. Criticando a Proudhon, sigue diciendo Marx en la *Carta a Akenov* que “las categorías económicas no son más que abstracciones de esas relaciones reales, que sólo son realidad mientras esas relaciones subsisten”. Es decir, la verdad de las explicaciones, ideologías o filosofías depende de si se corresponden o no con las relaciones de producción existentes en un determinado momento, si nacen de ellas. La verdad es, entonces, contextual, y no hay ideologías eternas, ni siquiera las que se pretenden como tales. La verdad no es eterna, sino que depende de las relaciones materiales de los hombres en su momento histórico. Sí hay (Marx la formula) una ley formal del movimiento histórico.

No obstante, Marx considera que unos productos de la conciencia están más tergiversados que otros. En concreto, la ideología propiamente dicha (la engañosa, la cargada de ficción) no sería otra que el producto de la conciencia de la clase dominante

---

<sup>28</sup> .- MARX, K. (1847), pág. 51.

<sup>29</sup> .- MARX, K.-ENGELS, F. (1846), pág. 35.

<sup>30</sup> .- No hay dicotomía naturaleza/historia, mantiene Marx, porque “la unidad del hombre con la naturaleza es la industria” (MARX, K.-ENGELS, F. (1846), pág. 55).



generado por los determinados medios de producción que dan la dominación a dicha clase. Así, la ideología de la clase dominante es la que se impone y, esta clase, a través de ella, logra la opresión de las clases dominadas.

Por supuesto, la clase dominante de la época de Marx es la burguesía. A este respecto, dice Marx que ningún burgués “entiende que la forma burguesa de producción es una forma histórica y transitoria, en la misma medida que lo era la forma feudal”<sup>31</sup>. Acusa a los burgueses (entre los que incluye a Proudhon, como hemos dicho) de ser incapaces de ver más allá de su ideología de clase, incapaces de concebir a otro hombre que no sea el burgués, incapaces de apreciar que su ideología es histórica, que responde a un momento del desarrollo de los modos de producción pero que desaparecerá por sus propias contradicciones internas.

¿De dónde procede la propia teoría de Marx? ¿Se puede decir de ella que es ideológica? Marx toma como punto de partida al hombre trabajador, que se define por su trabajo, es decir, el proletario. Esto puede resultar paradójico, pues Marx mantiene que toda ideología nace de un determinado modo de producción, y parece difícil imaginarse que, dado un modo de producción burgués, pudieran desarrollarse tanto una teoría como la de Proudhon (burguesa, en sus términos) como la teoría de Marx (que respondería a los intereses de la clase obrera). Quizás la solución a esto es mantener que el que una ideología sea la dominante no implica que no puedan coexistir con ella otras, generadas por un mismo modo de producción, paralelas a la primera.

Hemos señalado que el motor de la historia no es otro que la contradicción (éste es el modo en que Marx toma la dialéctica hegeliana) interna a los modos de producción. Dicha contradicción los hace perecederos, pues caen por su propio peso, por decirlo así. Y esto hace que las ideologías nacidas de ellos desaparezcan también (o se vuelvan falsas) al desaparecer sus generadores. La cuestión es que Marx propone que, una vez superadas las contradicciones del capitalismo, la historia humana llegará a su culmen con la sociedad comunista. En ella, todas las contradicciones inherentes a los distintos modos de producción precedentes se habrán superado, pues estas

---

<sup>31</sup> .- “Carta de Marx a Annenkov”. En MARX, K. (1847), pág. 75.

contradicciones nacían de la lucha de clases y en la sociedad comunista las clases habrían quedado anuladas. De tal modo que se habría alcanzado el modo de producción perfecto, que ya no genera contradicciones dentro de sí. Podríamos pensar entonces que Marx concedía una cierta perennidad a su propia teoría, en virtud de esta idea de que los modos de producción no cambiarían de nuevo y sin ellos tampoco las ideologías correspondientes. Dice más concretamente en *La ideología alemana*:

“La dependencia total, forma natural de cooperación histórico-universal de los individuos, se convierte, gracias a la revolución comunista, en el control y la dominación consciente sobre estos poderes que, nacidos de la acción de unos hombres sobre otros, hasta ahora han venido imponiéndose a ellos, aterrándolos y dominándolos, como potencias absolutamente extrañas”<sup>32</sup>.

Es decir, la sociedad comunista, al haber superado las contradicciones y la dominación entre las clases, permitiría al hombre controlar ese motor de la historia al que está sujeto (el de la contradicción) en la sociedad burguesa. Le permitiría ser consciente de lo que hasta entonces le era ajeno, de las fuerzas de dominación. La libertad, según Marx, es la superación de la alineación provocada por la subyugación a un poder extraño.

Marx entiende la palabra “ideología” en el sentido más o menos neutro de “producto de la conciencia”, junto a “religión”, “metafísica”, “moral”, etc. Pero también la entiende conteniendo un matiz peyorativo, al lado de “ilusión”, “reflejo”, “ficción”. Finalmente, ideología es la ideología que la clase dominante impone sobre la clase dominada:

“Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante”<sup>33</sup>.

El primer sentido es más general, pero todos ellos ratifican la procedencia material de todo lo que el hombre produce idealmente. Los hombres producen las ideas, categorías y expresiones abstractas según su productividad material. Simultáneamente, la ideología (esta vez en el segundo sentido) cae del lado de lo irreal: “las ideas no

---

<sup>32</sup> .- Pág. 50.

pueden realizar nada. Para realizar las ideas se necesitan hombres que ponen en juego una fuerza práctica<sup>34</sup>». Lo real, ya hemos aludido a ello, es lo activo, lo que procede de la acción, de la producción. Y las ideas tienen su origen fuera de sí, en las relaciones de producción. Además, las ideas no tienen historia. Lo que tiene historia son las relaciones reales, materiales, humanas. Las ideas nacen particularmente en cada momento histórico a partir de esas relaciones de producción<sup>35</sup>.

En el segundo sentido, habría también en Marx una conexión entre ideología, abstracción e ilusión. También en este sentido, la ideología por excelencia sería la ideología burguesa. Por cierto, Marx critica enérgicamente la abstracción por considerar que se aleja de su verdadero objeto de estudio, que es el objeto real, y cuando es él quien emplea algo parecido a una abstracción se ocupa de justificarla detalladamente. Está pensando, probablemente, en las abstracciones hegelianas. Pero en otros lugares parece sugerir que hay abstracciones no distorsionadas, hasta el punto en que se propone dar ejemplo de algunas de ellas contraponiéndolas a las ideologías<sup>36</sup>. Aquí estaría, por tanto, reflejada la distinción de sentidos de la palabra “ideología” en Marx: por un lado la “abstracción”, de un modo más o menos genérico; por otro la distorsión que genera toda abstracción nacida de un modo de producción que aún lleva en sí las contradicciones generadas por la lucha de clases. Como ejemplo de abstracción distorsionante, Marx señala aquella que se produce al disociar “de todo sujeto todos los supuestos accidentes, animados o inanimados, hombres o cosas”, es decir, al concebir un sujeto vacío de accidentes, de particularidades. Esto habría producido ni más ni menos que el desplazamiento de la sustancia desde su lugar “real” (los hechos reales, las acciones, el sujeto produciendo, en movimiento) a la esfera de las categorías lógicas. Marx pretende haber reubicado la sustancia en su lugar auténtico.

Es posible establecer una relación entre el concepto de ideología entendido como un tipo de pensamiento distorsionante de la realidad (como la ideología burguesa) y la

---

<sup>33</sup> .- Ibíd. pág. 58. Debido a la posesión de los medios de producción, la clase burguesa puede imponer también su ideología y subyugar también en el plano ideológico (además de en el material) al proletariado.

<sup>34</sup> .- MARX, K.-ENGELS, F., *La Sagrada Familia*. Citado en el *Prólogo a La carta a Annenkov*, en MARX, K. (1847), pág. 45.

<sup>35</sup> .- MARX, K.-ENGELS, F. (1846), pág. 40.

importante distinción entre teoría de la ideología y sociología del conocimiento. Esta distinción es formulada por Mannheim en *Ideología y utopía*. Para él, el paso de la teoría de la ideología a la sociología del conocimiento es una evolución que se ha dado históricamente al pasar de la ideología particular a la general. La ideología particular como método consiste en ver la teoría del adversario filosófico o político deformada por sus condicionantes sociales. La ideología general es el resultado de una expansión de la ideología particular como método, de modo que no sólo se admite la deformación ideológica del contrario, sino también la propia. Para Mannheim, al expandirse el concepto de ideología nace “gradualmente un nuevo modo de comprensión”<sup>37</sup>. La teoría de Marx habría jugado un importante papel en este proceso, al proporcionar los elementos que permitían considerar a cualquier teoría como dependiente de las estructuras materiales de su aparición. La expansión de la ideología habría supuesto, además, ese paso de la teoría de las ideas a la sociología del conocimiento:

“Con el nacimiento de la formulación general de la total concepción de la ideología, su teoría simple se convierte en sociología del conocimiento. Lo que en un tiempo fue el arma intelectual de un partido, se ha transformado, generalmente, en un método de investigación de la historia social e intelectual”[...] “De esta manera, se convierte en tarea de la historia sociológica del pensamiento analizar, sin consideración a las inclinaciones partidistas, todos los factores en la actual existente situación, que puedan influir en el pensamiento”<sup>38</sup>.

Mannheim no piensa que de esta posición se derive un relativismo.

*Miseria de la filosofía* está estructurado en dos partes tituladas respectivamente “Un descubrimiento científico” y “La metafísica de la economía política”. En general, esta obra no constituye una reflexión sistemática sobre las ideologías, sino que el tema que nos ocupa aparece aquí y allá mezclado con otras reflexiones y críticas a Proudhon. Una de estas críticas, constante a lo largo de la obra es la de que las tesis de Proudhon no son originales como, según Marx, él propone. Marx ve en Proudhon a uno de los representantes de un socialismo utópico que, para él, peca de místico, ideal (en el sentido de irrealizable) y, ante todo, de no ser radicalmente revolucionario. También ve en él a un “simple” economista burgués, que pretende que sus categorías explicativas

---

<sup>36</sup>.- Ibíd.

<sup>37</sup>.- MANNHEIM (1929), Pág. 129.

del mundo económico son eternas. Marx no le perdona a Proudhon el que no rechace de lleno la propiedad privada, cuando Marx entiende que ésta, y en concreto la propiedad de la tierra, es el origen de la riqueza, de las diferencias de clase y de los privilegios<sup>39</sup>.

*Miseria de la filosofía* comienza con la distinción entre valor de uso y valor de cambio y las implicaciones que esta diferencia tienen para Proudhon. El valor de uso estaría vinculado con la oferta, la utilidad y la abundancia; el valor de cambio con la demanda, la opinión y la escasez. Proudhon olvidaría, según Marx, en este punto, al sujeto, siendo éste quien decide en realidad la utilidad y el valor de los productos, que no son útiles ni valiosos en sí mismos. Marx aporta, además, la mediación del valor venal (monetario) entre el valor de uso y el de cambio. La dicotomía valor de uso / valor de cambio no es tan clara, pues la demanda es también oferta y la oferta, demanda. Proudhon opondría un comprador libre a un productor libre, frente a lo cual mantiene Marx, y esto es lo que más nos interesa, que tanto el consumidor como el productor están condicionados, no son libres:

“El consumidor no es más libre que el productor. Su opinión se basa en sus medios y sus necesidades. Unos y otras están determinadas por su situación social, que, a su vez, depende de toda la organización social.”<sup>40</sup>

Las opiniones de quienes compran, e incluso sus necesidades, proceden de su posición en el mundo, posición “que es producto de la organización social”<sup>41</sup>. En las sociedades industriales, “la producción precede al consumo, la oferta fuerza la demanda”<sup>42</sup>. A la vez, el productor no siempre es dueño de los medios de producción y ni siquiera es libre de producir lo que quiera. Queda aquí expuesta la situación condicionada social y materialmente del individuo en el mundo, tal y como hemos explicado más arriba.

---

<sup>38</sup>.- *Ibíd.*, págs. 131-132.

<sup>39</sup>.- “La propiedad de la tierra es la fuente originaria de toda riqueza, y se ha convertido en el gran problema, de cuya solución depende el provenir de la clase obrera [...]” “*Sobre la nacionalización de la tierra*”, en *Escritos económicos varios*, traducción de Wenceslao Roces, México, Grijalbo, 1962.

<sup>40</sup>.- MARX, K. (1847), pág. 108.

<sup>41</sup>.- *Ibíd.*

<sup>42</sup>.- *Ibíd.*, pág. 145.

El concepto más original de Proudhon habría sido, según apunta irónicamente su crítico, el de valor constituido. Marx rechaza enérgicamente la posibilidad misma de algo como un valor constituido. El valor constituido es el valor verdadero de las cosas, fijo, de modo que podría establecerse, según Proudhon, un precio que no cambia para cada producto. Sería, según esto, posible, tasar de modo definitivo cada objeto, de tal modo que se imposibilitase el lucro indiscriminado a costa de la elevación de los precios. La unidad que emplea Proudhon para fijar el valor constituido es el tiempo de trabajo. Para Marx esto es ya problemático, pues exige admitir que no hay diferencias cualitativas entre los trabajos, y que, a dos cantidades iguales de trabajo, los productos de ambos pueden intercambiarse, lo cual a todas luces no es así. De esto se sigue, para Marx, que los salarios (valores relativos o precios del trabajo) son determinados igualmente por el tiempo de trabajo que hace falta para producir lo necesario para la manutención del obrero. Y

“Comparar los gastos de fabricación de los sombreros con los gastos de mantenimiento del hombre, es transformar al hombre en sombrero”<sup>43</sup>

En el sistema capitalista, en que el trabajo considerado es una mercancía, el obrero (que no es propietario de los medios de producción) no vende los productos de su trabajo, sino su fuerza de trabajo, y con esto se vende a sí mismo. La fuente de opresión capitalista radica precisamente en considerar al trabajo humano como una mercancía. Y el capitalismo mismo nace gracias a la posibilidad de acumulación de capital por parte de los burgueses, acumulación posible a su vez gracias a que el capitalista, al comprar la fuerza de trabajo por un valor relativo (el salario) y adquirir así el derecho a utilizarla (hacerla trabajar) se apropia de una importante parte de lo producido por el trabajador que él no recibe. Así es posible la acumulación capitalista y la producción de dinero mediante el dinero.

El trabajo no debe ser una mercancía, y precisamente por eso no debe dársele ningún valor equiparable al valor de los productos fruto del mismo. En consecuencia, el tiempo de trabajo empleado en la fabricación de una mercancía no puede fijar algo tal como un valor constituido de los productos.

---

<sup>43</sup> .- *Ibíd.*, pág. 119.

En general, Marx introduce el componente dinámico, variable, en la economía, lejos de cualquier establecimiento de categorías inmutables. Dice textualmente,

“Hay un movimiento continuo de crecimiento de las fuerzas productivas, de destrucción de las relaciones sociales, de formación de las ideas. Lo único inmutable es la abstracción del movimiento”<sup>44</sup>

Esto implica una visión de la historia en continuo devenir. Implica, por supuesto, que es imposible fijar definitivamente el valor de cualquier producto. Para Proudhon, oro y plata son el modelo del “valor constituido”, mercancías “agentes universales de cambio”. Marx los desmitifica y sentencia que

“El oro y la plata sólo son aceptables de derecho porque lo son de hecho, y lo son de hecho porque la organización actual de la producción necesita un agente universal de cambio. El derecho no es más que el conocimiento oficial del hecho”.<sup>45</sup>

Crítica a Proudhon el no haber visto que la moneda es una relación social de producción como otra. Y de paso, introduce esa idea de que el derecho es sólo “el reconocimiento oficial del hecho”. El derecho, como el resto de producciones de la conciencia (podría denominárseles ideologías en el sentido general): religión, moral, metafísica, etc, no tienen una sustantividad propia, sino que ésta se ha visto desplazada a los movimientos de la base, de la producción material (es decir, los únicos hechos reales). De nuevo el estrato ideológico (la superestructura) aparece como incapaz para determinar lo real, y de nuevo encontramos el primado de la práctica sobre el pensamiento.

A la solución del valor fijo que Proudhon proponía para los problemas de la sociedad burguesa se añade su idea del reparto proporcional de las riquezas originadas en dicha sociedad. Marx considera que esto no es más que pretender poner un parche. Porque las relaciones entre los individuos no lo son entre individuos desnudos, entre meros seres humanos, sino entre “el obrero y el capitalista, el arrendatario y el

---

<sup>44</sup>.- *Ibíd.*, pág. 206.

<sup>45</sup>.- *Ibíd.*, pág. 171.

terratiente, etc”<sup>46</sup>, esto es, son relaciones mediatizadas y determinadas por el lugar que cada uno, en el momento del intercambio, ocupa en el proceso de producción. No está claro, para Marx, que aumentando la riqueza total, aumente la riqueza de los obreros, porque toda riqueza, entendida dentro del mundo capitalista, es riqueza de la burguesía. Tampoco subir los salarios parece una opción satisfactoria, pues el problema estructural continúa presente, en el fondo esto no es más que un modo más generoso de convertir a los hombres en sombreros. La crítica a Proudhon en este punto es, en general, la de haber generalizado la situación de la sociedad burguesa, separando de su base estructural fundamental algunos problemas concretos de dicha sociedad, algo que hace imposible la resolución de tales problemas. El único modo de liberar a la clase oprimida es, para Marx, la revolución, el cambio radical y básico (de la base, del modo de producción capitalista).

Otra crítica que Marx hace a Proudhon y la economía clásica en toda esta parte de *Miseria de la filosofía* es la de haber sucumbido a entender la mercancía como reveladora del carácter social del trabajo de los hombres como si este carácter social lo fuese de los objetos y no de los productores<sup>47</sup>. Es decir, la crítica de olvidar a los sujetos reales de carne y hueso que están detrás de los intercambios. Esta crítica será recogida por la tradición marxista posteriormente (al menos por algunos de los hilos que constituyen esta tradición), siendo claro ejemplo de una de sus evoluciones la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Ellos han denunciado la razón instrumental de la época contemporánea en que el individuo deja de ser visto como fin en sí mismo y lo es por el contrario como medio, como útil o instrumento que sirve a otros fines superiores. Para Marx, la relación social parece una relación entre objetos, pero lo es entre los hombres:

“Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres”<sup>48</sup>

El fetichismo es inseparable del capitalismo. Y sólo cuando “hombres libremente socializados” sean los que pongan en marcha el proceso material de

---

<sup>46</sup> .- MARX, K. (1847), pág. 191.

<sup>47</sup> .- Esto está mejor explicado por Marx en *El capital*, Cap. 5.



producción, desaparecerá este halo místico del que se envuelven la mercancía, el dinero y el valor económico de las cosas y desaparecerá el “reflejo religioso” del mundo real. Para esto, es necesario que se den unas condiciones materiales (la sociedad sin clases y la propiedad común de los medios de producción), que a su vez son fruto de una evolución (la superación de las contradicciones del capitalismo). Es necesario que los obreros se vean libres de la alienación producida por el capitalismo, que los hombres vean realizarse su “esencia comunitaria”<sup>49</sup>, en lugar de que cada individuo especule

“sobre el modo de crear en el otro una nueva necesidad para obligarlo a un nuevo sacrificio, para sumirlo en una nueva dependencia, para desviarlo hacia una nueva forma de placer y con ello de la ruina económica. Cada cual trata de crear una fuerza esencial extraña sobre el otro, para encontrar así satisfacción a su propia necesidad egoísta”. [...] “y cada nuevo producto es una nueva potencia del recíproco engaño y la recíproca explotación”<sup>50</sup>

Para entender y explicar la historia, Marx propone abandonar los “principios eternos” y partir de quiénes sean los hombres concretos de un momento histórico, de cuáles sean sus necesidades, las materias primas de producción y cuáles sean las relaciones entre los hombres derivadas de estas condiciones de existencia<sup>51</sup>. La historia debería empezar, señala en la “*Introducción*” a *La ideología alemana*, por el primer hecho histórico, el modo en que se satisfacen las necesidades humanas básicas produciendo los medios oportunos para ello. Dichas necesidades, al quedar satisfechas, crean otras. Además, la familia es la primera relación social, la que se forma en torno a la procreación. En definitiva:

“Los hombres tienen historia porque se ven obligados a producir su vida y deben, además, producirla de un determinado modo: esta necesidad está impuesta por su organización física, y otro tanto ocurre con su conciencia”<sup>52</sup>.

La conciencia sólo puede tratarse después de haber estudiado lo material, está “preñada de materia” y adopta la forma de lenguaje. El lenguaje y la conciencia nacen de la necesidad material de relacionarse con los demás. La conciencia es un producto social (nace del hecho de que el hombre está entre hombres). Es, en primer lugar,

---

<sup>48</sup> - Ibid., pág. 38.

<sup>49</sup> - MARX, K. (1844), pág. 154

<sup>50</sup> - Ibid., pág. 153.

<sup>51</sup> - MARX, K. (1847), pág. 212.

<sup>52</sup> - MARX, K-ENGELS, F. (1846), pág. 44.

conciencia del mundo inmediato y sensible, de la naturaleza. En segundo lugar es conciencia gregaria de estar con otros hombres. Ambas está determinadas socialmente.

Pero volvamos al tema de la historia. Los modos de producción dan las leyes de funcionamiento, de desarrollo, a la historia. En *La metafísica de la economía política*, Marx acusa a los “economistas” de identificar las leyes de la economía burguesa con leyes eternas (naturales), los acusa, diríamos haciendo un uso laxo de la distinción de Pike, de convertir su punto de vista emic en punto de vista etic. Los economistas habrían divinizado, eternizado y naturalizado las leyes sociales propias sólo de su momento histórico<sup>53</sup>. Sin embargo, el mismo Marx señala también una especie de ley general o expresión del movimiento de la historia, algo común a todas las épocas excepto a la última, el antagonismo entre las clases. Y también los antagonismos presentes dentro de la misma clase (pues no todos los intereses de sus miembros son comunes). Este antagonismo se manifiesta en una lucha que, antes de ser reconocida por las dos partes implicadas, se manifiesta sólo parcialmente en conflictos leves, pasajeros. La lucha de clases es el modo en que se desenvuelve la historia. Pero las clases no controlan o dirigen la lucha, como ya hemos señalado, sino que la llevan a cabo y sólo a posteriori es esta lucha de clases comprendida como tal y los agentes se dan cuenta de que han estado inmersos en un proceso más amplio, histórico. Por otro lado, en todo proceso de antagonismo de clases hay una clase dominante y otra dominada.

“La emancipación de la clase oprimida implica, necesariamente, la creación de una sociedad nueva”<sup>54</sup>,

No se trata de que una clase se alce espontáneamente contra otra. Se trata de que dejen de darse las condiciones materiales que posibiliten la coexistencia de las dos clases, las relaciones sociales entre ellas.

“La condición para la emancipación de la clase trabajadora es la emancipación de todas las clases, del mismo modo que la condición para que el tercer estado se emancipase del orden burgués fue la abolición de todos los estados y de todos los órdenes”<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> .- *Ibíd.*, pág. 221.

<sup>54</sup> .- *Ibíd.*, pág. 296.

<sup>55</sup> .- *Ibíd.*, pág. 297.

De este modo, no es que el movimiento político se desarrolle al margen del movimiento social, sino que no hay movimiento político que no sea social. Y sólo cuando se alcance el estado comunista, donde las formas de conciencia dejen de estar determinadas por las producciones materiales,

“Sólo en un orden de cosas en el que ya no existan clases ni antagonismo de clases, las evoluciones sociales dejarán de ser revoluciones políticas”<sup>56</sup>.

Sólo cuando desaparezca el motor de la historia, la contradicción, el hombre se habrá liberado de él. Se habrá acabado la historia, pero no la sociedad ni tampoco la evolución (que dejará de ser revolución).

Marx no desarrolla mucho más esta idea en *Miseria de la filosofía*, no hace más que utilizarla para criticar la interpretación de la historia (tendenciosa, según él) de Proudhon, de los economistas clásicos y de los socialistas utópicos. No obstante, conviene hacer hincapié en la idea de Marx de que el comunismo no es un ideal por el que los hombres deban luchar:

“Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente”<sup>57</sup>.

No es que los obreros tengan que respaldar un movimiento revolucionario, es que *van a hacerlo*. Porque a ello se verán empujados por los antagonismos del modo de producción en que están inmersos. Los individuos se verán liberados con el advenimiento de la sociedad comunista, pero no hasta entonces.

Para concluir esta reflexión en torno a la ideología en *Miseria de la filosofía*, volveremos sobre el tema de la determinación del conocimiento o del condicionamiento de todo producto de la conciencia humana, y plantearemos el problema de lo que vamos a denominar “determinante último”.

Hemos dicho ya que

---

<sup>56</sup>.- Ibíd., pág. 298.

<sup>57</sup>.- MARX, K-ENGELS ,F., (1846), pág. 48.

“Las categorías económicas sólo son expresiones teóricas, abstracciones de las relaciones sociales de producción. El señor Proudhon, como un auténtico filósofo, al tomar las cosas al revés, no ve en las relaciones reales más que las encarnaciones de estos principios...”<sup>58</sup>

Esta misma crítica de haber “tomado las cosas al revés” la hace Marx a los idealistas alemanes en *La ideología alemana*. Pero más adelante, añade Marx,

“estas relaciones sociales determinadas también son producto de los hombres, en la misma medida que el lienzo, el lino, etc. [...] Al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian el modo de producción, y al cambiar el modo de producción, el modo de ganarse la vida, cambian todas las relaciones de producción”<sup>59</sup>.

El esquema podría plantearse como sigue:

Nuevas fuerzas productivas - nuevos modos de producción - nuevas relaciones sociales - nuevas ideas o ideologías.

Y el problema es ¿qué determina las nuevas fuerzas productivas? ¿No es cierto que las producciones ideológicas, por ejemplo científicas, determinan también a esas nuevas formas productivas, muy vinculadas al desarrollo de nuevas técnicas? <sup>60</sup>Tras este problema, visto desde este punto de vista, está la introducción que hace Marx de la historicidad en la comprensión de la economía, así como su concepción del materialismo.

Pero hay otro modo de abordar el asunto. Y es contemplando al sujeto humano realmente existente tras cada uno de los elementos del esquema precedente. Los hombres, condicionados materialmente por las formas productivas nuevas, los nuevos modos de producción y las nuevas relaciones sociales, son quienes producen sus representaciones, sus ideologías. En esa producción aparecen como sujetos activos, aunque condicionados. Pero ¿no condicionan también las ideologías al hombre? Es decir ¿no se da la flecha también en sentido contrario? El burgués está también condicionado por su ideología burguesa, no sólo por el modo de producción burgués, y

---

<sup>58</sup>.- *Ibíd.*, pág. 204.

<sup>59</sup>.- *Ibíd.*, pág. 205.

Marx lo reconoce así. Además el proletario está condicionado por la ideología burguesa, que es la dominante en su época, amén de estar condicionado por la explotación material de la que es objeto por el burgués.

En este punto, cabe hacer alusión a la distinción de Marx entre trabajo intelectual y trabajo manual, distinción que es la más fundamental de entre todas las divisiones del trabajo posibles. Así, en la clase dominante habría un grupo de trabajadores intelectuales que diseñarían la ideología oportuna para llevar a cabo la pertinente dominación.

Pero a este esquema puede objetársele la rigidez, el pretender alzarse en sistema general de comprensión de modo unívoco. Max Weber, por ejemplo, trató de suplir las limitaciones de esta explicación en su gran obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, mostrando cómo una ideología (el protestantismo) contribuyó a crear el ambiente propicio para que se desarrollasen las condiciones para la emergencia de un nuevo modo de producción, el capitalismo.

#### ***b. Contribución a la crítica de la economía política y su Introducción de 1857.***

Esta obra (publicada por primera vez en 1859) podría situarse en la tercera etapa del pensamiento de Marx, aquella que se iniciaría con los *Grundrisse* (1858) y que culminaría con *El Capital* (1867). En ella, Marx abandona el estudio específico del concepto de “ideología” como tal y se centra en el análisis económico de la sociedad capitalista. Encontraremos, así, el estudio marxista de cómo se desenvuelven las relaciones materiales de producción en su tiempo y cómo la ideología burguesa ha difundido una interpretación tergiversada (condicionada por ellas) de las mismas, presentando, por ejemplo, una idea de libertad como librecambio que él critica.

La *Contribución a la crítica de la economía política* es una crítica, como su mismo nombre indica, de la economía política inglesa liberal, de Locke, Steward, James

---

<sup>60</sup>.- Como señala Kessler a pie de página.

Mill, Gray y Ricardo, entre otros. Tan importante para nuestra reflexión es la obra como el prólogo de 1857 que aparece en esta edición. Por él comenzaremos nuestro estudio.

El hombre es un ser social y produce en sociedad. Vive en sociedad y ésta determina el modo en que produce. La producción está socialmente determinada. Pero hablar del hombre como sujeto individual es un producto histórico. Antes del ascenso de la sociedad burguesa (siglo XVIII), el individuo era visto como formando un todo con el grupo en el que vivía. La robinsoniana idea del hombre solitario es fruto de una época que empieza a concebir al hombre al modo liberal, como sujeto de libertades en un sentido del que hablaremos. Marx critica a los economistas clásicos (Ricardo y Smith) que consideren al sujeto nacido de la concepción burguesa del mundo (nacida a su vez de las condiciones de producción capitalistas) como un sujeto natural existente en algún tiempo pasado pero histórico. Esta disertación sobre el hombre no viene sino a resaltar la idea de Marx de que “Toda la historia no es más que una continua transformación de la naturaleza humana”, de tal modo que no hay una esencia humana inmutable y fija, sino que el hombre varía al cambiar sus circunstancias materiales (aquellas en las que produce). Lo más parecido que hay en Marx a una descripción de la naturaleza humana es la idea de que el hombre es un ser condicionado por sus necesidades materiales y la necesidad de satisfacerlas mediante una producción organizada de objetos de consumo (todo esto requiere la inserción del hombre en la sociedad). La economía no siempre es lo determinante para el hombre (sólo lo es en la etapa del capitalismo), pero sí lo es su necesidad de vivir en sociedad y de producir para sobrevivir. Marx lo expresa de la siguiente manera:

“Todos los grados de producción poseen en común ciertas determinaciones que el pensamiento generaliza; pero las llamadas condiciones generales de toda producción no son otra cosa que esos momentos abstractos, los cuales no explican ningún grado histórico real de la producción”<sup>61</sup>

Un grado histórico real de la producción es un momento concreto de desarrollo de los modos de producción. Marx hace esta precisión por el riesgo de deformación de todas las generalizaciones y abstracciones, razón por la cual rechaza el que se considere

---

<sup>61</sup> .- MARX, K. (1859), pág. 232.

a la humanidad en abstracto, como un solo individuo, lo que no sería más que una falsedad, pues se la estaría desprendiendo de su idiosincrasia particular.

Situado el hombre en su entorno social, Marx critica las concepciones clásicas de la producción y el consumo. Según éstas, el punto inicial de la cadena es la producción de productos que solucionan las necesidades de los individuos. Esta producción estaría determinada por unas leyes naturales. A continuación se producen la distribución y el cambio de dichos productos según leyes sociales. Y el punto final del proceso es el consumo, mediante el cual el objeto producido desaparece del proceso económico. Marx señala una mayor complejidad y reciprocidad en esta cadena. Para él, la producción es también inmediatamente consumo, y éste inmediatamente producción. “El consumo”, dice, “da lugar a la producción de doble manera”<sup>62</sup>: porque el producto no se hace tal sino en el consumo; porque el consumo crea el presupuesto de la producción, la necesidad. Marx prosigue señalando cómo la producción da lugar al consumo. Sólo con haber seguido su argumentación hasta aquí vemos el modo en que hace su crítica en esta obra. Parte de la comprensión de las relaciones económicas del hombre más como una trama o un tejido que como una línea que transcurre en una sola dirección. Y, además, entiende esa trama como un todo orgánico.

La organización de la distribución está condicionada por la organización de la producción. Pero para el individuo aislado, la distribución se presenta como una ley social que condiciona la producción; la distribución precede a la producción y ésta al consumo. A nivel social, aparece primero la distribución de los medios de producción y luego la distribución de los miembros de la sociedad entre los géneros de producción. Es en tercer lugar cuando parece que se produce la distribución de productos.

Además de esto, señala Marx, hay una acción recíproca. La producción es, ciertamente, el inicio del ciclo y

“Una forma determinada de la producción determina, pues, formas determinadas del consumo, de la distribución, del cambio, así como relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes factores”<sup>63</sup>,

---

<sup>62</sup>.- *Ibíd.*, pág. 235.

<sup>63</sup>.- *Ibíd.*, pág. 244.

pero la producción se ve afectada por cambios que se produzcan en la distribución o el consumo. Esta acción recíproca es la que se produce “en cualquier todo orgánico”<sup>64</sup>.

El otro análisis que Marx hace en la introducción a esta obra es el del método. Una vez más construye su propia teoría frente a la de los economistas clásicos. Estos habrían partido de “lo que hay de concreto y real en los datos”, para hacer desde ahí las abstracciones pertinentes. Este método, que, a simple vista parece adecuado (y recuerda al ascenso platónico al mundo de las ideas), es rechazado por Marx, pues “Lo concreto es lo concreto porque es la síntesis de muchas determinaciones, es decir, unidad de lo diverso”. Y al proceder de este modo se generaliza demasiado rápido, sin tener en cuenta dichas determinaciones. Por eso Marx propone en su lugar partir de “cierto número de relaciones generales abstractas que son determinantes, tales como la división del trabajo, el dinero, el valor, etc.”<sup>65</sup>. Estas categorías presuponen poblaciones, individuos, Estados (lo concreto, los datos en bruto). Comenzado por ellas el estudio, se comienza por los elementos sobre los que reposan “lo concreto y real de los datos”. Este método no implica que las cosas se hayan generado en este orden, sino sólo que en el plano epistemológico, este orden es (según Marx) el adecuado.

El método de Marx, que de nuevo en la *Contribución a la crítica de la economía política* parte de la distinción entre valor de uso y valor de cambio como dos vertientes de la mercancía, no implica, pues, que las cosas se hayan generado en este orden.

Una vez más, Marx hace hincapié, a propósito de su reflexión en torno al método, en la idea de que todas las categorías, incluso las más abstractas, no poseen validez eterna, sino que sólo valen para las condiciones históricas en que se han generado. Otra cosa será cuando, con el comunismo, se dé una situación nueva en la historia de la humanidad. Del estudio de las estructuras de un momento histórico, eso sí, pueden generarse explicaciones de las relaciones de producción de todas las formas sociales previas a ella y ya asumidas. Aquí Marx emplea el concepto hegeliano de superación (o asunción, *aufheben*) y lo sitúa también en la comprensión de la evolución

---

<sup>64</sup>.- Ibíd., pág. 245.

<sup>65</sup>.- Ibíd.



biológica darwiniana (en las especies “superiores” están contenidas y superadas todas las especies precedentes, “inferiores”<sup>66</sup>). Previene, sin embargo, contra la tentación burguesa de explicar todo lo sucedido antes de la época burguesa desde premisas burguesas.

El método no consiste en seguir la relación de determinación de las categorías tal y como se dan históricamente. “Se trata de [seguir] su conexión orgánica en el interior de la sociedad burguesa moderna”<sup>67</sup>. Luego añade que debe partirse de “las determinaciones generales abstractas que pertenecen más o menos a todas las formas de sociedad”<sup>68</sup>, lo cual quiere decir que sí existen tales determinaciones generales (más o menos), y que por lo tanto no todas las determinaciones del ser humano son epocales.

No menos interesante es la parte final de la introducción, donde Marx expone algunas de las salvedades que pueden hacerse a la determinación que los modos de producción ejercen. En primer lugar, habría un desequilibrio entre el desarrollo de “las relaciones de producción y las relaciones políticas que de ellas dimanar”, y pone el ejemplo del derecho romano y la producción moderna. ¿Supone esto que ciertos sistemas políticos podrían preceder a sus relaciones materiales correspondientes? En ese caso sería erróneo afirmar de modo tajante que son las relaciones materiales quienes condicionan lo político, así como pensar que el derecho romano *tendría* que haber sido generado por la forma de producción moderna. En cualquier caso, afirmar esa determinación supondría manejar una ley de desarrollo de la historia omniabarcante del estilo de la comtiana, que ya hemos criticado por metafísica.

Por otro lado, Marx señala las llamadas “determinaciones naturales”, como la tribu, la raza, etc, que operarían sobre los individuos con tanta fuerza como cualquier otra determinación material. Y finalmente estaría la salvedad del arte, que se desarrollaría a veces de modo separado del desarrollo de su base material. Esto dejaría

---

<sup>66</sup>.- Hoy sabemos que esto no es así. La evolución biológica no es una línea, sino una ramificación extensísima donde cada rama conduce a un resultado diferente y donde unos de esos resultados logran sobrevivir y otros desaparecen porque no son capaces de adaptarse al medio. En este sentido, el hombre no es el resumen superado de toda la animalidad previa a él.

<sup>67</sup>.- *Ibíd.*, pág. 253.

<sup>68</sup>.- *Ibíd.*, pág. 254.

un resquicio para apuntar una libertad creativa en el hombre condicionado si no fuera porque Marx deja claro que el arte depende en su génesis de sus condiciones materiales, que es el gusto estético lo que hace que no pase de moda aunque las condiciones de génesis hayan cambiado. Esto explica que sigamos considerando arte a los productos artísticos de la Grecia clásica a pesar de que una creación artística, según Marx, no puede sino nacer en una sociedad determinada.

La *Contribución a la crítica de la economía política* se divide en dos partes. La primera de ellas trata de la mercancía y la segunda del dinero. Ambas constituyen un trabajo preparatorio para *El Capital*.

La mercancía tiene bien valor de uso o bien valor de cambio (esta distinción procede de Aristóteles, en *De Republica*). El valor de uso aparece sólo en el proceso de consumo. ¿De dónde proceden las mercancías? Todas ellas son materializaciones del trabajo; el trabajo “general abstracto” genera valor de cambio. En tanto valores de cambio, las mercancías son medidas proporcionales a las cantidades de tiempo de trabajo consumado, “objetivado”. Marx justifica la abstracción necesaria para hacer esta afirmación señalando que es condición suya el que se suponga un trabajo “que es idéntico por la calidad y no se distingue más que por la cantidad”<sup>69</sup>. Señala que esta generalización, lejos de ser teórica, es realizada a diario en el proceso de producción. En el sistema capitalista, el trabajo no aparece como trabajo de los individuos, sino que por el contrario “los diferentes individuos que trabajan aparecen más bien como simples órganos del trabajo”<sup>70</sup>. A este tipo de trabajo “no cualificado”, la mayoría del trabajo realizado en la sociedad burguesa, lo denomina “trabajo simple”.

El tiempo de trabajo que contiene una mercancía es el necesario para su producción, pero “en las condiciones generales de producción dadas”, y no en abstracto, como mantenían los economistas clásicos. Las condiciones varían, por lo que nos referimos a variables relativas. Dando un paso más, Marx afirma que “para crear valor de cambio es preciso que el trabajo esté determinado socialmente”. El trabajo sólo se manifiesta en el valor de cambio en la medida en que se puede equiparar al trabajo de

---

<sup>69</sup>.- *Ibíd.*, pág. 52.

otros individuos, y en esto consiste la sociabilidad del trabajo (la determinación social del trabajo). La medida en tiempo de trabajo es así el tiempo de trabajo que cualquier individuo emplearía en hacer dicho trabajo. El trabajo durante la Edad Media, señala Marx, era un trabajo individual y particularizado. En este caso, su carácter social no procedía de su generalidad, sino, al contrario, de sus particularidades. Y este trabajo era específicamente social, por lo que no creaba el valor de cambio de las mercancías. Esto sí ocurriría en la época capitalista.

La mercancía contiene valor de uso y a la vez es “simple soporte material del valor de cambio” para su poseedor. Qué tipo de valor tiene la mercancía se determina con respecto al sujeto que hay tras ella, es decir, la mercancía no cambia al poseer uno u otro tipo, sino que varían las formas que adopta para sus poseedores. El concepto de mercancía, al ser a la vez valor de uso y valor de cambio, encierra en sí ciertas contradicciones<sup>71</sup>. En el proceso de cambio de las mercancías, éstas cristalizan su valor de cambio en dinero. Las mercancías, por así decirlo, necesitan de un referente o un tipo de mercancía particular y exclusiva que represente el valor de todas las demás. Esta necesidad procede de hecho mismo de que las mercancías se presenten como valores de cambio. Sin referente no hay valor de cambio. En la sociedad capitalista se produce una mistificación tanto del dinero como de las mercancías. El dinero se presenta como algo distinto de lo que es (un patrón para el cambio de mercancías) y tanto él como las mercancías aparecen separados de los sujetos que operan con ellos, hasta el punto de que las relaciones que se dan entre los sujetos se entienden como propiedades de los objetos que intercambian. El sujeto no deja de convertirse así en un elemento más del sistema productivo, un instrumento al servicio de la maquinaria de la producción y el consumo.

La mercancía que primeramente se selecciona como referente general (el dinero, que en su primera forma es oro) ha de tener unas cualidades concretas: la divisibilidad, la homogeneidad, la uniformidad de todos los ejemplares y la duración de su valor de uso. Ya hemos dicho que no es el dinero antes que la mercancía, sino que el dinero es un tipo de mercancía. Del mismo modo, no es el dinero lo que hace a la mercancía

---

<sup>70</sup>.- *Ibíd.*, pág. 53.

conmensurable. “Es más bien la conmensurabilidad de las mercancías como tiempo de trabajo materializado lo que convierte al oro en dinero”<sup>72</sup>. El dinero es una y otra vez la metamorfosis de mercancías diferentes. La mercancía se consume pero el dinero rueda constantemente de mano en mano: el dinero hace circular a la mercancía y ésta al dinero. El oro como instrumento de circulación existe en tal función sólo por su continuo movimiento en un mundo de mercancías en movimiento. El flujo de intercambios no puede detenerse. La cantidad de dinero circulante no está sólo determinada por la suma total de los precios de las mercancías, sino también por la rapidez con que el dinero circule. “Los precios no son altos o bajos porque circule más o menos dinero, sino que circula más o menos dinero porque aquellos son altos o bajos”<sup>73</sup>.

Hasta ahora no hemos precisado la distinción entre oro y moneda. La moneda, dice Marx “es igual al quantum de oro que contiene multiplicado por el número de vueltas que da”. En el proceso de circulación, la rapidez suplente a la cantidad. La moneda mantiene su valor a pesar de perder cantidad de oro de su conformación. Su valor pasa a ser un valor ideal: “La moneda se idealiza por la práctica y su cuerpo de oro o plata no es más que un fantasma”<sup>74</sup>. El papel y el metal-moneda son representantes del oro, signos de su valor. El signo del valor es signo de precio (de oro) y sólo indirectamente es signo del valor de las mercancías. Esa función de representar el valor de un oro que no contienen realmente, la encarnan el papel y el metal-moneda no por convención y ni siquiera por una ley o intervención del Estado, sino por el mismo proceso de circulación. No es el Estado el que dirige los movimientos del papel-moneda. Éste tiene sus propias leyes, que caen fuera de su intervención. Esta idea respaldaría la negativa de Marx a aceptar un intervencionismo estatal para mejorar la situación económica de los proletarios considerando que tal medida, además de conservadora (no incitaría a la revolución total, sino a la reforma pacífica), sería inútil.

La diferencia entre los signos de valor y la moneda real es que todas las leyes de circulación entre unos y otra aparecen invertidas. Mientras que el oro circula porque

---

<sup>71</sup> .- *Ibíd.*, pág. 74.

<sup>72</sup> .- *Ibíd.*, págs. 94, 95.

<sup>73</sup> .- *Ibíd.*, pág. 135.

<sup>74</sup> .- *Ibíd.*

tiene valor (representa una mercancía), el papel tiene valor porque circula. El valor de cambio de las mercancías (también el del oro) depende de su propio valor, pero el valor de cambio del papel depende de la cantidad que circula. La moneda, además, tiene la propiedad de saltarse las leyes de proporción con la cantidad de oro que representa. Esto se produce por ejemplo con el fenómeno de la inflación.

El proceso de cambio de mercancía en dinero produce cambios también en el cambista. Y hemos llegado al mismo punto anterior en que descubrimos, corriendo la cortina de la visión burguesa, al sujeto humano detrás de las relaciones comerciales. El sujeto pasa de ser vendedor o comprador a ser un atesorador y después a ser rico. Las voluntades de los sujetos tras las transacciones son motores de dichas operaciones, pero no son espontáneas, sino que actúan según “formas legales”. Los hombres están detrás de los procesos pero están condicionados fuertemente por ellos: las dos formas D-M y M-D<sup>75</sup> tienen en común que “uno de los equivalentes no existe sino en la común voluntad del comprador y del vendedor, voluntad que une a los dos y adquiere formas legales determinadas”<sup>76</sup>. Y continúa “Vendedores y compradores se transforman en acreedores y deudores”. El poseedor de mercancías resulta ahora terrible pues es “a su prójimo, al que identifica con una suma determinada de dinero y hace de él, y no de sí mismo, el mártir del valor de cambio”. La razón instrumental subyacente al intercambio comercial se traspa a las relaciones mismas entre los hombres. El mercado y con él, la vida humana, es un entramado de relaciones en equilibrio más o menos precario, variantes, por las que circulan flujos imparables que a veces desembocan en períodos de crisis. Marx pensaba que se avecinaba la última y definitiva de estas crisis, debida a la fuertes contradicciones que según él eran insalvables dentro del sistema capitalista de producción.

La última parte de la obra recoge una crítica general a varios de los economistas políticos clásicos que puede resumirse diciendo que entiende que ellos conciben el dinero en distintos momentos pero de modo mecánico y no orgánico o vivo. Confunden,

---

<sup>75</sup>.- Dinero-Mercancía y Mercancía-Dinero.

<sup>76</sup>.- *Ibíd.*, pág. 172.

dice, erróneamente, “el dinero, distinguiéndolo del instrumento de circulación, con el capital, hasta con la mercancía”<sup>77</sup>.

Para concluir este apartado, señalaremos una de las ideas centrales de Marx:

“El trabajo es la natural condición de la existencia humana, la condición independiente de todas las formas sociales, del intercambio de la materia entre el hombre y la naturaleza”<sup>78</sup>.

El hombre se define por su trabajo. No por su razón ni por sus logros, cosas que nacen de su interior, de su vida intelectual, por decirlo así, sino por una actividad que realiza. No obstante,

“Si el trabajo es la más humana y la más productiva de las actividades del hombre, ¿qué pasará cuando, después de la revolución, “el trabajo sea abolido” en “el reino de la libertad”, cuando el hombre haya conseguido emanciparse de él? ¿Qué actividad productiva y esencialmente humana le quedará?”<sup>79</sup>

Arendt señala aquí uno de los límites del marxismo. Ella lo atribuye al hecho de que el autor tuvo que enfrentarse a las perplejidades de un mundo nuevo que ya no se dejaba explicar con las teorías antiguas. Pero ¿es éste realmente un límite de la teoría de Marx? ¿Hay contradicción al respecto en la teoría de Marx? Ciertamente, para Marx el hombre es un ser trabajador. Pero la liberación que la etapa comunista de la historia supondrá para el hombre no consiste en la eliminación del trabajo de la vida humana, sino en la eliminación del uso de la fuerza humana como mercancía explotada por una clase dominante. Es decir, consiste en el fin de la alienación, en que el hombre, al ser de nuevo propietario de su fuerza de trabajo y de los productos que produce, deja de ser ajeno a su propia esencia, recupera el trabajo libre que le permite realizarse como hombre.

Marx rechaza la libertad burguesa. Por eso, en una lectura superficial, puede parecer que rechaza la libertad en un sentido total. El error de esta lectura consiste en

---

<sup>77</sup> .- *Ibíd.*, pág. 224.

<sup>78</sup> .- *Ibíd.*, pág. 59.

<sup>79</sup> .- ARENDT, H. (1954), pág. 43.

pensar que la única libertad posible, la libertad por excelencia, es la burguesa, la libertad individual. Dice él textualmente:

“Aspiramos, en efecto, a ver abolidas la personalidad, la independencia y la libertad burguesas”<sup>80</sup>.

Y precisa,

“Por libertad se entiende, dentro del régimen burgués de la producción, el librecambio, la libertad de comprar y vender”.

Para Marx, la reivindicación de la libertad burguesa sólo tiene sentido frente a los abusos de la Edad Media y en la búsqueda de una emancipación frente a ellos. De la misma manera, podríamos pensar que la libertad que él reivindica, la liberación de las cadenas que atan al proletario al despojarlo de su humanidad misma volviéndolo ajeno a los productos de su trabajo, sólo tiene sentido frente a los abusos burgueses de las primeras etapas de la revolución industrial. Sin embargo, tanto la libertad burguesa como la libertad en términos marxistas pueden contribuir, tras el análisis de las nuevas cadenas que nos imponen las sociedades del presente, a formular una nueva idea de libertad (o varias) adecuadas a nuestro tiempo.

## **Epílogo.**

Marx le critica a Proudhon que, en tanto “socialista burgués”, pretenda paliar algunos de los sufrimientos causados por el capitalismo a las clases desfavorecidas en lugar de proponer una teoría del cambio radical que ataje de raíz todas las miserias del capitalismo, modificando el orden de cosas existente. Lo dice bastante claro en el *Manifiesto comunista*:

“Una parte de la burguesía desea mitigar las injusticias sociales, para de este modo garantizar la perduración de la sociedad burguesa”<sup>81</sup>.

Añadiendo,

---

<sup>80</sup> .- MARX, K.-ENGELS, F. (1848), pág. 59.

<sup>81</sup> .- *Ibíd.*, pág. 72.

“Su ideal [el de los burgueses socialistas] es la sociedad existente, depurada de los elementos que la corroen y revolucionan: la burguesía sin el proletariado”<sup>82</sup>.

Si Marx hizo un buen diagnóstico de lo que pensaban los socialistas burgueses de su tiempo, entonces ¿no eran ellos los auténticos profetas? Las categorías marxistas no sirven ya para entender nuestra realidad presente, pero lo más parecido en términos marxistas a lo que somos hoy ¿no es eso, burgueses? ¿No es el ideal de la burguesía el que se ha extendido, y con él, sus valores? Aunque, seguramente, al crecer enormemente el número de propietarios y de “ricos”, ya no puede llamarse “burguesa” a esta clase. En cualquier caso, quien posee algo, quiere conservarlo, y ya no está dispuesto a arriesgarlo todo en la revolución:

“Una segunda modalidad, aunque menos sistemática, bastante más práctica, de socialismo, pretende ahuyentar a la clase obrera de todo movimiento revolucionario haciéndole ver que lo que a ella le interesa no son tales o cuales cambios políticos sino simplemente determinadas mejoras en las condiciones materiales, económicas, de su vida”<sup>83</sup>.

El radicalismo de Marx era un modo, en su momento histórico, de encarar la búsqueda de una igualdad social desde la base. De entre lo mucho que hay sin duda rescatable de su filosofía, nos quedaremos, para concluir, con la idea de que el orden de cosas existente es el resultado de una evolución histórica. No caigamos en el fallo de, como Marx reprochaba a los burgueses, pensar que nuestro modo occidental de entender hechos y valores es el definitivo. Es uno de entre muchos posibles, no es el único. Cabe pensar de otros modos, cabe tratar de vernos a nosotros mismos desde un punto de vista ético y apreciar así los absurdos, los prejuicios y las tradiciones que hemos asumido sin razones. El hombre no podrá liberarse de sus ideologías. Como mucho, puede intentar reconocerlas y reírse de ellas.

#### **ANEXO: La cuestión de la ideología en Hannah Arendt.**

En este breve anexo recogemos una reflexión acerca del análisis que Arendt hace del concepto de ideología al final de su obra *Los orígenes del totalitarismo*. El concepto de ideología de Hannah Arendt recoge el sentido peyorativo que había

---

<sup>82</sup>.- Ibíd.

<sup>83</sup>.- Ibíd. Pág. 73.



adquirido con Napoleón y que había desarrollado Marx del modo ya expuesto. Pero, a la vez, tiene sus particularidades y debe relacionarse, desde su punto de vista, con los conceptos de masa y sistema (donde sistema se hace equivalente a lógica como ausencia de pensamiento). En cualquier caso, el concepto de ideología es un instrumento que le permite a Arendt comprender mejor el ascenso y desarrollo de los totalitarismos.

*Los orígenes del totalitarismo* fue escrito entre 1944 y 1949. Vio la luz pública en 1951 en Nueva York y constituyó el inicio de la consolidación de su autora como especialista en los movimientos totalitarios y la época de posguerra. Consolidación que no estuvo, por otro lado, exenta de polémica.

La obra se divide en tres partes: Antisemitismo, Imperialismo y Totalitarismo. Las dos primeras van encaminadas a la comprensión del tercer fenómeno, el totalitarismo, teniendo en cuenta que para Hannah Arendt comprender no es perdonar, sino explicar y explicarse lo sucedido, asumirlo como vivido o experimentado. ¿Por qué estas tres partes? La justificación es realizada por la autora en la *Introducción*. El antisemitismo habría adquirido relevancia internacional al convertirse en agente catalizador del ascenso del nazismo y del genocidio siguiente<sup>84</sup>. En la parte dedicada al imperialismo, ubica sus orígenes en el colonialismo y en la conversión de la política internacional en un juego de dominó. Señala la idea política central del imperialismo, que es “la expansión como objetivo permanente y supremo”<sup>85</sup> y considera que la necesidad de expansión política de la burguesía para ampliar mercados está detrás de su aparición. A su vez el imperialismo es el precedente inmediato del totalitarismo, necesario pues para explicarlo, si bien “por mucho que seamos capaces de saber del pasado, ello no nos permitirá conocer el futuro”<sup>86</sup>. En los fenómenos del pasado hay elementos de comprensión del presente o de un pasado posterior a esos fenómenos, pero ello no quiere decir que el presente se explique completa y necesariamente por el pasado, ni el futuro por el presente.

---

<sup>84</sup> .- ARENDT, H., pág. 16.

<sup>85</sup> .- *Ibíd.*, pág. 184.

<sup>86</sup> .- *Ibíd.*

La tercera parte de la obra es central en ella. Encara de frente aquello que la autora quiere pensar y comprender y propone la tesis que ha sido más controvertida de esta obra, la idea de que tanto el régimen nazi de Hitler como el régimen comunista de Stalin son movimientos totalitarios con elementos comunes<sup>87</sup>. A la vez que propone esta tesis, advierte también contra la importancia de no abusar del término totalitarismo, restringiendo su aplicación a la “dominación total” como “única forma de gobierno con la que no es posible la coexistencia”<sup>88</sup>. En relación con esta petición de no-abuso del término totalitarismo está la idea de Arendt de que las formas de gobierno que denomina con este nombre son radicalmente nuevas y distintas de cualquier tiranía o dictadura anterior. En esta tercera parte de la obra da, asimismo, algunos rasgos característicos de estos regímenes totalitarios históricos.

A pesar de que Arendt analiza el totalitarismo como un fenómeno (dado en dos países simultáneamente) no lo hace retratando un régimen político en concreto, sino buscando, por decirlo así, sus implicaciones sociales y políticas. Esto es, no hace historia, y creo que tampoco sociología, o no al menos en un sentido ortodoxo. No describe, sino que, basándose, eso sí, en los datos existentes, señala las ideas implicadas en los sucesos, las influencias en la política posterior, los presupuestos existentes tras las acciones que ponen en marcha los acontecimientos. Todo esto es parte de la comprensión. Hace, más bien, fenomenología.

Algo más que es preciso señalar antes de iniciar el análisis del concepto de ideología en Hannah Arendt es que en la parte dedicada al estudio del totalitarismo aparecen algunos conceptos fundamentales de toda su obra. La experiencia de la que parte el pensar de Arendt es la vivencia del totalitarismo. De esta experiencia y del análisis de las condiciones históricas que la rodearon nacieron algunos conceptos fundamentales de su experiencia posterior. Como por ejemplo el concepto de acción (el tercer modo de la praxis humana, después de la labor y el trabajo<sup>89</sup>), concepto que tendría su origen precisamente en la negación que los totalitarismos hacen de ella. Y

---

<sup>87</sup>.- Son movimientos totalitarios “la dictadura del nacionalsocialismo desde 1938” y la del bolchevismo desde 1930.

<sup>88</sup>.- *Ibíd.*, pág. 32.

<sup>89</sup>.- ARENDT, H. (1958).

también el concepto de natalidad como inicio de lo nuevo, creación de lo original y lo distinto, concepto que aparece al final de esta obra para indicar la única posibilidad que le queda al hombre de confiar en sí mismo, la de confiar en su propia capacidad para regenerarse, para volver a empezar.

Sigamos ahora el desarrollo de la argumentación que relaciona el concepto de ideología con los de masa y sistema. Hitler y Stalin necesitan para mantenerse en el poder de la “confianza” de las masas. Estos movimientos totalitarios dependen de la “pura fuerza del número”<sup>90</sup>. Es decir, que “sólo donde existen grandes masas superfluas o donde pueden ser derrochadas sin desastrosos resultados de despoblación es posible una dominación totalitaria.”<sup>91</sup>

Arendt define a la masa como grupo de personas que no comparte ningún interés común ni organización alguna de ningún tipo. Los movimientos totalitarios reclutaron a sus miembros de estos grupos apáticos políticamente, “que jamás se adhieren a un partido y difícilmente acuden a votar”. Define a las masas por su apatía política, por su renuncia a participar en lo político o a su libertad política. Las masas carecen no sólo de intereses comunes, sino también de la conciencia de tener dichos intereses u objetivos comunes. Otra de sus características es su confianza en un sistema coherente, “lo que es al mismo tiempo universal y consecuente en sí mismo”<sup>92</sup>, antes que en los hechos. Al líder de masas se achaca una infalibilidad basada en su interés en que los hechos coincidan con sus predicciones. El líder de masas desprecia los hechos hasta el punto de pretender encajarlos por la fuerza en sus propias profecías.

En este punto podemos conectar el concepto de masa con el de ideología. Las masas “están predispuestas a todas las ideologías porque éstas explican los hechos como simples ejemplos de leyes y eliminan las coincidencias inventando una omnipotencia que lo abarca todo y de la que se cree que se halla en la raíz de cualquier accidente”<sup>93</sup>.

---

<sup>90</sup> .- ARENDT, H. (1951), pág. 389.

<sup>91</sup> .- *Ibíd.*

<sup>92</sup> .- *Ibíd.*, pág. 436.

<sup>93</sup> .- *Ibíd.*, pág. 437.

La consistencia total de un sistema general que hace que todas las piezas encajen (allí donde los componentes de la masa son meras piezas más): eso es lo que las masas asimilan fácilmente. A ello contribuye la atomización de sus individuos, atomización que es buscada por el totalitarismo como anulación de la autonomía personal y fraccionamiento de la sociedad. Dicha consistencia es, para Hannah Arendt, una ideología.

Las masas no reconocen lo fortuito, lo contingente. Tampoco los totalitarismos quieren dejar nada al azar. Sus líderes, infalibles, pretenden controlar los hechos mismos. A las masas ni siquiera les importan los hechos. Se refugian en esas consistencias ideales, ficticias. Por carecer de sentido común, de pensamiento propiamente dicho, las masas exigen una coherencia que, como no puede ser real (la realidad no es absolutamente coherente), sólo puede ser ficticia, construida por los ideólogos de los totalitarismos. El sentido común desapareció de las masas al desaparecer las relaciones comunales, al ser convertidas (o convertirse ellas mismas) en un agregado de átomos inconexos, sin relaciones, sin grupos. Procurando crear o agudizar esta situación, los totalitarismos buscan que el “lugar en el mundo” de cada persona lo dé sólo su pertenencia al Movimiento o Partido único. La política de Stalin busca esta ruptura o fragmentación de la sociedad provocando, por ejemplo, que una mujer, al ser detenido su marido, pida inmediatamente el divorcio para no verse ella también comprometida. Se logra romper así incluso el lazo más privado y personal de los individuos.

La dominación totalitaria convierte a los individuos en guijarros sometidos al movimiento de la Naturaleza o la Historia, utiliza a la ideología para convertirlos en víctimas tanto como para convertirlos en verdugos, aniquilando su iniciativa individual. Una ideología sería la pretensión de hacer un desarrollo deductivo de las ideas, un sistema ordenado, internamente coherente, un intento de hacer ciencia con el objeto de la filosofía, las ideas, algo imposible y peligroso. Arendt toma así el concepto de ideología en sentido etimológico, de un modo similar a como lo había acuñado Destutt De Tracy (recordemos que él lo definió como “ciencia de las ideas”):

“Una ideología es lo que su nombre indica: la lógica de una idea. [...] La ideología trata del curso de los acontecimientos como si siguieran la misma “ley” que la exposición lógica de su “idea”<sup>94</sup>

Una ideología hace a los acontecimientos encajar por la fuerza en su lógica interna. Nada procedente de la experiencia, nada nuevo puede cambiar esa lógica. Pero el pensar humano no procede lógicamente. No va siguiendo un desarrollo deductivo a partir de una premisa, sino que varía, crece y cambia en un mar de dudas. Hay una libertad inherente al proceso de pensar, libertad que la lógica (entendida en este sentido) resta al pensamiento cuando éste se somete a ella. La libertad de pensar consiste en la posibilidad de agregar siempre algo nuevo o de poner todo lo pensado hasta el momento patas arriba. Pensar es, para Hannah Arendt como para Aristóteles<sup>95</sup> (y más claramente para Platón), primero, dialogar con “uno mismo”. Hacerlo sin barandilla, sin soporte. Lo dañino inherente a las ideologías es “la fuerza coactiva de la lógica”, “la tiranía de la lógica”. Los totalitarismos sacrifican la libertad individual del hombre a una promesa de libertad última para el pueblo o la historia.

Todas las ideologías contienen elementos totalitarios, si bien no todas son totalitarismos. Sólo el terror total puede mantener a las masas de hombres aislados incapaces para el pensamiento. Hannah Arendt hace hincapié en la necesidad de ese aislamiento, al que los sistemas totalitarios se aplicaron con fruición. Las ideologías

“...tienen tendencia a explicar no lo que es, sino lo que ha llegado a ser, lo que ha nacido y ha pasado.”<sup>96</sup>

Esto, además de oponer la ideología al existencialismo, que se basa no en el ser en movimiento sino en el existente concreto, apunta al movimiento o desarrollo lógico contemplado en las ideologías como motor de su desenvolvimiento. El sistema

---

<sup>94</sup> .- Ibíd., pág. 569.

<sup>95</sup> .- Aristóteles señala (*Ética a Nicómaco*, 1166a), al mantener que el hombre virtuoso desea su propio bien (que no es otro que conservar su ser presente), que ese ser presente es el pensar. Para pensar se requiere estar a solas y que uno sea amigo de sí mismo. En este pasaje Aristóteles apunta al concepto de pensamiento como diálogo interior, aunque no lo formula expresamente. Arendt cita este mismo pasaje en *La vida del espíritu*, señalando que “Aristóteles, al hablar de la amistad, observó que “el amigo es otro yo”. La experiencia que sirve de guía en estos temas es, evidentemente, la amistad y no la experiencia del yo; primero hablo con otros antes de hablar conmigo mismo, analizo el objeto del diálogo común y después descubro que puedo mantener un diálogo, no sólo con los otros, sino también conmigo mismo.” (ARENDR, H. (1978), pág. 211)

bolchevique desde 1930 habría impuesto la lógica de las “leyes de la historia”. El sistema nazi, la de la naturaleza. Ambas son entendidas como “movimientos en sí mismos”. En el trasfondo de estas interpretaciones estarían Marx y Darwin<sup>97</sup>. Estas leyes del movimiento se realizan a través del terror y su objetivo es que ninguna acción imprevista modifique el rumbo prefijado por ellas.

Sin embargo, cada acción es imprevisible para el mismo sujeto que la pone en marcha, y mucho más para quienes actúan a su alrededor. Por eso no se puede diseñar una historia que siga unas leyes generales preestablecidas, porque la trama de acciones humanas hacen a la historia completamente contingente. La historia no tiene un fin, un telos, precisamente por eso.

Arendt señala tres características de las ideologías:

- La orientación hacia la historia. O el intento de explicar el acontecer total de los hechos, de lo ocurrido, lo que ocurre y lo que ocurrirá.
- La independencia de la experiencia, a pesar de su apariencia de “cientificidad”. La llamada a lo oculto (las leyes ocultas, el movimiento oculto de la historia o de la naturaleza).
- Un método que revela una consistencia inexistente en la realidad, basado en la dialéctica o en la deducción.

Las ideologías, en conclusión, aniquilan la libertad del hombre, su ser más íntimo, el ser comienzo. En esa capacidad humana de comenzar radica la única esperanza para la humanidad, en su ser distinto y único y su capacidad para iniciar cosas distintas y únicas, nunca vistas, horribles o geniales.

---

<sup>96</sup>.- *Ibíd.*, pág. 570.

<sup>97</sup>.- *Ibíd.*, págs. 562-563.