

## LA IDEOLOGÍA EN MARX Y EL MARXISMO: UN ANÁLISIS SOBRE LA SUBJETIVIDAD Y LA RESISTENCIA

### Ideology in Marx and Marxism: An Analysis on Subjectivity and Resistance

**Dexter Martín Marbán**

Universidad Autónoma del Estado de Morelos  
[dexterg.martin@hotmail.com](mailto:dexterg.martin@hotmail.com)

#### Resumen

El presente artículo tiene la intención de abordar las concepciones sobre el sujeto a partir de los trabajos teóricos de Marx con respecto a la ideología. En general, existen dos lecturas enfrentadas: por un lado, el efecto de la ideología tiene como corolario a un sujeto *sujetado* irremediamente por la ideología, en donde su capacidad de agencia y de resistencia se encuentra supeditada por la superestructura determinante; por el otro, la ideología se presenta como un espacio de combate que se libra a partir de la actividad del sujeto en su empeño por desubjetivarse de aquello que produce su subjetividad.

**Palabras clave:** Marx, marxismo, ideología, subjetividad, resistencia.

#### Abstract

This article intends to address the conceptions of the subject based on Marx's theoretical works regarding ideology. In general, there are two conflicting interpretations: on the one hand, the effect of ideology is a subject irremediably dominated by ideology, where its capacity for agency and resistance is determined by the superstructure; on the other, the ideology is presented as a battlefield that is waged from the *activity* of the subject in his effort to de-subjectivize himself from what produces his subjectivity.

**Keywords:** Marx, Marxism, ideology, subjectivity, resistance.

## INTRODUCCIÓN

Una de las teorías más discutidas en la tradición marxista es la relativa a la cuestión del materialismo histórico. Es en la *Contribución a la crítica de la economía política*, de Marx, publicada por vez primera en 1859, donde encontramos algunos de los compases iniciales sobre la materia. En esta obra, Marx acentúa la preeminencia de la producción, en especial las relaciones sociales de producción, en una perspectiva fundamentalmente histórica. El materialismo histórico divide la totalidad social en dos grupos fundamentales: la estructura económica (o infraestructura) y la superestructura (o ideología). La estructura es la base material de la sociedad, determinada por la economía de un momento histórico, o sea el modo de organizar los bienes producidos. La componen los medios de producción (medios técnicos, recursos naturales) y la fuerza de trabajo (trabajadores). Juntos constituyen las fuerzas productivas de la sociedad, que estarán controladas por las relaciones sociales de producción, es decir, por los vínculos que se establecen entre los miembros de la sociedad a partir de su relación con las fuerzas productivas, o sea a partir de la clase social a la que pertenecen los individuos. Las relaciones sociales de producción se basan en las relaciones jurídicas de propiedad: en las sociedades donde existe la propiedad privada, el reparto del trabajo y de la riqueza no coincide en las mismas personas: unos tienen la propiedad de los medios de producción, y otros sólo tienen su fuerza de trabajo. De ahí la existencia de las clases sociales. De las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción depende la superestructura, es decir, el conjunto de elementos ideológicos que reproducen el orden económico dominante: las formas jurídicas y políticas reunidas en el Estado, las formas artísticas, filosóficas y religiosas de un momento histórico concreto. En palabras de Marx:

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de

producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el proceso social político e intelectual de la vida en general. (Marx, 2008, p. 4)

Esto se resume en la multicitada frase de Marx (2008): “No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia” (p. 5). La tesis básica del materialismo histórico es que la ideología, es decir, el conjunto de ideas, costumbres, la conciencia, el conjunto normativo que caracterizan a un individuo, depende de la base económica, de la estructura del edificio que se completa con esta superestructura.

Ahora bien, la ideología no tiene una historia propia, independiente, sino que existe en función de la base económica, esto es, en última instancia, de los intereses de las clases dominantes que la han producido y reproducido. La historia de la conciencia y de las ideas, es más bien la historia de las estructuras económicas. Esta es una tesis fundamental para el marxismo. “Cuanto más lejos nos remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo [...] como dependiente y formando parte de un todo mayor” (Marx, 1989, p. 34). Este “todo mayor” es el estadio determinado de la producción material de una sociedad, la estructura económica. La conciencia y las ideas cambian conforme cambia la estructura, son *efectos* de esas estructuras. Estas ideas son la ideología de determinado momento histórico: la justificación del orden social. Es el discurso que la clase opresora impone a la clase oprimida con el fin de justificar la opresión.

El materialismo histórico tiene importantes consecuencias: la ideología como sistema de representación<sup>1</sup> *produce* al sujeto y determina su subje-

---

1 Para los fines de este trabajo se entiende un sistema de representación como aquella serie de mecanismos, funciones, procesos que intervienen en la formación de un sujeto y las subjetividades que garantizan el funcionamiento de distintos órdenes y poderes. En suma, los sistemas de representación agrupan una serie de perspectivas que versan sobre la manera en que el poder o diversos poderes producen subjetividades. La característica sistemática de estas mediaciones pasa por la concepción de que son un conjunto ordenado de normas y procedimientos que regulan el funcionamiento de un grupo o una colectividad.

tividad. La comprensión de este sujeto depende de la comprensión de la estructura y los cambios económicos que se encuentran en su base. Por otro lado, transmite la idea de un determinismo sumamente rígido que depende de factores externos. Parece que la *independencia* del comportamiento humano, de una *agencia* del sujeto no es posible sin que se modifiquen de antemano las condiciones materiales específicas en las cuales está inmerso tal sujeto. Para que estas condiciones sociales se modifiquen y, a su vez, transformen las subjetividades, hace falta una revolución social en la cual “las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes” (Marx, 2008, p. 5). Esto significa que cuando cambia la estructura económica, cambia el edificio ideológico de la sociedad (las relaciones sociales, el poder, las instituciones, los códigos normativos, etc.).

Para ilustrar este punto, sirve un ejemplo muy concreto. Hace unas décadas las avanzadas fuerzas productivas materiales desarrollaron la tecnología del ordenador y el internet con el fin de agilizar la compra y venta de mercancías. El dinero electrónico era ya una realidad, y comenzó a ser necesario acelerar el consumo tras la creciente capacidad de producción de todo tipo de bienes. La masificación y perfeccionamiento de la interconexión de ordenadores dio pie al comercio electrónico, que hoy es una de las formas de comercio más lucrativas. El capitalismo financiero mundial no se entiende sin este desarrollo tecnológico. Esta tecnología produjo, a su vez, una serie de contradicciones relativas, en principio, a las formas jurídicas de la propiedad intelectual y los derechos de autor. Estas leyes, por ejemplo, garantizaban las relaciones de producción entre las corporaciones de la industria cultural y los creadores de bienes culturales, por un lado, y la circulación de mercancías a las que se accedía por medio de mercados regulados, por el otro. Sin embargo, esta tecnología hizo posible superar esta mediación por los dos lados: los creadores podían prescindir de la mediación de la industria cultural (de la explotación de su fuerza de trabajo y del plusvalor que generaban) y los compradores podían prescindir del mercado para acceder a esos bienes a través de la descarga masiva de contenidos culturales, o sea, de la piratería a gran escala. Para consumir ciertos contenidos musicales o cinematográficos, por

ejemplo, ya no se tiene que comprar el cedé o ir al cine. Basta con tener acceso a internet. Las fuerzas productivas materiales se desarrollaron a tal grado que modificaron las relaciones sociales de producción y trastocaron una serie de formas jurídicas pertenecientes a una época histórica anterior.

Estas formas jurídicas forman parte de la superestructura determinada por la estructura económica. Lo que se muestra en Marx es que la estructura avanza mucho más rápido que la superestructura. En el ejemplo que describí, el capitalismo desarrolló una tecnología que trastocó unas formas jurídicas que tenían *sentido* en un momento histórico que ha sido *superado* por la estructura económica. Para entenderlo mejor, habrá que decir que toda forma jurídica tiene un componente ideológico. Por ejemplo, usted que está leyendo esto puede sentir que está haciendo algo “malo”, puede sentir culpa (cometiendo un delito, faltando a la moral, etc.) si roba una mercancía del supermercado, pero hoy seguramente no siente lo mismo si *roba* la serie completa de *Game of Thrones* a HBO descargándola o accediendo a ella por medio de *streaming* en alguna página web pirata. Si se fijó bien, inclusive sentí la necesidad de diferenciar el uso de la palabra “robar” en el caso del supermercado y en el caso de la descarga (en cursivas). Para Marx, no es que sea ontológicamente distinto el robo. Desde el punto de vista de lo jurídico, en ambos casos se trata de un robo. La cuestión es que se *siente* distinto por los cambios en la estructura económica que se proyectan en el terreno ideológico. Si interpretamos esto desde la clave de los sistemas de representación, esto quiere decir que las subjetividades (esta forma de *sentir*) son *efectos* del movimiento de las estructuras económicas que toman forma en la vida cotidiana a través de la ideología que produce, y no una cuestión que gira en torno a una moral voluntarista.

## LA IDEOLOGÍA COMO DOMINACIÓN: ALTHUSSER

Althusser, renombrado marxista del siglo XX, ampliará este acercamiento de Marx con respecto a las relaciones de producción y la ideología en su afamado texto, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, publicado en 1970. El punto de partida de Althusser es una reflexión acerca del concepto de

*reproducción* de Marx, no sólo en tanto el tiempo de trabajo necesario para la reproducción y conservación de la fuerza de trabajo, o sea del trabajo necesario “para la producción de los medios de subsistencia [...] necesarios para la conservación del poseedor de aquella” (Marx, 2010, p. 207). El interés de Althusser (1974) se concentra, más bien, en “la reproducción del sometimiento a las reglas del orden establecido, es decir, una reproducción de la sumisión a la ideología dominante” (p. 17). Para el marxista francés, la reproducción de la fuerza de trabajo exige la reproducción de los valores dominantes para asegurar la dominación. Sólo mediante la reproducción ideológica, o sea la asimilación de la ideología, la reproducción de la fuerza de trabajo puede llevarse a buen puerto. Según esta perspectiva, el obrero debe, de alguna manera, creer en el orden dominante para *reproducirlo* materialmente.

Althusser explica la función de la ideología en tanto sistema de representación por medio de un análisis sobre la disciplina escolar:

Se aprenden en la escuela las “reglas” del buen comportamiento [...]: reglas de moral, reglas de conciencia cívica y profesional, lo que quiere decir [...] reglas de respeto de la división social-técnica del trabajo y en definitiva reglas del orden establecido por la dominación de clases. (Althusser, 1974, p. 17)

Esta dominación de clases, por lo tanto, se sirve de la ideología para engendrar un sujeto que *cree* en el orden dominante. La Escuela (entre otras instituciones)<sup>2</sup> no sólo enseña ciertas habilidades que en la práctica se convierten en fuerza de trabajo explotada, también sirve para reproducir los comportamientos esperados que aseguren la reproducción del orden. En este sentido, la Escuela *fabrica* estas habilidades en tanto las “calificaciones” necesarias para mantener la división social del trabajo, es decir, los antagonismos de clase, en donde por un lado

2 “El Ejército y la Policía funcionan también en modo ideológico [...] por medio de los ‘valores’ que proponen al público” (Althusser, 1974, p. 32).

están los explotados y por el otro los explotadores<sup>3</sup>. Asimismo, la Escuela reproduce el sometimiento a la ideología dominante por medio de la instrucción cívica y moral, lo cual, en última instancia, permite que la reproducción de la fuerza de trabajo y los antagonismos de clase se *normalicen* y se conciban como el orden *natural* de las cosas. Además de la Escuela, este último efecto es logrado por lo que Althusser denomina “el aparato de información”, que atiborra “por medio de la prensa, la radio, la televisión, a todos los ‘ciudadanos’ de dosis cotidianas de nacionalismo, chauvinismo, liberalismo, moralismo, etc.” (Althusser, 1974, p. 42). La ideología, entonces, se puede concebir como un entramado de ideas que, como sistemas de representación, dominan y determinan el comportamiento del sujeto y de una colectividad.

La ideología funciona como sistema de representación en tanto que “*es a partir de la reproducción*<sup>4</sup> como es posible y necesario pensar lo que caracteriza lo esencial de la existencia y de la naturaleza de la superestructura” (Althusser, 1974, p. 21). Esta reproducción ideológica parte de una concepción jerárquica y claramente vertical: *arriba* se encuentra la hegemonía de las clases dominantes que mantienen el poder del Estado y de los aparatos institucionales, y *debajo* se encuentran los sujetos explotados que, además de ser explotados materialmente, son condicionados ideológicamente para *soportar* la explotación. La ideología es una representación *ideal* (o sea ilusoria) de las relaciones entre los individuos y sus condiciones materiales de existencia. Lo *ilusorio* de estas relaciones estriba en que constituyen una *ilusión* a partir de la alusión a la realidad: la dominación de una clase sobre otra. Esta dominación no puede reproducirse sino a condición de *ocultar* los procesos de explotación. Este acto de *ocultamiento*

3 En *La ideología alemana*, Marx y Engels definen la división del trabajo como sigue: “la formación de diversos sectores entre los individuos que cooperan en determinados trabajos. La posición que ocupan entre sí estos diferentes sectores se halla condicionada por el modo de explotar el trabajo agrícola, industrial y comercial” (p. 17). En la fase actual del capitalismo, la división del trabajo está marcada por el antagonismo de clase y la propiedad privada de los medios de producción. La burguesía, o sea la clase dominante, es la clase dueña de estos medios, y el proletariado es la clase encargada de trabajarlos. Esta fase está marcada por la explotación de una clase sobre la otra. Además, para Marx cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí. La ideología sería entonces la forma en que una clase dominante garantiza el orden social que reproduce su dominio.

4 Cursivas en el original.

es el objetivo fundamental de la ideología entendida como sistema de representación: “no son las condiciones de existencia reales, su mundo real, lo que los ‘hombres’ se representan en la ideología, sino ante todo lo que se les representa es su relación con estas condiciones de existencia” (Althusser, 1974, p. 54). En esto radica la concepción de la ideología como *ilusión*. Es una representación *deformada* de la realidad que produce lo que Marx denominaba una “falsa conciencia” por medio de la cual los explotados no alcanzan a *ver* la explotación en las relaciones sociales de producción y lo que se deriva de ellas. Esto es, a grandes rasgos, lo que se entiende en la terminología marxista como “alienación” o “enajenación”.

Todo sujeto dotado de una conciencia a partir de la ideología dominante, que *crea* en estas ideas, las reproduce en su “obrar”, en los actos de su práctica material, en sus ideas morales en tanto sujeto “libre”. Si no lo hace, se encuentra fuera de lo que “debería ser”; es una anomalía, una falla del sistema de representación que debe corregirse o excluirse. Bajo este esquema, el sujeto *alienado* es el sujeto *normalizado*, y el sujeto *no alienado* es el sujeto *enfermo*: algo le falta, sufre una alteración con respecto al funcionamiento *normal* de un organismo, está perturbado o dañado.

De esta manera, podemos decir con Althusser (1974) que el sujeto *sujetado*, subjetivado, es “la categoría constitutiva de toda ideología” (p. 62) en cuanto que toda ideología tiene por función la de constituir individuos concretos en sujetos. La ideología, como un sistema de representación, constituye a la subjetividad cuando “interpela” a los individuos. Althusser recurre a esta palabra para decir que la ideología es una operación que hace de un individuo un sujeto para insertarlo en los rituales y prácticas gobernadas por los aparatos ideológicos. Lo “interpela” en tanto el efecto que produce en su comportamiento. Para explicar esto, primero tenemos que entender a la ideología como un proceso que *oculta* las relaciones de explotación. Para *ocultar* estas condiciones materiales, reproduce la idea de que los valores que enarbola son *reales*, permanentes, ahistóricos, en otras palabras, la idea de que este mundo es el mejor de los mundos posibles. Para lograr esto, la ideología introduce la denegación de su existencia: ninguna ideología dice “yo soy ideológica”. Aunque esto suene a



un juego de palabras, es de suma importancia: la *no ideología* es el núcleo ideológico de la ideología. Esto tiene como consecuencia la *ilusión* de la libertad del sujeto. Si se *cree* en la ideología, se *crea* en su *inexistencia*, por lo tanto, mis actos, mis ideas, mis prácticas son absolutamente *libres*. La “interpelación” que la ideología opera en los individuos concretos para transformarlos en sujetos, entonces, es experimentada como la *libertad* de una decisión personal. La conclusión de Althusser al respecto es la siguiente:

El individuo es interpelado como sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto,<sup>5</sup> por lo tanto para que acepte (libremente) su sometimiento, por lo tanto para que ‘realice solo’ los gestos y actos de su sometimiento. No hay sujetos sino por su sometimiento y para su sometimiento. Por eso ‘marchan solos’ (Althusser, 1974, p. 74).

Aquí el sujeto explotado es un sujeto *sujetado*, visiblemente *pasivo*. Althusser elabora todo este esquema con base en una rígida lectura de Marx con respecto a la ideología, la cual *normaliza* la división social del trabajo, en la que “cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse” (Marx y Engels, 2014a, p. 27). El poder social es, por tanto, un poder ajeno, situado al margen de los sujetos: “no saben de dónde procede ni a dónde se dirige” (p. 28).

En este análisis, la postura de Marx percibe, sin disimulos, a un sujeto completamente subjetivado, de tal manera que prácticamente no tiene capacidad de *agencia* alguna: “sólo se trata de *personas* en la medida en que son la *personificación de categorías económicas, portadores de determinadas relaciones e intereses de clase*”<sup>6</sup> (Marx, 1989, p. 72). Estas categorías son a tal grado determinantes del sujeto, que “él sigue siendo socialmente una criatura” (p. 73).

5 Althusser (1974) entiende al *Sujeto*, distinto de los *sujetos*, como un Sujeto Absoluto que ocupa el “lugar único del Centro, e interpela a su alrededor a la infinidad de individuos como sujetos” (p. 72). Este juego se caracteriza por un desdoblamiento del Sujeto (que podemos entender como la ideología dominante) en sujetos, y cuya relación está marcada por el sometimiento de aquél sobre éstos. Es el Sujeto el lugar en el que el sujeto contempla su propia existencia.

6 Cursivas en el original.

En este estadio, el sujeto sólo se hace *activo* a condición de “librar una lucha de clases” (Althusser, 1974, p. 34), o sea cuando, en el proceso de la explotación del trabajo y el condicionamiento ideológico, las clases explotadas se hacen *conscientes* del antagonismo de clases. Althusser no profundiza en esta aseveración. ¿Cómo llega esta *conciencia*? ¿De dónde surge el *deseo* de alcanzar la libertad en el sentido de superar las condiciones de explotación? La única pista que nos brinda es la siguiente:

La clase en el poder no dicta tan fácilmente la ley en los aparatos ideológicos del Estado [...] porque la resistencia de las clases explotadas puede encontrar el medio y la ocasión para expresarse allí, sea utilizando las contradicciones que existen, sea conquistando allí por medio de la lucha posiciones de combate. (Althusser, 1974, p. 34)

## EL SUJETO REVOLUCIONARIO DE MARX

Sin embargo, la pregunta sigue en el aire: ¿cómo aparece esta resistencia? ¿Cómo llega el sujeto a desear su *desubjetivación*? Marx ofrece, a lo largo de su amplia obra, algunas respuestas. Para intentar desarrollarlas, regresemos a la cuestión de las relaciones entre la infraestructura y la superestructura. Con el ejemplo del apareamiento y masificación del uso de internet, intenté explicar esta relación. Para Marx, la superestructura (la ideología y los aparatos ideológicos del Estado) depende de los movimientos de la estructura económica. Esta estructura progresa más rápido que la ideología que la sostiene. Como se lee más arriba, esto tiene de raíz la constante necesidad de ampliación y conquista de mercados, la búsqueda de mayores rendimientos económicos, el perfeccionamiento de los procesos de producción, etc. Podemos interpretar a partir de esto que la estructura y superestructura no siempre se encuentran en armonía. Éstas son las contradicciones existentes que Althusser no alcanza a explicar en el texto que he citado. Que la estructura avance más rápido que la superestructura tiene varios ángulos de análisis. El capitalismo, en búsqueda de mayores ganancias, de nuevos mercados, producción cada vez más acelerada y perfeccionada, hace avanzar intensamente a las fuerzas materiales de producción y deja rezagado al edificio de la su-

perestructura. De ahí que Marx consideraba que no sólo se podía esperar que las condiciones fundamentales de la producción capitalista derivaran en una explotación cada vez más aguda, sino también el surgimiento de las condiciones que hacen posible su propia abolición. Por lo tanto, la revolución social, el apareamiento de un *sujeto revolucionario*, no depende de un asunto de voluntarismo, depende, más bien, de la aparición de las condiciones materiales desarrolladas por las fuerzas productivas que, a su vez, harán aparecer las contradicciones de las relaciones sociales de producción y la ideología. Al respecto Marx afirma que

una formación social jamás parece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente, y jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de las mismas no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad. (Marx, 2008, p. 5) .

Por ello, la aparición efectiva de un *sujeto revolucionario* no pasa por una voluntad individual: éste es efecto de ciertas contradicciones insuperables en la estructura, y aparece en periodos históricos que atraviesan agudas crisis políticas y materiales.

Aquí una acotación. Denominar “sujeto revolucionario”, en este planteamiento, discurre en una contradicción teórica y en una serie de preguntas que son difíciles de resolver. Según el desarrollo que he propuesto sobre los sistemas de representación, el sujeto es siempre un sujeto *sujeto*, ya sea desde el punto de vista de los dispositivos y sus discursos, por medio de ciertas narrativas y códigos, ya sea a través de procesos ideológicos. Sin embargo, vale decir que el *sujeto revolucionario* en Marx, y para ser justos con el filósofo alemán, es un sujeto que *desea* dejar de estar *sujeto* a las relaciones sociales de producción, a la explotación, a la ideología dominante: “los proletarios, para hacerse valer personalmente, necesitan acabar con su *propia condición de existencia*<sup>7</sup> anterior” (Marx y Engels, 2014a, p. 68). En esto radica su aspecto revolucionario, no sólo con respec-

7 El subrayado es mío.

to a la perspectiva de un mundo nuevo, sino en tanto un sujeto que desea *dejar de ser* tal sujeto. Sin embargo, este *deseo*, como se infiere del análisis de Marx, no aparece desde la profundidad de un yo que por voluntad propia decide dejar de ser lo que es. Esto inevitablemente nos remitiría a una libertad de pensamiento determinada por un aspecto metafísico de la voluntad, a un sujeto separado de las estructuras que lo constituyen, a una conciencia *libre* del entramado social en la que se desarrolla. En el materialismo de Marx, este deseo sólo es posible, y potencialmente realizable, si se enmarca en ciertas condiciones sociales históricas, ya que también la propia conciencia “es ya de antemano un producto social” (Marx y Engels, 2014a, p.25). El sujeto sólo puede decir “no quiero *ser* ese sujeto” en momentos de crisis entre la estructura y superestructura, o sea en los momentos en que la armonía entre ambas se ve impugnada por las contradicciones entre las relaciones sociales de producción y las fuerzas productivas.

No existe en Marx una fórmula al respecto. ¿Cómo saber cuándo es el momento de la revolución? La cual, dicho sea de paso, es en Marx del ámbito de la totalidad de lo social. ¿Cuándo es que el sujeto está en posición de abandonar *potencialmente* la subjetividad que lo constituye? Éste ha sido un problema de largo alcance para la tradición marxista, tanto en su rostro teórico como en el práctico. Aunque no exista en Marx una fórmula, sí hay una serie de aspectos que vale la pena mencionar aquí. Cuando las contradicciones se intensifican, el sujeto, en este caso el proletario, está en posición de tomar posición, o sea de tornarse *consciente* de las condiciones de explotación en las que ha estado sometido. El sujeto, en esta fase, abandona su *alienación*, pero a condición de abandonarla junto con el resto del proletariado. Se hace *consciente* de su posición en tanto “conciencia de clase”, o sea en tanto un sujeto que comparte con otros el condicionamiento de su existencia, intereses comunes, vidas paralelas entre la masa de trabajadores. Marx lo explica como sigue:

La dominación del capital ha creado a esta masa una situación común, intereses comunes. Así, pues, esta masa es ya una clase con respecto al capital, pero aún no es una clase para sí. Los intereses que defiende se

convierten en intereses de clase. Pero la lucha de clase contra clase es una lucha política (Marx, 1987, p. 120).

Cuando la clase explotada se transforma en una “clase para sí”, en una “conciencia de clase”, ha iniciado una época de revolución social. Esta “conciencia de clase”, como vemos, no se desarrolla sino a condición de las contradicciones materiales y sociales. “Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción” (Marx y Engels, 2014a, p. 16), y el momento en el que los individuos quieren *dejar de ser*, también depende de estas condiciones.

De manera paralela, Marx y Engels (2014a) afirman que la “enajenación” sólo puede acabarse a condición de que el poder se convierta en un poder ‘insoportable’, es decir, “en un poder contra el que hay que sublevarse” (p. 28). Este “poder insoportable” engendraría a una masa de individuos absolutamente desposeídos que se enfrentan a la contradicción entre su paupérrima condición material en un mundo existente de riquezas producidas por un desarrollo considerable de las fuerzas productivas. Es en este escenario, y gracias a él, que el desposeído “toma conciencia” de su situación. Mira de frente y en carne propia lo que antes no podía *ver*. Marx y Engels sostienen que este desarrollo de las fuerzas productivas tiende hacia un desarrollo universal que “lleva consigo un intercambio *universal* de los hombres, en virtud de lo cual [...] el fenómeno de la masa ‘desposeída’ se produce simultáneamente en todos los pueblos” (Marx y Engels, 2014a, p. 29). En términos más actuales, podemos entender esto como la globalización de los mercados, la instauración *universal* del capitalismo y la internacionalización de la propiedad privada de los medios de producción. Esto “instituye a individuos *histórico-universales*<sup>8</sup>, empíricamente mundiales, en vez de individuos locales” (Marx y Engels, 2014a, p. 29). De ahí que la “conciencia de clase” sólo tiene un efecto revolucionario como existencia histórico-universal ante la realidad de un *mercado mundial*. Esto se resume en que “la gran industria crea por doquier, en general, las mismas relaciones entre las clases de la sociedad, destruyendo con ello el carácter propio y peculiar de las distintas nacionalidades”

8 Subrayado en el original.

(Marx y Engels, 2014a, p. 52). El punto al que quieren llegar Marx y Engels es que al *universalizarse* la industria del capitalismo, se *universaliza* la explotación de una clase sobre otra y se forma, por lo tanto, una clase “histórica-universal”.

Estos individuos, sin embargo, siguen dependiendo de las condiciones materiales de las fuerzas productivas. Según esta concepción, la sociedad en su conjunto no cambia por las ideas *revolucionarias* de algún pensador, activista o luchador social. Asimismo, las resistencias de un puñado de individuos no generan, por el acto en sí mismo, las condiciones sociales necesarias para una potencial revolución pensada en los términos del marxismo, o sea una revolución social que haga cimbrar las estructuras económicas en sus bases. Esto sólo es posible si se transforman las condiciones de producción material, y esta condición, desoladora en sí misma, depende y ha dependido, según Marx, de la propia realidad material de determinadas épocas históricas. Según el materialismo histórico de Marx, en la medida en que se van desarrollando los medios de producción al correr de la historia, se van estableciendo estructuras económicas que difieren de las anteriores. Esto produce una serie de contradicciones en la sociedad. Las relaciones de producción pierden vigencia ante los nuevos modos de producción: se vuelve necesario establecer nuevas formas de relación social. Sólo aquí aparece este sujeto que lucha por su *desubjetivación* y que, en una etapa de revolución social, lucha, a su vez, por la abolición de la propiedad privada de los medios de producción. Sólo así “se disuelve ese poder tan misterioso” (Marx y Engels, 2014a, p. 30). Ese poder *extraño* que es la ideología “se esfuma [...] tan pronto como la dominación de clases en general deja de ser la forma de organización de la sociedad” (Marx y Engels, 2014a, p. 41).

Queda, sin embargo, una cuestión por resolver. ¿Cómo es que el materialismo histórico sí alcanza a *ver* los efectos de la ideología y la clase oprimida no? ¿Cómo es que la alienación sólo atañe a la clase trabajadora y no a Marx o a Althusser? Marx y Engels (2014a) sugieren que la división social del trabajo, en la etapa del capitalismo, “sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico

y el intelectual” (p. 26). Desde ese instante, el trabajo intelectual puede ya imaginarse realmente “que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo sin representar algo real” (Marx y Engels, 2014a, p. 26). El subrayado es la clave: el trabajo intelectual puede acceder a las grietas de la ideología por medio de la imaginación. Está en condiciones de emanciparse del mundo por medio del propio devenir de ese trabajo, sin estar determinado por las relaciones materiales existentes, que siguen ahí a pesar de su emancipación intelectual. El trabajo físico, bajo las condiciones extenuantes a las que se ve expuesto, no tiene tiempo ni energías para otra cosa. Para lograr algo parecido a esta *consciencia* necesitan darse las condiciones materiales adecuadas. No accede a este *saber* por medio del trabajo intelectual, sino por medio del contacto directo con la explotación y la relación que establece con otros miembros de su clase. A pesar de no contar con la *consciencia* del trabajador intelectual, del materialista histórico, el obrero tiene la amplia preeminencia en la lucha de clases por el contacto directo y brutal con la explotación. De ahí que Marx y Engels (2014b) afirmen en el *Manifiesto* que la clase obrera, cuando se vuelve *consciente* de su condición, tiene “sobre el resto del proletariado la ventaja de su clara visión de las condiciones de marcha y de los resultados del movimiento proletario” (80). Aunque la lucha obrera no se basa en los principios intelectuales de tal o cual pensador, aunque su *consciencia* difiere de la *cientificidad* del materialista histórico, el obrero es la expresión más patente de las condiciones reales de explotación.

Hasta aquí se asoman un par de conclusiones abreviadas: la estructura ideológica, como sistema de representación de un orden dominante, dispone de un discurso justificador y legitimador de tal orden. Este discurso se expresa en la formación de la conciencia a partir de una subjetivación a fin de garantizar el *statu quo*. El sujeto oprimido asume estas formas de *consciencia* a través de la ideología que se le impone por medio de la moral, la filosofía, el arte, la religión, etc. La subjetivación está determinada a través de una forma de mirar el mundo en la que el orden está *naturalizado*. Se espera de este sujeto un comportamiento que corresponda con el establecimiento de las relaciones sociales de producción, o sea que ocupe

el lugar que le corresponde sin contratiempos, y que asuma tal realidad hasta el punto en que la asuma como *propia*.

Esto se explica en el planteamiento teórico de Marx de la siguiente manera: el proletariado se desarrolla en la misma proporción en que se desarrolla la burguesía. El sujeto proletario no vive sino a condición de vender su fuerza de trabajo a la burguesía, a los dueños de los medios de producción: depende de la clase dominante. “Son una mercancía como cualquier otro artículo de comercio” (Marx y Engels, 2014b, p. 75); es esa la condición de su vida que *naturaliza* la ideología. El sujeto proletario no tiene un carácter propio, “se convierte en un simple apéndice de la máquina” (p.75), esto es, sólo existe como instrumento de trabajo. La jerarquización es evidente. Marx y Engels afirma en el *Manifiesto* que el obrero es como un soldado raso de la industria, prácticamente un esclavo al servicio de la clase burguesa, del Estado, de la máquina, del capataz, del patrón de la fábrica, y siempre se encuentra bajo vigilancia “de toda una jerarquía de oficiales y suboficiales” (p. 75). La superestructura aquí hace funcionar este aparato, esta categorización<sup>9</sup> y jerarquización. El sujeto está *sujetado* por su lugar en las relaciones de producción, y la ideología tiene la tarea de que el sujeto acabe por *sujetarse a sí mismo*.

Por otra parte, el *sujeto revolucionario*, o sea el sujeto en posición de negar su condición subjetiva en tanto portador de las condiciones de clase, es producto de una falla del sistema de representación ideológico del orden dominante. Las condiciones materiales, impulsadas por las fuerzas productivas, entran en contradicción con las relaciones sociales antagónicas establecidas y las determinaciones ideológicas se difuminan. A pesar de la rigidez de Marx con respecto al juego entre las condiciones económicas y la ideología, el alemán abre la puerta, mediante una serie de procesos que ya he mencionado, a un sujeto que se *activa* con arreglo a *negar* su sujeción. Por medio de la lucha de clases el proletariado *encarna* las contradicciones materiales, *encarna* esta fractura, y es “la única que

9 En el contexto de la formación del sujeto, Marx (1989) define el término “categoría” como sigue: “las categorías expresan [...] formas de ser, determinaciones de existencia, a menudo simples aspectos, de esta sociedad determinada, de este sujeto” (p. 56). Vale decir que Althusser utiliza este término en el mismo sentido que Marx.



puede abolir la división misma de clases para emanciparse a un tiempo a sí misma y a la sociedad entera” (Agamben, 2006, p. 38). La lucha de clases representa la nulificación y el vacío de sentido de la subjetivación, así “el proletariado sólo puede liberarse cuando se autosuprime” (p. 39).

Por otro lado, una lectura rígida de la ideología como sistema de representación, en gran medida reproducida por Althusser, reduce esta posibilidad a lo mínimo. Esta rígida lectura, este punto de vista es “aquel de la eterna presencia de un sistema que no ha sido jamás creado y que no terminará jamás” (Debord, 1995, p. 120). Explícita o implícitamente, esta perspectiva *eternaliza y naturaliza* el estado de cosas. Parafraseando a Marx, es una visión antihistórica del devenir social, y “reduce simple y llanamente toda realidad a la existencia del sistema” (Debord, 1995, p. 120). En otras palabras, cancela las potencialidades de una resistencia a los sistemas de representación e ignora la *agencia* de los sujetos en su quehacer cotidiano y su actividad política. Piensa las condiciones presentes de los aparatos ideológicos y las fuerzas de poder subjetivadoras como un absoluto insoslayable.

## LA IDEOLOGÍA EN LENIN Y EL MARXISMO-LENINISMO

En el terreno de la praxis marxista, Lenin (quien proponía que para que la clase obrera llevara a cabo su actividad revolucionaria debía contar con una vanguardia concentrada en el Partido Comunista que dirigiera su lucha) retomó una rígida lectura de Marx: “Los hombres han sido siempre, en política, víctimas necias del engaño ajeno y propio” (Lenin, 1961, p. 33). A diferencia de Marx que consideraba que el obrero explotado era el principal agente de la revolución, Lenin piensa que la vanguardia *consciente* del proletariado es la encargada de guiar a los explotados rumbo a la liberación de sus condiciones opresivas. Trotsky (2017) comparte esta inclinación: “Sin una organización dirigente, la energía de las masas se disiparía” (p. 17). Esto parte de una rígida lectura de Marx, que Lenin y Trotsky reproducen al considerar a los sistemas de representación del capitalismo una *maquinaria* omnimoda de subjetividades cerradas que no alcanzan a ver las condiciones de su explotación. De ahí que sea necesaria, para Lenin y

Trotsky, la guía de la vanguardia consciente del proletariado, que sí alcanza a observar e interpretar que “las raíces de todas las ideas sin excepción” son manifestaciones del “estado de las fuerzas productivas materiales” (Lenin, 1961, p. 15).

Además de la lectura rígida de Marx, esta perspectiva viene precedida del análisis que hace Engels sobre la *naturaleza* del Estado burgués. Para Engels, el Estado

nació de la necesidad de refrenar los antagonismos de clase, y como, al mismo tiempo, nació en medio del conflicto de esas clases, es, por regla general, el Estado de la clase más poderosa, de la clase económicamente dominante, que, con ayuda de él, se convierte también en la clase políticamente dominante, adquiriendo con ello nuevos medios para la represión y la explotación de la clase oprimida. (Engels, 2017, p. 229)

Así, el Estado es una máquina implacable que mantiene las condiciones de sometimiento a los sujetos explotados: el Estado es un instrumento del que se sirve el capital para explotar el trabajo asalariado y mantener, por medio de sus fuerzas represivas y los aparatos ideológicos, el orden político y económico dominante.

De esto se desprende que mientras la clase oprimida “no está madura para libertarse ella misma, su mayoría reconoce el orden social de hoy como el único posible” (Engels, 2017, p. 231). Reconocer este orden social como el único posible es, como en Althusser, la máxima victoria de la ideología en tanto el rostro pretendidamente *no ideológico* del orden de cosas. Por lo tanto, la vanguardia que sí está *consciente* es el *sujeto histórico* encargado de hacer madurar la conciencia de clase en los *cegados* sujetos sometidos y los elementos necesarios para la existencia de una revolución social.

Este *sujeto histórico* es un concepto que define a un ente social que es capaz de transformar su realidad. La vanguardia, en Lenin y Trotsky, es el *sujeto histórico* que, en últimas instancias, liderará la conquista del Estado

de manos de los capitalistas y, en palabras de Lenin (1973), “con esta máquina o garrote destruiremos toda explotación; y cuando en el mundo no haya quedado la posibilidad de explotar [...] arrojaremos esta máquina al montón de la chatarra” (p. 38).

Este objetivo es retomado por el marxismo-leninismo, término acuñado por Stalin, que designa la ideología de la Unión Soviética. El objetivo, en teoría, del marxismo-leninismo es la creación de un Estado unipartidista que tenga el control total de la economía con el fin de destruir el Estado e inaugurar, eventualmente, la fase histórica del comunismo, esto es, de la superación de las condiciones materiales de explotación. Lenin y el marxismo-leninismo conciben al aparato ideológico y al Estado como *maquinarias* universales que subordinan al explotado en todas sus manifestaciones de comportamiento.

Desde estas perspectivas, el oprimido es una irremediable víctima a la cual la vanguardia habrá de salvar de su condición de subordinado. No existen resistencias, sabotajes, apropiaciones, resignificaciones en sus formas de ser, de usar, de relacionarse o de pensar si no vienen dirigidas por el *sujeto histórico* de la vanguardia. Por lo tanto, el trabajo político de la vanguardia, en teoría, es la toma de ese poder estatal para *destruirlo* desde dentro y desintegrar las sujeciones materiales e ideológicas de los sujetos subjetivados por la clase dominante del capital. La historia de la Unión Soviética, sobre todo en su larga etapa estalinista, muestra más bien que la URSS se transformó en otra *maquinaria* subjetivadora. Del Estado y los aparatos ideológicos del capitalismo, como los entendía Althusser, se pasó al Estado y los aparatos ideológicos del marxismo-leninismo oficial del régimen soviético. La revolución social pensada como un proceso de desubjetivación, es en el marxismo-leninismo más bien un proceso de *otra* subjetivación correspondiente a *otras* condiciones materiales e ideológicas. En su historia, la Unión Soviética no deja de concebirse a sí misma como la vanguardia del *sujeto histórico* que está por encima de los toscos e infelices oprimidos que siguen necesitando de la conducción y dirección del aparato estatal e ideológico.

En este sentido, Lenin y la corriente marxista-leninista del aparato soviético ejercen una dirección *externa* del proletariado, quienes ahora se encuentran sometidos al sistema de representación de la vanguardia transformada en una nueva profesión técnica, la de los “revolucionarios profesionales” que constituye una profesión “que no quiere transigir con ninguna profesión dirigente de la sociedad capitalista” (Debord, 1995, p. 59). De esta manera, los “revolucionarios profesionales” *devienen* en la dirección *absoluta* de la sociedad y se *apropian* del proletariado. La toma del monopolio del poder estatal de la representación hizo a la vanguardia *devenir* lo que en sus principios teóricos e ideológicos ya era: “el partido de los *proletarios*<sup>10</sup> del proletariado” (Debord, 1995, p. 61).

Si alguna vez los “revolucionarios profesionales” apuntaban sus armas teóricas a desenmascarar las *mentiras* de la ideología del capital, en el momento en que toman el poder del monopolio estatal *afirman* una ideología *verdadera* que reproduce su propio orden dominante con toda la carga subjetivadora que ahora ha cambiado de color. La *mentira* no es más refutada, sino proclamada como la *realidad* última del mundo. El “revolucionario profesional” deviene esquizoide: la *mentira* que denunciaba es la *verdad* con la que alucina. La clase burocrática en el poder participan activamente de una mentira fundamental: “deben jugar el rol de un proletariado dirigiendo una sociedad socialista” (Debord, 1995, p. 65), deben ser los fieles participantes de la teatralización ideológica del aparato soviético. La *alucinación* de la vanguardia y el Partido Comunista está marcada por una paradoja insuperable: es “idéntico a la clase y a la vez distinto de ésta” (Agamben, 2006, p. 40). La vanguardia no difiere del proletariado porque asume *totalmente* el devenir histórico de aquél, pero se aleja del proletariado porque está *fuera* de él y le traza el camino que no sabe cómo construir.

Por lo que parece, el marxismo-leninismo no podía funcionar sin la existencia de un partido encargado de guiar a las masas. Esta premisa está *encarnada* en su código teórico desde el principio. Según esta premisa, el Partido Comunista, liderado por la vanguardia, hace posible la

10 Subrayado en el original.

conciencia de clase del proletariado.<sup>11</sup> A través del Partido las voluntades individuales se convierten en una especie de voluntad colectiva monolítica dirigida por la vanguardia. El proletariado sólo existe a condición del Partido. Está clara la condición estratificada de una jerarquía, la cual excluye y prohíbe aquello que se desvía del programa del Partido. La expulsión de los elementos heréticos asemeja al Partido a una estructura monástica que siempre puede auto justificarse de una manera u otra. “Cualquiera que fuera la situación, podía invocar la teoría de Marx como la única verdad” (Foucault, 2012, p. 108), así como el orden monástico recurre a la palabra de Dios como ley universal. El Partido encontraba en Marx esta ley para excluir y prohibir, aunque fuera por medio de un fundamento racional.

La semejanza con la ideología del capitalismo que criticaba Marx es evidente: en la proclamación ideológica totalitaria, todo lo que ella dice es lo que es, y “mientras más fuerte, más afirma ella no existir” (Debord, 1995, p. 64) La diferencia radica en que la ideología que se proclama aquí no tiene, como en el capitalismo, el efecto de transformar económicamente el mundo, sino de transformar “policialmente la percepción” (Debord, 1995, p. 64). De ahí que otras articulaciones políticas y otras luchas escapaban al nivel de análisis del marxismo-leninismo. Hoy, sin embargo, esas múltiples voluntades y otras luchas comienzan a asomar en la brecha de la que era dueña la hegemonía del marxismo tradicional. Como el Partido consideraba que era el auténtico dueño de la lucha, representante absoluto y único del devenir histórico, “la parte de sombra de las actividades humanas e incluso las zonas de una oscura desolación [...] tropezaban con dificultades para surgir a la plena luz del día” (Foucault, 2012, p. 109). El ocaso del Partido Comunista representa, en gran medida, el amanecer de toda clase de experiencias de otros excluidos que no fueron *nominados* por el Partido Comunista (las mujeres, los homosexuales, los negros, etc.)

---

11 Probablemente no esté de más mencionar que el Partido Comunista, por medio de sus propios sistemas de representación, produce sus propias exclusiones y heterotopías: *ignora* los movimientos sociales que no estén dirigidos a la lucha de clases definida como el antagonismo entre la burguesía y la clase obrera.

## INDUSTRIA CULTURAL E IDEOLOGÍA

Esta manera de pensar al oprimido, como un sujeto *pasivo* y sin *agencia*, se reproduce en siglo XX en el análisis marxista de la cultura que elaboran Adorno y Horkheimer, dos connotados representantes de la teoría crítica de inspiración marxista, quienes teorizan sobre lo que denominan la “industria cultural”. Este concepto aparece en su célebre obra, *Dialéctica de la Ilustración*. El concepto de “industria cultural” hace referencia a un conjunto de sectores encargados de la producción, distribución, exposición de bienes culturales (arte, cine, radio, televisión, publicidad, entretenimiento). El concepto supone una mirada crítica y profundamente pesimista sobre la función de los medios de comunicación, controlados por el capitalismo del siglo XX. Adorno y Horkheimer afirman la existencia de *un* sistema de representación que regula *totalmente* el consumo de los bienes culturales, al grado de embrutecer a los espectadores que se convierten en sujetos automatizados y marionetas que reproducen ideológicamente y sin contratiempos el orden dominante.

Para Adorno y Horkheimer (1998) “el mundo entero es conducido a través del filtro de la industria cultural” (p. 171). Una tajante afirmación que no deja lugar a dudas de la agarrotada y simplista visión de nuestros autores, en la que *toda* manifestación de la cultura mediada por la industria cultural del capital funge como *normalizador* de conductas y subjetividades, hace del sujeto lo que la industria quiere que el sujeto sea: un soldado de plomo de lo establecido, un mezquino consumidor de productos e ideologías, un obediente trabajador. La cultura, repetida una y mil veces como panfleto, propaganda o publicidad, hace entrar al espectador en una lógica inercial más que creativa: “toda conexión lógica que requiera esfuerzo intelectual es cuidadosamente evitada” (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 182).

Aunque la unidad de *un* sistema de representación constituye uno de los aportes más importantes de la obra de Adorno y Horkheimer, es también de los más polémicos. Por un lado, la afirmación de esa unidad desvela la falacia de cualquier culturalismo o cosmopolitismo que no admite

las diferencias. Proyecta la imagen de *una* unidad en la formación política e ideológica, sin someterla a las condiciones históricas y a las diferencias culturales que existen, en un mismo tiempo, entre diversas comunidades. Además, esta afirmación de la “unidad” se torna teóricamente abusiva cuando se infiere que todos los bienes culturales dicen lo mismo y se consumen de la misma manera, pues aquello “no es más que el triunfo del capital invertido” (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 169).

Este *esquematismo* deduce que todo producto y consumo de bienes culturales que manifieste cierto grado de creatividad “puede sobrevivir sólo en la medida en que se integra. Una vez registrado en sus diferencias por la industria cultural, forma ya parte de ésta como el reformador agrario del capitalismo” (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 176). La materialización de la *unidad* se realiza en este *esquematismo*, que asimila toda obra al esquema, y concluye que el espectador está irremediabilmente *atrofiado* (Martín-Barbero). Como prueba de esta *atrofia*, Adorno y Horkheimer pondrán de ejemplo al cine, pues para seguir el argumento de la película, el espectador debe ir tan rápido que no tiene oportunidad de pensar, y como todo está dado ya en imágenes, “no deja a la fantasía ni al pensamiento de los espectadores ninguna dimensión en la que pudieran [...] pasearse y moverse por su propia cuenta sin perder el hilo” (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 171).

A propósito de estas teorizaciones de Adorno y Horkheimer, Martín-Barbero (1987) se hará la siguiente pregunta: “¿Y si en el origen de la industria cultural más que la lógica de la mercancía lo que estuviera en verdad fuera la reacción frustrada de las masas ante un arte reservado a las minorías?” (p. 54). Para nuestros autores, la respuesta es tajante. Todo producto cultural incluye, empaquetado, todo consumo admisible: “El Pato Donald en los dibujos animados, como los desdichados en la realidad, reciben sus golpes para que los espectadores aprendan a habituarse a los suyos” (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 183). De este modo, la cultura de masas está ahí para que el espectador no tenga la sensación, ni un momento, de la posibilidad de oponer resistencia. La *agencia* de los sujetos está cancelada: se transforman en meros recipientes de ideologías, gustos,

pasiones, o sea se convierten en la “pura nada” (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 185). Desde este lugar, “no parecen pensables las contradicciones cotidianas que hacen la existencia de las masas, ni sus modos de producción del sentido y de articulación en lo simbólico” (Martín-Barbero, 1987, p. 55)

## UNA RESPUESTA A LA INDUSTRIA CULTURAL: BENJAMIN

Una ruptura teórica sobre estas aproximaciones se encuentra en Walter Benjamin, específicamente en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. La “unidad” de un sistema de representación proclamada por Adorno y Horkheimer se topa con el elemento *discontinuo* del análisis benjaminiano. Para Benjamin, contrario a sus contemporáneos, pensar la experiencia de los espectadores, de las masas, es el modo de acceder a lo que irrumpe en la historia de las clasificaciones y categorizaciones. Benjamin no va de la obra a las masas, sino de la manera en que las masas consumen, perciben, usan y se apropian de los productos culturales, a la forma en que se transforman las significaciones y conceptos de la cultura.

Benjamin parte de la pregunta de qué dinámicas propician las distintas formas en que las masas perciben el mundo que les rodea: “Dentro de grandes espacios históricos de tiempo se modifican, junto con toda la existencia de las colectividades, el modo y manera de su percepción sensorial” (Benjamin, 1989, p. 23). Benjamin busca, por lo tanto, “poner de manifiesto las transformaciones sociales que hallaron expresión en esos cambios de la sensibilidad” (p. 24). ¿Cuáles son estos cambios concretamente? Los que se producen por la convergencia entre las nuevas aspiraciones de las masas y la masificación de nuevas tecnologías, en donde el cambio que realmente interesa a Benjamin es el que reside en la actitud de las masas de “acercar espacial y humanamente las cosas” (p. 24).

Aquí está el punto. Si para Adorno y Horkheimer la nueva sensibilidad de las masas y su relación con los medios de comunicación era el signo nefasto de unos sujetos caracterizados por una conciencia acrítica e indigestiva, para Benjamin la nueva sensibilidad de las masas está marcada



por el *acercamiento*, producto de una larga transformación material e histórica. Adorno y Horkheimer ven en este *acercamiento* el signo de un ultraje; Benjamin ve en esto la posibilidad de otro tipo de existencia y otra manera de acceso. De ahí que Benjamin hable de “la muerte del aura” como consecuencia de la aparición de la reproductibilidad técnica (fotografía y cine). El aura es “la manifestación irreplicable de una lejanía (por cercana que pueda estar)” (Benjamin, 1989, p. 24). Es la obra de arte *original, auténtica*, siempre lejos de la *suciedad* de las masas, sacralizada por la historia y las connotaciones políticas e ideológicas que elevan a ciertos objetos a la categoría de lo improfanable. La reproductibilidad técnica de la fotografía y del cine, masificada en el siglo XX, introduce nuevas percepciones, accesos y sensibilidades. En la muerte del aura, ésta se atrofia en pos de poner a las masas en posición de usar y gozar de objetos culturales que históricamente les habían sido negados. Con ayuda de las técnicas como la fotografía, hasta las cosas más lejanas y más sagradas (más auráticas) las sienten cerca. Este “sentir” manifiesta, para Benjamin, dos elementos primordiales: por un lado, una importante modificación de la percepción sensorial y de los conceptos heredados de la cultura que son transformados por la introducción de nuevas técnicas en la industria de la cultura, y por otro, un contenido de exigencias igualitarias que son la energía presente de la masa. Esta nueva forma de recepción es característicamente colectiva. Las masas, históricamente relegadas de los bienes culturales, ahora “sumergen en sí mismas la obra artística” (Benjamin, 1989, p. 53).

A diferencia de Benjamin, para Adorno y Horkheimer no hay nada que decir acerca de estas nuevas percepciones o apropiaciones de los espectadores. Es claro que para ellos la muerte del aura representa el problema en sí mismo. Están convencidos de la omnipotencia del capital y la nula *actividad* de los sujetos. Ignoran las resistencias y apropiaciones de las clases populares frente a la producción de los bienes culturales, y lo único que ven es una instrumentalización fatal de una alienación totalitaria. La experiencia que quieren rescatar es la experiencia aurática, “por eso, al descubrir el quiebre histórico de esa cultura, Adorno piensa que todo está perdido” (Martín-Barbero, 1987, p. 62). Contrariamente a su inspiración marxista, lo que los aqueja es el deslizamiento de la experiencia burgue-

sa de la contemplación *recogida* como el centro de percepción sensorial. No quisieron o no alcanzaron a ver, a diferencia de Benjamin, que la experiencia burguesa no es la única configuración de la realidad; que “el descubrimiento de esa experiencia otra que desde el oprimido configura unos modos de resistencia y percepción del sentido mismo de sus luchas” (Benjamin, 1989, p. 63) es un desplazamiento político que posibilita, a su vez, otras formas de entender el mundo que se abría ante sus pies.

## GRAMSCI Y LA HEGEMONÍA CULTURAL

Las teorizaciones al modo de Adorno y Horkheimer implican “desconocer el funcionamiento histórico de la hegemonía y aplastar la sociedad contra el Estado negando u olvidando la existencia contradictoria de la sociedad civil” (Gramsci, 2013, p. 62). Esta última cita resuena con el concepto de “hegemonía” desarrollado por Gramsci. El concepto de “hegemonía” hace posible pensar el proceso de dominación social ya no como un agente *externo* de un sistema de representación sin sujetos, sino como un proceso a través del cual una clase *hegemoniza* en la medida en que tiene “en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales se ejercerá la hegemonía” (Gramsci, 2013, p. 307). Esto no implica que la hegemonía no existe. Más bien se trata de una hegemonía que representa intereses que reconoce propios de las clases subalternas.<sup>12</sup>

La hegemonía, vista desde esta perspectiva, se hace y deshace, “se rehace permanentemente en un ‘proceso vivido’, hecho no sólo de fuerza sino también de sentido, de apropiación del sentido por el poder, de seducción y de complicidad” (Martín-Barbero 85). Esto implica una distensión de las perspectivas más rígidas de los sistemas de representación:

12 En la obra de Gramsci no existe una definición última de “clases subalternas”, sin embargo, para efectos de este trabajo, sirve como primera aproximación la noción de que el “elemento de espontaneidad es característico de la ‘historia de las clases subalternas’, y hasta de los elementos más marginales y periféricos de esas clases” (Gramsci, 2013, p. 234). La ventaja metodológica de esta noción radica en que lo subalterno incluye a grupos que no están incluidos en la noción marxista de “clase trabajadora”. La “espontaneidad” refiere a individuos que no necesariamente responden a un programa político revolucionario, que “no sospechan siquiera que su historia pueda tener importancia alguna” (Gramsci, 2013, p. 234). Además, designa un espectro mucho más amplio que la connotación *mecánica* y paternalista de “clases inferiores”, como en un análisis del tipo de Adorno y Horkheimer.

no todas las producciones y consumos que hacen los sujetos sirve a la propagación del orden cultural dominante.

Lo que propone Gramsci es, en el fondo, una aproximación al campo social de la reproducción cultural como un espacio articulador de los conflictos. La hegemonía incluye estos conflictos, lo que sirve para perpetuarse, pero no desde una lógica de los de “arriba *versus* los de abajo”, sino un movimiento que va y viene entre las industrias culturales hegemónicas y la cultura popular. Gramsci entiende esta cultura popular como “folklore”, esto es, como

una concepción del mundo y de la vida [...] en contraposición (esencialmente implícita, mecánica, objetiva) a las concepciones del mundo oficiales (o en sentido más amplio, a las concepciones de los sectores cultos de la sociedad) surgidos con la evolución histórica. (Gramsci, 1977, p. 329)

Gramsci asocia la cultura popular con aquella de las clases subalternas, pero no en modo inocente. Martín-Barbero (1987) afirma que el folklore, en Gramsci, tiene una “particular tenacidad, una espontánea capacidad de adherirse a las condiciones materiales de la vida y sus cambios, y a veces un valor político progresista, de transformación” (p. 85). La particularidad de este mirar estriba en que la cultura popular, el folklore, son maneras de uso, no como una fuente originaria, una esencia, sino más bien un uso en cuanto a su dinámica relacional con la cultura hegemónica, una resignificación de esos bienes culturales que recibe. Se vuelve imprescindible “la necesidad de establecer relaciones más íntimas y seguras entre los grupos dirigentes y la masa popular-nacional, o sea de reorganizar la hegemonía cultural” (Gramsci, 2000, p. 231). Ante esto, el valor de lo popular no reside en su autenticidad, sino en su capacidad de representar y de expresar las formas de vida y de pensamiento de las clases subalternas, “las estratagemas a través de las cuales filtran, reorganizan lo que viene de la cultura hegemónica, y lo integran y funden con lo que viene de su memoria histórica” (Martín-Barbero, 1987, p. 85). Esta memoria histórica no se *supera* por la simple imposición de la cultura dominante. Ambas se imbrican en un constante fluir de apropiaciones cul-

turales que transforma la una a la otra: de la piñata tradicional a la piñata en forma de Spiderman que se encuentran en el mercado del barrio; de las películas hollywoodenses de superhéroes a las películas sobre Día de Muertos producidas por Pixar; de Hollywood a Bollywood y de regreso; de la improvisación musical en las calles al *blanqueo* academicista del jazz moderno; de *Für Elise* de Beethoven interpretada en Bellas Artes a *Für Elise* versión cumbia tocada en la fiesta popular, etc.

Este ir y venir implica, para Gramsci, una memoria histórica que no se borra simplemente con la aparición de nuevas formas de poder político e ideológico. La memoria histórica, o sea formas de pensamiento y relaciones que se gestaron durante largos periodos de tiempo, no desaparecen inmediatamente o por arte de magia:

Todo grupo social, al emerger a la historia de la estructura económica, encuentra o ha encontrado, al menos en la historia vivida hasta ahora, categorías intelectuales preexistentes, y que aparecían más bien como representantes de una continuidad histórica ininterrumpida incluso por los más complicados cambios de las formas sociales y políticas. (Gramsci, 1999, p. 187)

Esto no significa que el folklore de las clases subalternas sea necesariamente una capacidad de resistencia activa, política o una alternativa metafísica. Así puede concluirse si se pone la metodología de Gramsci frente a la concepción fatalista y mecánica de la dominación desde *fuera*: el poder sometiendo desde el *exterior* al no poder que se le resiste. Lo que Gramsci propone es un método, no una estructura del tipo “cultura que domina *versus* cultura que resiste”. La perspectiva de Gramsci, como la de Benjamin, es más bien observar a la hegemonía desde los puntos de encuentro, de quiebre, desde las discontinuidades, complicidades y continuidades entre ésta y la subalternidad. “No toda asunción de lo hegemónico por lo subalterno es signo de sumisión como el mero rechazo no lo es de resistencia” (Martín-Barbero, 1987, p. 87) en el sentido más *revolucionario* de la palabra. En otras palabras, no todo lo que viene de la hegemonía de la clase dominante responde a la dominación, y no todo

lo que se transforma en el folklore responde a una declaración política. Gramsci propone una visión en donde el drama entre la dominación y los dominados se hace más tupida, compleja; es más contradictoria de lo que pensaban Adorno y Horkheimer, por ejemplo.

En conclusión, el concepto gramsciano de “hegemonía” realiza un desplazamiento de la idea de la cultura concentrada en un ámbito superestructural que viene de la clase dominante. Complejiza esta premisa y, en última instancia, niega que la ideología desde “arriba” sea el único ámbito de representación cultural. El desplazamiento hace mudar a este tipo de análisis hacia una red de intercambios siempre en *proceso* constitutivo y transformador de lo social.

## CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo hemos podido constatar dos concepciones distintas de la ideología en su funcionamiento como sistema de representación: una de ellas está marcada por una perspectiva rígida y determinista que concluye que el sujeto es llanamente un producto de las dinámicas subjetivadoras del poder. Esta perspectiva está condicionada por una acotada y rígida lectura de Marx, a través de la cual se concluye que el poder de la ideología es omniabarcante y no deja espacios vacíos. Esta lectura, con sus respectivos matices, es la que reproduce Althusser con respecto a la producción y reproducción ideológica del capital, Lenin y el marxismo-leninismo con respecto a la relación de las masas y el Partido, y Adorno y Horkheimer con respecto a la influencia ideológica de la cultura en el siglo XX. Esta aproximación limita la aparición de un sujeto *activo* que transforma el mundo que le rodea por medio de apropiaciones, resignificaciones o usos que no necesariamente responden a un emplazamiento ideológico del poder. Podemos rastrear aquí otra aproximación de Marx y el marxismo a través de un particular acercamiento del trabajo de Marx y por medio de una lectura atenta de las tesis de Benjamin y Gramsci. Estas otras aproximaciones dislocan este *esquematismo* e introducen una *agencia* del sujeto en su devenir cotidiano: abren la puerta al análisis de resistencias en el juego entre subjetividad-desubjetividad, en la vida cotidiana, en

la producción y consumo cultural, sin necesariamente condicionar estas resistencias al apareamiento de una *revolución total* de vanguardia comunista. Esta vanguardia, como he mencionado, produjo sus propias condiciones de subjetividad, cancelando aquella visión sobre la lucha de clases de Marx que pretendía establecer un *dejar de ser*, una desubjetivación en tanto una resistencia a los condicionamientos económicos y políticos.

## REFERENCIAS

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.
- Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta: Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid: Trotta.
- Althusser, L. (1974). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Medellín: La Oveja Negra.
- Benjamin, W. (1989). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En W. Benjamin, *Discursos interrumpidos I* (pp. 15-57). Buenos Aires: Taurus.
- Debord, G. (1995). *La sociedad del espectáculo*. Santiago: Ediciones Naufragio.
- Engels, F. (2017). *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gramsci, A. (1977). *Cultura y literatura*. Barcelona: Península.
- . (1999). *Cuadernos de la cárcel: Tomo 2*. México: Ediciones Era.
- . (2000). *Cuadernos de la cárcel: Tomo 6*. México: Ediciones Era.
- . (2013). *Antología*. Madrid: Akal.
- Lenin, V. I. (1961). *Obras escogidas: Tomo I*. Moscú: Progreso.
- . (1973). *Obras escogidas: Tomo X*. Moscú: Progreso.
- Martín-Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones*. México: Gustavo Gili.
- Marx, K. (1987). *Miseria de la filosofía*. México: Siglo XXI.
- . (1989). *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*. México: Siglo XXI.
- . (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid: Siglo XXI.
- . (2010). *El capital: Tomo I*. Madrid: Siglo XXI.
- Marx, K. y Engels, F. (2014a). *La ideología alemana*. Madrid: Akal.
- . (2014b). Manifiesto del Partido Comunista. En H. Tarcus (comp.), *Karl Marx: Antología* (pp. 63-100). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Trotsky, L. (2017). *Historia de la Revolución Rusa: Tomo I*. Santiago: LOM Ediciones.

**Recibido:** 10 de febrero de 2020

**Aprobado:** 15 de marzo de 2020