

Artículo de Reflexión/ Reflexion Article

Marxismo e inconsciente ideológico. Reflexiones para el estudio del capitalismo contemporáneo

Marxism and the ideological unconscious. Reflections for the study of contemporary capitalism

Carlos Alberto Navarro Fuentes 

Universidad Autónoma de San Luis Potosí, S.L.P., Facultad de Filosofía y Letras, México

Cómo referenciar este artículo/
How to reference this article

Navarro Fuentes, C. A. (2023). Marxismo e inconsciente ideológico. Reflexiones para el estudio del capitalismo contemporáneo. *Revista científica en ciencias sociales*, 5(2), 92-108.

RESUMEN

El objetivo del ensayo consiste en defender la idea de que existe un concepto llamado *inconsciente ideológico*, desarrollado específicamente por la tradición de la teoría crítica para estudiar la de finales del siglo XX, a partir de la filosofía de Marx y los conceptos formulados por diversos autores en lo que puede denominarse filosofía marxista. Comenzaremos revisando la teoría de la cosificación (o reificación) del inconsciente, formulada por Lukács, donde el capitalismo ya no solo debe estudiarse desde una perspectiva económica, sino desde una esfera más amplia (la cultura) donde este tiene lugar. Luego, se revisan las "formas del inconsciente" que este asume en conceptos clave empleados por Gramsci. En ambos casos, el objetivo radica en describir las formas más representativas en las cuales ubican los modos de operación del *inconsciente ideológico* dominar a la sociedad desde la clase que ostenta el poder político, económico y cultural. Finalmente, exponemos reflexiones críticas de Rodríguez, Moreno y Fraser sobre el inconsciente ideológico y el capitalismo, en donde este último no es más solo un modo de producción y reproducción económica con formaciones sociales bien definidas, sino todo un proyecto de dominación global, transnacional y global cuyo estudio y debe reinventarse.

Palabras clave: Inconsciente; filosofía; capitalismo, ideología, cultura, marxismo

ABSTRACT

The objective of the essay is to defend the idea that there is a concept called *ideological unconscious*, specifically developed by the critical theory tradition to study the *capitalist civilization* of the late twentieth century, based on the philosophy of Marx and the concepts formulated by various authors in what can be called Marxist philosophy. We will begin by reviewing the theory of the reification (or reification) of the unconscious, formulated by Lukács, where capitalism must no longer only be studied from an economic perspective, but from a broader sphere (culture) where it takes place. Then, the "forms of the unconscious" that it assumes in key concepts used by Gramsci are reviewed. In both cases, the objective is to describe the most representative ways in which the modes of operation of the *ideological unconscious* are located to dominate society from the class that holds political, economic and cultural power. Finally, we expose critical reflections of Rodríguez, Moreno and Fraser on the ideological unconscious and capitalism, where the latter is no longer just a mode of production and economic reproduction with well-defined social formations, but a whole project of global, transnational and global whose study and must reinvent itself.

Keywords: Unconscious; philosophy; capitalism, ideologies, culture, marxism

Fecha de recepción: 15 de junio 2023 - Fecha de aceptación: 6 de septiembre 2023

*Autor correspondiente: Carlos Alberto Navarro Fuentes. Email: betoballack@yahoo.com.mx

Editor Responsable

Chap Kau Kwan Chung. Email: wendy505@hotmail.com



Este es un artículo publicado en acceso abierto bajo una Licencia *Creative Commons*

INTRODUCCIÓN

En este ensayo nos proponemos distinguir entre experiencia ideológica y experiencia individual o subjetiva, partiendo del hecho de que la perdurabilidad histórica hace referencia más a la experiencia colectiva que a la individual. ¿Cómo esto puede funcionar como posibilidad emancipatoria individual o colectiva? Antonio Gramsci lee a Georg Lucáks y este último llega a Marx ‘tarde’, a través de la sociología tanto de Max Weber como de Georg Simmel y después de haber leído en su juventud las obras de Rosa Luxemburgo, de quien iría marcando distancia al considerar a diferencia de esta que, el socialismo no se crea en el capitalismo, sino de manera democrática, sino de manera democrática en el espectro social mediante la adquisición, desarrollo y aplicación de competencias sociales, políticas, morales, éticas y económicas.

Para el filósofo húngaro, el “marxismo ortodoxo” se quedó en la idea de totalidad, cuya práctica filosófica consiste más en un método de preguntas y respuestas... (“de libro”), por lo que en su opinión resulta necesario proceder a estrategias que conlleven a la práctica, es decir, a la acción. Maurice Meleau-Ponty diferenciaba entre “marxismo occidental” y marxismo soviético”.

Al primero es al que hace referencia Lucáks en su texto *Historia y conciencia de clase* (1923), en donde renueva u ofrece una mirada fresca sobre aspectos esenciales de la teoría marxista. Es importante no perder de vista que ni Gramsci ni Lucáks escribieron para el medio académico, ambos eran hijos de banqueros y de clase media alta. Lucáks en *¿Qué es marxismo ortodoxo?* afirma que:

El marxismo ortodoxo no significa, por tanto, una adhesión sin crítica a los resultados de la investigación de Marx, no significa un acto de «fe» en tal o cual tesis, ni tampoco la exégesis de un libro «sagrado». La ortodoxia en cuestiones de marxismo se refiere, por el contrario, y exclusivamente al método. Implica la convicción científica de que con el marxismo dialéctico se ha encontrado el método de investigación justo, de que este método sólo puede desarrollarse, perfeccionarse; porque todas las tentativas de superarlo o de «mejorarlo» tuvieron y no pueden dejar de tener otro efecto, que hacerlo superficial, banal, ecléctico (Lukács, 1970a, p. 35).

A partir de esta crítica que realiza Lukács sobre la ortodoxia marxista, recupera lo que será el renacimiento del poder de una tradición teórica que amenazaba con entrar en un letargo indefinido: se trata de la esencia del “marxismo de Marx”.

El pensador húngaro encuentra en el capitalismo una axiomática de la alienación¹ como su carácter más distintivo, y a la Modernidad como el período que puede explicarse de mejor manera desde el capital como organizador y directriz de la vida humana. Exploraremos el concepto de cosificación y reificación de Lukács, y su relación con el inconsciente; asimismo, veremos qué atributos y elementos asociados a un inconsciente ideológico” podemos encontrar prefigurados en conceptos claves de la filosofía gramsciana; por último presentaremos propuestas abiertamente concatenadas con la idea o concepto del inconsciente ideológico y su relación con la necesidad de estudiar a través de teorizaciones y concepciones actualizadas y creativas el capitalismo contemporáneo, como son las de Juan Carlos Rodríguez y Nancy Fraser.

¹ La crítica de Lukács es la crítica de la alienación, porque esta camina de la mano de la cosificación, término que toma el filósofo húngaro de la sociología *simmeliana*, la cual da cuenta de la miseria consuetudinaria de la vida de los sujetos o individuos, e investigando sus causas encuentra que los individuos llevan una existencia sumamente rezagada con respecto a sus potencialidades en tanto seres humanos. Se pregunta: ¿Cómo impactan las instituciones modernas en la constitución de la personalidad de los individuos? ¿Por qué la historia se nos presenta como una serie de procesos cuyos mecanismos operan a nuestras espaldas e independientemente de nuestra voluntad? Para Lukács la alienación cumple funciones históricas que pueden y deben ser superadas para devenir de individuos/sujetos enajenados en seres humanos.

REFLEXIÓN

Lukács y la democratización del inconsciente redificado

El filósofo húngaro tuvo influencias muy importantes en la configuración y desarrollo de su pensamiento intelectual más allá de la sociología de los dos pensadores ya mencionados y la filosofía, como fueron Ernst Bloch, Siegfried Kracauer, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Max Horkheimer y Leo Löwenthal, entre otros.

Evidencia de lo significativo que resultó en su obra la literatura de muchos de estos escritores a quienes tanto admiraba, fue la de toparse e identificar al sujeto o individuo, como uno cuya característica más importante como protagonista de varias de las obras de estos sus muy admirados escritores, era la alienación que padecían en un mundo de relaciones cosificadas e impersonales, principalmente a través de la economía y las relaciones que establecían a partir y dentro de este ámbito: el sujeto, desarraigado o desligado de una vida cuya existencia ocurriese al interior de una unidad o comunidad colectiva, se ve obligado a encontrar sentido a su vida fuera de esta como sujeto en un mundo de objetos. En su libro *El alma y las formas* (1910) donde Lukács joven plasma parte de su pensamiento sobre estética, afirma que

Ya si la crítica fuera una ciencia. Pero lo imponderable es de demasiado peso. La crítica es en el caso más hermoso un arte. Y si fuera una ciencia -no es tan improbable que llegue a serlo - ¿qué podría eso alterar en nuestro problema? Aquí no estamos hablando de un sucedáneo, sino de algo nuevo por principio de algo que no queda afectado porque se consignan total o aproximadamente objetivos científicos. En la ciencia obran sobre nosotros los contenidos, en el arte las formas; la ciencia nos ofrece hechos y sus conexiones, el arte almas y destinos (Lukács, 1970b, p. 17).

Para Lukács las generaciones de seres humanos no hacen más que sucederse como herederos de su propia tragedia, la que ellos mismos han creado para sí mismos y para los que vendrán en el futuro. Lo anterior, no obstante, considera que no significa tener que aceptar continuar con esta en el nombre de la tradición. En esto radica el corazón de la conciencia burguesa. ¿Hasta qué punto las personas son 'propietarias de sí mismas, se pregunta Lukács? El cuidado de sí mismo (el cuidado corporal y de la salud propia) es una condición de fiabilidad moral.

El capital crea y destruye obreros; produce capital que reproduce y crea capital por sí mismo y sin necesidad de obreros, suponiendo trabajo gratuito. La esencia de las cosas nunca aparece por sí sola como única por su propia naturaleza o su ser. Por lo que la conciencia de clase se presenta como la posibilidad de romper la cosificación, de fracturarla para que la vida humana alcance su máxima vitalidad posible. Así, Lukács (1970a) reflexiona al inicio de su ensayo *Historia y conciencia de clase*:

En el espíritu del marxismo, la división de la sociedad en clases debe definirse por el lugar que éstas ocupan en el proceso de producción. ¿Qué significa entonces la conciencia de clase? La pregunta se subdivide enseguida en una serie de preguntas parciales, estrechamente ligadas entre sí: 1) ¿Qué hay que entender (teóricamente) por conciencia de clase?; 2) ¿Cuál es prácticamente la función de la conciencia de clase así comprendida en la lucha de clases? Esto se relaciona con la pregunta siguiente: ¿Constituye la cuestión de la conciencia de clase una cuestión sociológica «general» o bien esta cuestión tiene para el proletariado un significado totalmente diferente que para todas las demás clases aparecidas hasta ahora en la historia? Y finalmente: la esencia y la función de la conciencia de clase ¿forman una unidad o bien se pueden distinguir también en ellas gradaciones y capas? En caso afirmativo, ¿cuál es su significado práctico en la lucha de clases del proletariado? (p. 76).

Poco más adelante,

La esencia del marxismo científico consiste en reconocer la independencia de las fuerzas motrices reales respecto de la conciencia (psicológica) que los hombres tienen de ellas. En el nivel más primitivo del conocimiento, esa independencia se expresa ante todo en el hecho de que los hombres ven en esas fuerzas una especie de naturaleza, y consideran a esas fuerzas las leyes que las rigen como si fuesen leyes naturales eternas. «La reflexión acerca de las formas de la vida humana, dice Marx refiriéndose al pensamiento burgués, y, por tanto, también el análisis científico de ellas, toman en general un camino

opuesto al de la evolución real. Esa reflexión comienza a *posteriori*, y por tanto comienza por los resultados acabados del proceso de evolución. Las formas... poseen ya la estabilidad de las formas naturales de la vida social, antes de que los hombres busquen a explicar, no el carácter histórico de esas formas, que les parecen más bien inmutables, sino su contenido»² (Lukács, 1970a, p. 77).

El filósofo húngaro se pregunta: ¿cómo algo se hace realidad en un contexto específico? ¿Cuáles son las formas que puede asumir la conciencia de clase y su relación con el modo o modos de evolución existentes? ¿Cómo se producen las motivaciones para actuar? ¿Cómo juega la esperanza y su relación con las motivaciones y los objetivos? Lo anterior implica cuestionarse por la conciencia de la conciencia y reflexionar críticamente sobre a teoría de la teoría. Para introducirnos en la reflexión que hace sobre qué es y cómo funciona “el fenómeno de la cosificación”, afirma que

La esencia de la estructura mercantil ha sido ya recalcada a menudo; se basa en el hecho de que una relación entre personas toma el carácter de una cosa y, de este modo, toma el carácter de una «objetividad ilusoria» que, por su sistema de leyes propio, riguroso, enteramente cerrado y racional en apariencia, disimula toda huella de su esencia fundamental: la relación entre hombres. Hasta qué punto se ha convertido esto en problemática central de la teoría económica, y cuáles son las consecuencias que el abandono de este punto de partida metodológico ha traído para las concepciones económicas del marxismo vulgar, son cuestiones que no vamos a estudiar aquí. Solamente fijaremos la atención —presuponiendo los análisis económicos de Marx— en los problemas fundamentales que se derivan del carácter fetichista de la mercancía como forma de objetividad, por una parte, y del comportamiento del sujeto coordinado a ella, por otra, problemas cuya comprensión es lo único que nos permite una visión clara de los problemas ideológicos del capitalismo y de su decadencia (Lukács, 1970a, pp. 110-111).

Para contestar lo anterior, Lukács sugiere salir de las divisiones individuo- sociedad, individuo o sujeto- comunidad, conciencia- inconsciente, sujeto- objeto. El pensador se opone a la inmutabilidad de las cosas por considerarle propio del pensamiento burgués o afín a este, por lo que se propone romper con esa matriz. Quiere dar razón y las razones de por qué la gente piensa como piensa. Al inicio de *La cosificación y la conciencia del proletariado*, afirma Lukács (1970a) que

No se debe en modo alguno al azar el que las dos grandes obras de la madurez de Marx, en las que describe el conjunto de la sociedad capitalista y muestra su carácter fundamental, comiencen por un análisis de la mercancía. Porque, en esta etapa de la evolución de la humanidad no hay problema que no nos remita, en último análisis, a esta cuestión y cuya solución no deba buscarse en la solución del enigma de la estructura mercantil. El problema sólo puede alcanzar, claro está, esa generalidad cuando se plantea con la amplitud y la profundidad que tiene en los análisis del propio Marx; cuando el problema de la mercancía no aparece solamente como un problema particular, ni aun como el problema central de la economía considerada como una ciencia particular, sino como el problema central, estructural, de la sociedad capitalista en todas sus manifestaciones vitales. Porque solamente en este caso se puede descubrir en la estructura de la relación mercantil el prototipo de todas las formas de objetividad y de todas las formas correspondientes de subjetividad en la sociedad burguesa (p. 110).

Los tipos ideales weberianos se encuentran en los prototipos de cuerpo, de amor, de éxito en la vida diaria, independientemente del contexto cultural en el que surgen. De tal suerte que la experiencia subjetiva en Lukács es de vital importancia ya que solo a través de esta el ser humano puede romper las prácticas dominantes. Por su parte, el cuerpo se ha vuelto susceptible de medirse de acuerdo con una imagen dominante estandarizada globalmente de este, acorde con y en relación con la clase social adyacente. Concibe a su época como una era de pecaminosidad consumada y de cinismo absoluto, y en el que, por lo tanto, la reificación es una especie de

² Marx, Karl. El Capital I, pp. 55-56.

“hábito social” que se practica proteicamente de manera tan acrítica como cotidiana. Sobre esto nos encontramos a Marx (s.f.) en el *Capital* (Tomo I), afirmando que

Por eso, tan pronto como los obreros desentrañan el misterio de que, a medida que trabajan más, producen más riqueza ajena y hacen que crezca la potencia productiva de su trabajo, consiguiendo incluso que su función como instrumentos de valoración del capital sea cada vez más precaria para ellos mismos; tan pronto como se dan cuenta de que el grado de intensidad de la competencia entablada entre ellos mismos depende completamente de la presión ejercida por la superpoblación relativa; tan pronto como, observando esto, procuran implantar, por medio de los sindicatos, etc., un plan de cooperación entre los obreros en activo y los parados, para anular o por lo menos atenuar los desastrosos efectos que aquella ley natural de la producción capitalista acarrea para su clase, el capital y su sicofante, el economista, se ponen furiosos, clamando contra la violación de la ley "eterna" y casi "sagrada" de la oferta y la demanda (p. 415).

De acuerdo con lo anterior y a propósito de la cita, la reificación asume la forma de una segunda naturaleza, y su carácter de “inamovilidad” y “no cambio” es la forma relacional y su comportamiento asociado, por lo cual, el vínculo que el obrero establece con la mercancía da como resultado una relación social enajenante, misma que se reproduce en todo el sistema dentro y fuera de la fábrica.

Podríamos afirmar, por tanto, que la teoría de la reificación de la política es la cosificación de la democracia y de allí su imposibilidad. El margen de maniobra que le resta al individuo después de esta mediación parece dejarlo sujeto e impedido para intervenir esta forma de relación y la objetividad que la acompaña.

De este modo, el carácter de segunda naturaleza que adquiere la forma de relación y el comportamiento correspondiente queda articulado a la abstracción requerida por la mercancía, para establecer un criterio de equivalencia entre los productos, convirtiendo el trabajo humano en otro producto, al cual Marx “trabajo abstracto”, “el cual se torna la forma de trabajo dominante de modo tácito” (Marx, 1989, pp. 73-78). En palabras de Anita Chari,

[...] La reificación perpetúa la actitud de contemplación y pasividad con relación a un aparentemente inerte e inmodificable mundo social [...] El resultado es que los individuos llegan a relacionarse con las estructuras de dominación como más allá del ámbito de su propia práctica, sin conseguir observar las formas en que la actividad humana produce y reproduce estas estructuras (Chari, 2010, p. 590).

Así, para Lukács la mercancía despliega su generalización más allá del plano económico, a partir de un proceso de abstracción vinculado con el trabajo. Este proceso de abstracción, basado en la particularidad del trabajo abstracto en tanto mercancía, se torna en un tipo de determinación de la existencia muy amplio. Pues para Lukács: “La universalidad de la forma mercancía condiciona, pues, tanto subjetiva como objetivamente una abstracción del trabajo humano, la cual se objetiva en las mercancías. (Por otra parte, su posibilidad histórica está por el contrario condicionada por la ejecución real de ese proceso de abstracción)” (Lukács, 1968:175-176).

La totalidad de la historia es más bien un poder histórico real —aunque todavía inconsciente y por consiguiente, desconocido hasta ese día— que no se deja separar de la realidad (y por tanto del conocimiento) de los hechos históricos particulares sin suprimir también su realidad, su facticidad. Es el fundamento último y real de su realidad, de su facticidad, luego de la verdadera posibilidad de conocerlos aun como hechos particulares (Lukács, 1970a: 177).

El filósofo húngaro considera que, “El fundamento categorial de la estructura del mundo es un sistema de formas de relación en cambio dinámico, en las cuales ocurre el proceso de enfrentamiento entre el humano y la naturaleza y entre el humano y el humano” (Lukács, 1970a: 208). Poco más adelante afirma que,

La historia no aparece ya como un devenir enigmático que se cumple sobre el hombre y sobre las cosas y que debiera ser explicado por la intervención de potencias trascendentes o al cual debiera ser dado un sentido por relación con valores trascendentes a la historia. La historia es más bien de una parte, el producto, evidentemente inconsciente hasta ahora, de la actividad de los hombres mismos; de otra parte, la

sucesión de los procesos en que las formas de esa actividad, las relaciones del hombre consigo mismo (con la naturaleza y con los otros hombres) se transforman (Lukács, 1970a: 208-209).

Retomando la parte final de la cita anterior, cuando Lukács se refiere a las características que conforman las relaciones entre los seres humanos, de los seres humanos con la naturaleza y de estos para consigo mismos, así como las formas o modos que adquieren estas relaciones, entiende estas como formas de relación y de actividad que a su vez constituyen lo que considera “formas de objetividad”. La lucha contra la inconsciencia es la lucha contra la cosificación. Afirma Lukács que

Solamente fijaremos la atención —presuponiendo los análisis económicos de Marx— en los problemas fundamentales que se derivan del carácter fetichista de la mercancía como forma de objetividad, por una parte, y del comportamiento del sujeto coordinado a ella, por otra, problemas cuya comprensión es lo único que nos permite una visión clara de los problemas ideológicos del capitalismo y de su decadencia (1970a: 111).

En este sentido el pensador de origen húngaro está siguiendo a Marx con relación al aforismo III de las *Tesis sobre Feuerbach* en cuya primera parte de *La ideología alemana*, se lee “[...] las circunstancias hacen a los seres humanos tanto como los seres humanos a las circunstancias” (Marx y Engels, 1970:28). Sin embargo, estas circunstancias no son elegidas, sino son aquellas que nos han sido transmitidas por el pasado (Marx, 1985: 96-97). Lo que se propone y desea Lukács es precisamente producir modos de comportamiento y formas de relación al interior de la vida humana y en su conexión con la naturaleza en donde sea posible construir y establecer modos de relación y de formación no reificados, esto es, que no estén axiomatizados por la tradición y la “objetividad” que la comporta, justificándola y validándola, además de proyectarla hacia el futuro como su forma paradigmática de ser. Afirma Lukács

Esto pone de relieve de manera luminosa el carácter contemplativo de la actitud capitalista del sujeto. Porque la esencia del cálculo racional se basa, a fin de cuentas, en que el curso forzado, conforme a leyes e independiente de lo «arbitrario» individual, de los fenómenos determinados es conocido y calculado. El comportamiento del hombre se agota, pues, en el cálculo correcto de las salidas posibles de ese curso (cuyas «leyes» encuentra en forma «acabada»), en la habilidad para evitar los «azares» que puedan ser obstáculo mediante la aplicación de dispositivos de protección y medidas de defensa (que se basan también en el conocimiento y la aplicación de «leyes» semejantes); incluso se contenta muy a menudo con calcular las probabilidades del resultado posible de tales «leyes», sin tratar de intervenir en el curso mismo mediante la aplicación de otras «leyes» (sistemas de seguros, etc.) Cuanto más se considera esta situación en profundidad e independientemente de las leyendas burguesas sobre el carácter «creador» de los promotores de la época capitalista, más claramente aparece, en ese comportamiento, la analogía estructural con el comportamiento del obrero frente a la máquina que él sirve y observa, cuyo funcionamiento él controla observándola. El elemento «creador» sólo se reconoce aquí en cuanto que la aplicación de las «leyes» es algo relativamente autónomo o, al contrario, un puro servicio, es decir, en cuanto que el comportamiento puramente contemplativo es rechazado” (1970a: 124).

La cosificación respondería a la formación social en su conjunto, la cual en la misma medida y de acuerdo con las mediaciones dominantes en el espacio social, elige la forma en la cual calificar moralmente su papel como burgués, explotador, obrero, explotado, proletario, entre otros. Cualquiera de estos u otros papeles que le toque desempeñar al sujeto individual o colectivo, asume que su condición o lugar en la formación social que viene ocupando o le corresponde, no lo dejen exento o ajeno de acuerdo con su conciencia de que forma parte de un sistema basado en la explotación humana, llamado capitalismo.

La teoría de la reificación de Lukács es una perspectiva ético-moral de la realidad, tan crítica como revolucionaria en función de la distancia que existe en el tiempo después de Marx – y Lenin – y los álgidos tiempos de cambio que se viven en el mundo, no solo en Occidente, luego del triunfo de la Revolución Rusa, del término de la Primera Guerra Mundial y lo que se avecina para el continente Europeo y fuera de este en ese momento en que escribió y publicó *Historia y conciencia de clase* (1923).

Las formas del inconsciente en Gramsci

El inconsciente que estudian Gramsci y Lukács es diferente al de Freud y la escuela psicoanalítica psicoterapéutica. Ambos coincidían también en considerar que cuando una persona rompe una pauta o rebasa un límite, una nueva pauta se abre sin que sepamos hasta dónde ese movimiento o acción puede llegar. Una acción individual en este ámbito difícilmente es solo individual. Todos vivimos en un “mundo realizado”, nacemos y cobramos conciencia en un mundo dado. Cada realidad o toda realidad es una filosofía realizada.

A ese conjunto de abstracciones hay que cuestionarlas, criticarlas. Por ello es importante tener en consideración que la hegemonía no puede ser la violencia superyóica. Es necesario como individuo o sujeto potenciarse a sí mismo. Por todo lo anterior, para ambos intelectuales el ser humano es un ser esencialmente político. Para el filósofo húngaro la “probabilidad objetiva” a partir de Max Weber, luego de estudiarlo le lleva a la pregunta: ¿Cuál es el espacio de comprensión del mundo? Una relación determinista afirmaría: si se produce A sale B; si se insuma B se obtiene A.

Por tanto, si se trata una cosa como si fuera la única posibilidad que tiene para poder ser, resulta el momento en que aparece el capitalismo financiero como ocultador absoluto del tiempo y sus valores en cuestión. Por ello, elegir, imaginar o inventar los medios específicos en los cuales el “impulso vital” (élan vital) se puede convertir en algo concreto, resulta perentorio para transformar la sociedad y la cultura, partiendo del hecho de que, dentro de cada imaginario social, cada cosa tendrá un significado común y diferenciado, por ejemplo, el concepto o la idea de “democracia”, ya que al interior de cada configuración cultural y político-social, la práctica democrática varía. dado que al interior de cada formación social “nacional” (histórica) coexisten a su vez diversas clases sociales que se han erigido como tales en función de las acciones políticas más significativas llevadas a cabo por estas al interior de la nación e incluso, desde este interior al exterior de la nación y desde el exterior por otra(s) nación(es) al interior de la nación. Las naciones como los seres humanos son permeables y cambiantes en el tiempo y en el espacio. Lo mismo ocurre con la “identidad de clase”, esta es una y coexiste entre varias otras (étnica, gremial/ profesional, sexual, de género, político- ideológica, etc.).

En virtud de lo anterior, investigar, ¿cuáles son las formas en las cuales una realidad social específica o concreta, se expresa o se realiza en la gente? Dentro de cada formación social existen diversas formas de configurar objetos y sujetos, así como las relaciones que establecen entre sí y los cambios que en estas ocurren en el tiempo y en el espacio. Es necesario aprender a partir de actividades colectivas; educar a la voluntad a partir de acciones concretas. A Gramsci le interesaba saber qué de la Revolución francesa se había replicado o se podría encontrar también en la Revolución alemana. Comenta el filósofo sardo en su *Introducción al estudio de la filosofía y del materialismo histórico* (1948)

Después de demostrado que todos los hombres son filósofos, aunque lo sean a su manera, inconscientemente, porque incluso en la más mínima manifestación de una actividad intelectual cualquiera, en el “lenguaje” mismo, está contenida una determinada concepción del mundo, se pasa al segundo momento, el momento de la crítica y el conocimiento; es decir, se plantea la siguiente cuestión: ¿es preferible “pensar” sin tener conciencia crítica, de manera disgregada y ocasional, es decir, “participar” de una concepción del mundo “impuesta” mecánicamente por el ambiente externo, es decir por uno de los tantos grupos sociales en los que uno se encuentra incluido automáticamente hasta su entrada en el mundo consciente (y que puede ser la aldea o la provincia, que puede tener origen en la parroquia y en la “actividad intelectual” del cura o del vejete patriarcal cuya “sabiduría” dicta la ley, de la mujercita que ha heredado la sabiduría de las brujas o del pequeño intelectual avinagrado en su propia estupidez e incapacidad para actuar), o es preferible elaborar uno la propia concepción del mundo de manera consciente y crítica; y asimismo, en vinculación con semejante trabajo intelectual, escoger la propia esfera de actividad, participar activamente en la elaboración de la historia del mundo, ser el guía de sí mismo y no aceptar del exterior, pasiva y dócilmente, la marca que se imprime sobre la propia personalidad? (Gramsci, 1975a, p. 12-13).

En la cita anterior pueden apreciarse ciertas semejanzas en cuanto a la forma de conceptualizar al hombre-sujeto de su tiempo entre Lukács y Gramsci.

Ambos anteponen la actividad y conciencia intelectual (crítica) frente a la contemplación, modo pasivo de mirar el mundo, su aceptación automática a las imposiciones de generaciones pasadas que aceptaron en su propia época lo habido en forma de tradición como lo cierto, lo verdadero, lo bello y muchas otras cosas que podríamos denominar el “estado naturales de las cosas en el mundo”, sin preguntarse siquiera: ¿si podrían tener acceso a una forma de vida mejor a la que llevan en general los seres humanos en el presente, y/o qué tendrían que hacer para lograrlo? La clase social más baja y en donde se encontraban en la formación social antigua y ya en pleno siglo XIX, el esclavo, este pasó a ser explotado (aparentemente ya abolido el régimen de esclavitud), luego desposeído (en donde supuestamente se era libre para firmar o no un contrato de trabajo) y ahora este es considerado por la sociedad de consumo y el capitalismo global neoliberal, superfluo, es decir, alguien de quien el sistema puede prescindir, no solo en términos laborales y productivos, sino de su vida misma, de su existencia como ser vivo con sus respectivas necesidades.

Esta línea del tiempo anterior bien podría llevar por título “estadios del capitalismo sobre la clase social excluida o más abaja”. Afirma Gramsci (1975 a)

La cuestión es: ¿a qué tipo histórico pertenece el conformismo, el hombre-masa del cual se es parte? Cuando la concepción del mundo no es crítica ni coherente, sino ocasional y disgregada, se pertenece simultáneamente a una multiplicidad de hombres-masa, y la propia personalidad se forma de manera compleja: hay en ella elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada; prejuicios de las etapas históricas pasadas, groseramente localistas, e intuiciones de una filosofía del porvenir que será propia del género humano mundialmente unificado. Criticar la propia concepción del mundo es tornarla, entonces, consciente y homogénea, y elevarla hasta el punto al que ha llegado el pensamiento mundial más avanzado. Significa, por consiguiente, criticar toda la filosofía existente hasta ahora, en la medida en que ha dejado estratificaciones consolidadas en la filosofía popular. El comienzo de la elaboración crítica es la conciencia de lo que realmente se es, es decir, un "conócete a ti mismo" como producto del proceso histórico desarrollado hasta ahora y que ha dejado en ti mismo una infinidad de huellas recibidas sin beneficio de inventario. Hay que comenzar por hacer ese inventario (p. 12).

Lo que el filósofo italiano se propone es que nos atrevamos a revisar críticamente lo que la cultura - en la que cobramos conciencia, nos criamos y educamos, estudiamos y trabajamos, hacemos nuestras vidas diariamente -, nos ofrece. La conciencia de historia de clase social es una historia que contiene en su seno un arquetipo que puede ser rastreado históricamente. Llámese tradición, multiplicidad de costumbres, concepciones aceptadas del mundo, entre otras cosas, todo esto debe ser pensado crítica e históricamente, ¿de dónde viene?, ¿cómo y hacia dónde se dirige? ¿Por qué así y no de otra manera o modo? Esto que llama “inventario” es lo recibido, lo que hay, pero que no siempre ha estado allí ni siempre ha sido de la misma forma, es decir, que podría no estar y ser de un modo distinto, de hecho, radicalmente distinto a eso que es hoy. La realidad social que la cosificación fusiona y como tal vale en tanto que funciona, es la realidad producida por el inconsciente, o el reflejo del inconsciente colectivo o de la formación social que se desprende históricamente de una cultura determinada. Afirma que:

No se puede separar la filosofía de la historia de la filosofía, ni la cultura de la historia de la cultura. En el sentido más inmediato y literal, no se puede ser filósofos, es decir, tener una concepción críticamente coherente del mundo, sin tener conciencia de la historicidad de la fase de desarrollo por ella representada y del hecho que ella se halla en contradicción con otras concepciones o con elementos de otras concepciones. La propia concepción del mundo responde a determinados problemas planteados por la realidad, los cuales están bien determinados y son "originales" en su actualidad. ¿Cómo es posible pensar el presente, y un presente bien determinado, con un pensamiento conformado por problemas de un pasado remoto y superado? (Gramsci, 1975a, p. 12).

La práctica psicoanalítica tiene un inconsciente social del cual no todos los psicoanalistas están conscientes. Prosigue un poco más adelante:

Crear una nueva cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos "originales"; significa también, y especialmente, difundir verdades ya descubiertas, "socializarlas", por así decirlo, convertirlas en base de acciones vitales, en elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. Que una masa de hombres sea llevada a pensar coherentemente y en forma unitaria la realidad presente, es un hecho "filosófico" mucho más importante y "original" que el hallazgo, por parte de un "genio" filosófico, de una nueva verdad que sea patrimonio de pequeños grupos de intelectuales (Gramsci, 1975a, p.13).

El imaginario cultural de cada sociedad en cada temporalidad distinta se compone de ideas, verdades, signos, valores, concepciones, entre otras cosas, sobre las cuales se sustentan estas mismas y la vida social, política y económica del pueblo que aquí subsiste históricamente, por ello resulta preciso, afirma Gramsci:

Explicar por qué sucede que en cada época coexistan muchos sistemas y corrientes filosóficas; cómo nacen, cómo se difunden, por qué la difusión sigue ciertas líneas de ruptura y ciertas direcciones, etc. Esto nos muestra cuán necesario es sistematizar crítica y coherentemente nuestras intuiciones del mundo y de la vida, fijando con exactitud lo que debe entenderse por "sistema", a fin de que no sea comprendido en el sentido pedantesco y profesoral de la palabra. Pero esta elaboración sólo puede y debe ser hecha en el terreno de la historia de la filosofía, la cual muestra qué elaboración ha sufrido el pensamiento en el curso de los siglos y qué esfuerzo colectivo ha costado nuestro actual modo de pensar, el cual resume y compendia toda la historia pasada, incluso en sus errores y delirios, que no por haber sido cometidos en el pasado, cuando eran razonables, tienen por qué ser reproducidos en el presente, cuando no son necesariamente razonables (Gramsci, 1975a, p. 13).

Es así como el filósofo sardo opone la filosofía de la praxis a la religión, la moral y la filosofía dogmática que gira en torno a abstracciones solo para producir otras más, sin que nada de lo que hay y está responda a las verdaderas necesidades que los hombres y mujeres requieren satisfacer. Gramsci urge una reforma intelectual y moral de la sociedad.

Hace una crítica de toda la filosofía de la historia y sobre todo, a la manera en la cual el pasado se ha historiografiado, siéndole inservible al ser humano para transformar la realidad hacia un devenir más propio y democrático para la vida humana. Explorar posibilidades es ejercer la libertad y la autonomía para formar la práctica democrática individual capaz de articular con otras individualidades que logren construir "bloques" necesarios para expandir la democratización colectiva a toda la sociedad. Así, resulta constitutivo de la filosofía de la praxis el hecho de que no tiene

A mantener a los "simples" en su filosofía primitiva del sentido común, sino por el contrario, a conducirlos hacia una concepción superior de la vida. Se afirma la exigencia del contacto entre intelectuales y simples, no para limitar la actividad científica y mantener la unidad al bajo nivel de las masas, sino para construir un bloque intelectual-moral que haga posible un progreso intelectual de masas y no sólo para pocos grupos intelectuales. El hombre activo, de masa, elabora prácticamente, pero no tiene clara conciencia teórica de su elaboración, que sin embargo es un conocimiento del mundo en cuanto lo transforma. Su conciencia teórica puede estar, históricamente, incluso en contradicción con su elaboración. Casi se puede decir que tiene dos conciencias teóricas (o una conciencia contradictoria): una implícita en su elaboración y que realmente lo une a todos sus cooperadores en la transformación práctica de la realidad; y otra superficialmente explícita o verbal, que ha heredado del pasado y la ha aceptado sin crítica (Gramsci, 1975a, pp. 19-20).

Esta alusión que hace Gramsci a "dos conciencias teóricas (o una conciencia contradictoria)" establece vasos comunicantes con la "contemplación" y "pasividad" de la conciencia que refiere Lukács y con la crítica que hace Marx a propósito de la ideología – en la *Ideología alemana* – y las *Tesis sobre Feuerbach*, en particular la tercera de estas. También se puede establecer un diálogo parsimonioso y de traductibilidad en la referencia que hacen tanto el Italiano como el Húngaro al pesimismo como enfermedad del hombre-masa en el primero, y como el sujeto reificado o cosificado en el caso del segundo. También podemos encontrar una semejanza en la

convicción que ambos tienen sobre la necesidad de que sean individuos quienes tomen inicialmente, la alternativa crítico-revolucionaria de cuestionarse las formas y los modos relacionales que subsisten en la sociedad en un momento dado.

Dice Gramsci que “A propósito de la función histórica desarrollada por la concepción fatalista de la filosofía de la praxis, se podría hacer su elogio fúnebre reivindicando su utilidad para un período histórico, pero, justamente por ello, sosteniendo la necesidad de sepultarla con todos los honores del caso” (1975a: 28).

Afirma Gramsci (1975a) que “Una parte de la masa, aunque subalterna, es siempre dirigente y responsable, y la filosofía de la parte precede siempre a la filosofía del todo, no sólo como anticipación teórica, sino como necesidad actual” (p. 23). Prosigue Gramsci (1975a) un poco más adelante:

¿Por qué y cómo se difunden, y llegan a ser populares, las nuevas concepciones del mundo? En este proceso de difusión (que es, al mismo tiempo, de sustitución de lo viejo y, muy a menudo, de combinación entre lo nuevo y lo viejo) influyen (¿cómo y en qué medida?) la forma racional mediante la cual la nueva concepción es expuesta y presentada, la autoridad (en cuanto sea reconocida y apreciada, por lo menos genéricamente) del expositor, y de los pensadores y científicos a los cuales llama en su apoyo el expositor; el pertenecer a la misma organización de quien sostiene la nueva concepción (pero luego de haber entrado en la organización por un motivo que no es el de participar de la nueva concepción). Estos elementos, en realidad, varían según el grupo social de que se trate y del nivel del mismo. Pero la investigación interesa especialmente en lo que respecta a las masas populares, que cambian de concepciones más difícilmente y que, en todo caso, no la aceptan jamás en la forma "pura", por decirlo así, sino siempre y solamente como combinación más o menos heteroclita (irregular) y abigarrada (p. 24).

Aunque no es tan conocido por trabajar específicamente en la psicología o el estudio del inconsciente como Sigmund Freud, su trabajo tiene vasos comunicantes importantes e implicaciones en la comprensión de las formas del inconsciente en el contexto de la teoría gramsciana. El concepto de "hegemonía", fundamental en la teoría de Gramsci, hace referencia a la dominación cultural y política que un grupo ejerce sobre otros a través del consenso y la persuasión, cuando no a través de la coerción pura. Esta noción implica que las ideas y valores de la clase dominante se internalizan en la mente de las personas, lo que tiene implicaciones para el inconsciente colectivo, la formación de la identidad y lo que el filósofo italiano denomina “bloque histórico”. El cual se refiere a la alianza entre diferentes grupos sociales que comparten intereses comunes y que trabajan juntos para mantener una determinada estructura social y política. Estos bloques históricos están compuestos por una variedad de fuerzas, y las relaciones entre estas fuerzas pueden influir en cómo se desarrollan las formas de pensamiento y comportamiento en la sociedad.

El inconsciente ideológico del capitalismo y la necesidad de la actualización de su estudio

José Luis Moreno es un ensayo intitulado “Umbral y crepúsculo del sujeto burgués: Juan Carlos Rodríguez y el inconsciente ideológico del capitalismo”, sostiene que “subjetividad burguesa” y “subjetividad capitalista” si bien tienden a ir de la mano, no necesariamente significan lo mismo, como tampoco lo son la burguesía y el capitalismo. En este trabajo afirma que:

El capitalismo, que impulsó el sujeto burgués, ha acabado desechándolo y, con él, la literatura y la filosofía [...] Sin enemigos, el capitalismo no necesita más individuos que los que producen sus dispositivos de trabajo y consumo. Es más, aquello a lo que permitió emerger -es el caso de la literatura- se adaptó bien a la lucha contra sus oponentes -el feudalismo y el comunismo- pero fue a la vez un lugar donde se visualizan sus contradicciones y donde los individuos comprobaban la distancias entre sus condiciones de existencia y los sujetos que les decía que eran (citado en Rodríguez, 2022, p. 6).

Ya en su obra *La revolución teórica de Marx* (1967), publicada en 1965, Althusser plantea la necesidad de “un trabajo teórico real” que incluso “destruya realmente, mediante una crítica radical (hasta en su raíz teórica) las confusiones, ilusiones o aproximaciones ideológicas que

puedan existir” (p. 166). Moreno se propone mostrar cómo funciona la teoría del inconsciente ideológico, con la intención de explicar cómo se relacionan este último y el inconsciente libidinal. Así, se pregunta: “¿qué sucede cuando existe un capitalismo sin sujetos, poblado de individuos que viven sin contarse historias, completamente empastados en el materialismo sórdido que les proporciona la explotación y la auto explotación” (Rodríguez, 2022, p. 7). Sobre la ideología y el inconsciente Juan Carlos Rodríguez continúa la tradición althusseriana del pensamiento crítico marxista. Recordemos que el filósofo francés Louis Althusser, aportó mucho a la discusión sobre el concepto de ideología; en palabras del también althusseriano Camilo Valdés

Los aportes de Althusser (1988) al concepto de ideología operan bajo una perspectiva marxista, en la cual intentó alejarse de las concepciones humanistas e historicistas del marxismo, agregando nociones desde el estructuralismo y el psicoanálisis lacaniano. Por esto, la ideología es un discurso estructurado independiente de toda subjetividad individual, vale decir, no hay un sujeto que sea moldeado y constituido a través de las ideologías. Así, la ideología posibilita que los seres humanos cumplan con sus tareas, es decir, la ideología los ayuda a sobrellevar la situación, tanto del explotado como del explotador (citado en Karczmarczyk, et. al, 2017, p. 71).

El inconsciente ideológico que propone Juan Carlos Rodríguez, siguiendo a Althusser gira en torno a los conceptos de “modo de producción” y “formación social”. Este último establecía en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* (1988) que toda sociedad requiere de representaciones equivocadas o erróneas para funcionar, de no ser así, la ideología no podría funcionar con normalidad y como casi sustituto de la realidad, es así como se vuelve posible la reproducción de las relaciones de producción y de la fuerza de trabajo, pues garantiza la cohesión de los seres humanos entre sí, y sus condiciones existentes, así como están y vienen funcionando.

Un ejemplo de ellos es que, en la sociedad de clases, en la que operan ideologías diversas y formulaciones distintas del inconsciente, cada clase acepta acríticamente su papel y su pertenencia a esta, validando así la formación social existente y el acomodo al interior de esta.

En este sentido, la ideología opera reproduciendo las condiciones de producción a partir de la interpelación de los sujetos. De aquí que podamos afirmar que Althusser formula su teoría de la ideología desde la premisa marxista – criticada por Lukács y Gramsci de “economicista” – de base-superestructura, dándole preponderancia a la infraestructura económica para la reproducción.

Para Rodríguez y Nancy Fraser, las clases sociales no solo se definen en función del modo de producción por mucho que este influya. Además, ninguna formación social es pura, menos aún lo es el capitalismo. Por ejemplo, no existe capitalismo sin servidumbre ni sin derechos laborales. Tampoco existe una forma de producción única y expandida en su totalidad a nivel mundial. Por lo que cada modo de producción define un tipo o varios tipos de subjetividad predominantes, por ejemplo, el feudalismo subsiste y el neofeudalismo se perfecciona en la academia y en los centros de investigación.

¿Habría que preguntarnos qué tipo de agentes inciden, cómo y por qué lo hacen de tal manera para que un modo de producción sea como es y no de otra manera? Moreno, hablando de la concepción inconsciente del feudalismo y del mercantilismo sobre los modos de producción en la Edad Media, afirma que “Una formación social conoce conflictos propios a cada modo de producción, de estos entre sí, y de elementos de un modo de producción con elementos de otro. Rodríguez, en el siglo XVI, estudia lo que llama sociedades en transición donde se encuentran en conflicto aristocracia y burguesía en múltiples planos (Moreno, 2022, p. 15). Recordemos lo que menciona Marx sobre el régimen de propiedad y el campesinado en Francia en el siglo XIX, en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*,

Después de que la primera revolución había convertido a los campesinos semisiervos en propietarios libres de su tierra, Napoleón consolidó y reglamentó las condiciones bajo las cuales podrían explotar, sin que nadie los molestase, el suelo de Francia que se les acababa de asignar, satisfaciendo su afán juvenil de propiedad. Pero lo que hoy lleva a la ruina al campesino francés es su misma parcela, la división del suelo, la forma de propiedad consolidada en Francia por Napoleón. Fueron precisamente las condiciones

materiales las que convirtieron al campesino feudal francés en campesino parcelario y a Napoleón en emperador. Han bastados dos generaciones para engendrar este resultado inevitable: empeoramiento creciente de la agricultura y endeudamiento creciente del agricultor. La forma “napoleónica” de propiedad, que a comienzos del siglo XIX era la condición para la liberación y el enriquecimiento de la población campesina francesa, se ha desarrollado en el transcurso de este siglo como la ley de su esclavización y de su pauperización (Marx, 2023, p. 192).

Decía Étienne Balibar, (1996) “en un modo de producción se encuentran siempre tres elementos: alguien que trabaja, unos medios de producción que comprenden un objeto de trabajo e instrumentos de trabajo y alguien que no trabaja y que se apropia parte de la riqueza – puede ser un burgués, un señor feudal o un rey persa, o puede ser una niña o un anciano o alguien que no puede trabajar” (pp. 9-10). Lo anterior ocurre en el contexto en el cual predominan dos formas de relación: de propiedad y de apropiación. El primer tipo responde a la pregunta: ¿a quién pertenecen los medios de producción y la fuerza de trabajo? El segundo responde a la interrogante: ¿quién controla el funcionamiento del proceso de trabajo? A diferencia de los esclavos y los siervos en la antigüedad y el feudalismo respectivamente, en el capitalismo, el trabajador no puede ser obligado estrictamente hablando a trabajar. Afirma Moreno (2022) que:

Puede imaginarse un modo de producción mercantil en el cual sujetos propietarios de su fuerza de trabajo y de sus medios de producción intercambien los productos de su trabajo y de sus medios de producción intercambien los productos de su trabajo de acuerdo con equivalentes. [...] En ese modo de producción los agentes no sólo son propietarios, sino que también dominan el proceso de trabajo, -o dicho en los términos de Balibar, se lo apropian efectivamente- (p. 17).

Prosigue Moreno, “en el capitalismo las cosas pasan de otro modo: la riqueza se extrae mientras que se cumplen las condiciones de un contrato de trabajo libremente. Por tanto, los modos de producción tienen diversos niveles: uno económico, otro ideológico y otro político” (citado en Rodríguez, 2022, p. 10).

Por su parte, afirmaría Althusser (2018) que, “las formas de organización económica determinan qué nivel domina, manifiesta su presencia y la impone a los agentes implicados” (p. 273). De esta manera, la burguesía viene a ser o a funcionar como presupuesto normativo que posibilita y sostiene la estructura capitalista. Afirma Moreno (2022) que

La burguesía se imagina actuar en mercados y condiciones de equidad, pero la realidad es que actúa en condiciones capitalistas. Más la ideología no es la nada. Es una suerte de presupuesto normativo de la estructura capitalista que está, en su realidad concreta, se encarga muy habitualmente de desmentir. Pero ese presupuesto normativo sigue presente: lo utilizan los críticos que señalan la desigualdad de posición y apropiación en un mercado que deja de ser tal (p. 18).

¿Qué significa esto? -se pregunta Moreno-. Jacques Bider (2004) le contesta: “Que el mercado se generaliza bajo el capitalismo, pero dentro de una estructura de desigualdad social que aboca a la explotación: y, sin embargo, el mercado hablaba de intercambios de equivalentes y de contratos económicos y políticos”. Considera Rodríguez que esta suerte de ideología animista no tuvo mucho éxito,

Ya que la burguesía decidió apoyarse en el Estado absolutista, [y que] la literatura no es un simple invento burgués o capitalista: nació cuando las relaciones mercantiles requerían sujetos, pero igual que ese mercado no es idéntico al capitalismo posterior, el animismo tiene poco que ver con las componendas ideológicas que hizo la burguesía con la aristocracia y los restos del feudalismo. La literatura surgió en medio de una promesa de libertad y, como el sujeto libre pudo funcionar legitimando la explotación, aunque también sabe hacerlo de otra manera (Rodríguez, 201, p. 36).

Balibar afirma que la “tradición althusseriana pensaba que la matriz de un modo de producción determinaba qué elemento resultaba dominante: así, la política y la ideología eran centrales en el feudalismo, mientras que el capitalismo extrae el beneficio en la relación económica” (citado en Althusser, 1996, p. 447). Por su parte, Moreno afirma que Rodríguez con una visión un poco más ampliada de lo que implica un modo de producción, considera que “cada

uno se articula desde una matriz ideológica particular y que esta determina los discursos. No porque estos se generen en cada modo de producción, lo cual es absurdo, sino porque en los préstamos históricos se le imprime a cada legado el sello particular de la coyuntura en la que se interpreta el pasado (citado en Rodríguez, 2022, p. 20). Como ejemplo de esto advierte Moreno:

Hegel piensa también la realidad desde lo político [a diferencia de Kant que lo hace desde lo jurídico-político, de Locke que lo hace desde el empirismo y de Hume que mistifica la esfera económica], pero crítica que Kant deje un espacio propio al sujeto insociable y no advierta que la sociedad empapa lo más íntimo del individuo. Con Hegel el sujeto trabaja desde dentro de las categorías feudales, las cuales no admitían diferencia entre el yo y lo social” (citado en Rodríguez, 2022, p. 22).

Aquí debemos preguntarnos: ¿qué es lo que hace que los modos de producción – y en particular el predominante -acabe articulándose con una formación social compleja? Moreno ofrece una respuesta siguiendo el pensamiento de Rodríguez. Afirma:

Los campos intelectuales existen, cada uno con su fecha de nacimiento y con rasgos específicos. Quien está dentro del campo de la poesía tiene que recoger una tradición, igual que quien pretenda escribir filosofía; pero lo hace desde marcos que condicionan sus elecciones. Y si el poeta o filósofo cree en la eternidad de la literatura o de la poesía, recibirá a los autores sin conectarlos con dos coyunturas ideológicas específicas: la de los autores de recepción y aquella que, en su presente, le hace ir a buscarlos (Rodríguez, 2011, pp. 17, 250, 338). Y por tanto sin pensar en serio qué es, entre la de ellos y la de sus modelos, lo que permite realizar las conexiones (citado en Rodríguez, 2022, p. 24).

A lo anterior podemos añadir para clarificar lo dicho, recurriendo de nuevo a Rodríguez (2015): “La ideología feudal nunca nos ha abandonado, entre otras razones por el pacto que la burguesía realizó con la aristocracia” (pp. 268-269). Con relación a Marx y Engels, Moreno considera que,

Los fundadores del materialismo histórico abordaron una visión de la historia y de la sucesión de los modos de producción, pero no por eso pensaron desde la primera fase, es decir, no fueron capaces al principio de objetivar su propio inconsciente ideológico ni perfilar correctamente el de otras formaciones sociales. De hecho, dieron una versión simplificada y sucesiva de las mismas: en sentido eran hijos de la Ilustración que confundían el empirismo optimista con la historia -véase si no su ataque científicista contra la filosofía en *La ideología alemana* (citado en Rodríguez, 2022, p. 25).

Podemos afirmar que el paso de Hegel a Marx, del idealismo al materialismo (marxista y el que se desprende de Marx), esto es, se transita del espíritu a la materia, quedando esta última en la infraestructura o base de la estructura. La ideología es otra y la formación social proyectada presenta otra ordenación y acomodo en la estructura, la cual posee una historia y permite que esta se siga escribiendo articulada de acuerdo con el modo de producción dominante, sin que este último como hemos comentado, sea el único factor determinante. Afirma Moreno que,

Sin contrato no hay necesidad de sujetos, sujetos que negocien sus necesidades, acuerden su representación política y las reglas por las que se rigen, ni siquiera que pacten con su yo alternativo, esto es, con esas otras posibilidades de sí mismo a las que renunciamos cuando elegimos. Un sujeto que no contrata con los otros tampoco lo hace consigo mismo y no tiene más relato que lo que la coyuntura impone” (citado en Rodríguez, 2022, pp. 27 -28).

Por lo que – según Rodríguez – “no resulta exagerado en la teoría social actual del neoliberalismo, hablar de refeudalización” (Rodríguez, 2011, p. 71). Y en virtud de esta “refeudalización” que implica el neoliberalismo, “sólo desde la necesidad de ser propietarios de sí mismo se puede combatir la explotación” (Rodríguez, 2001, p. 93). Siguiendo a Rodríguez, considera Moreno que, los individuos deben repetir en sus vidas

Una objetivación del inconsciente ideológico similar a la que Rodríguez promovía para los textos: en qué formación social existo, desde qué espacio social me identifiqué como agente., cuáles son los discursos que tiendo a reproducir de manera esquemática. El tiempo de la reflexión teórica no es el del compromiso práctico, pero en este, podemos encontrar orientaciones sobre quiénes somos al margen de quiénes queremos ser. Y actuar de otra manera (citado en Rodríguez, 2020, p. 29).

Lo anterior implica que para que pueda el ser humano reivindicarse consigo mismo es necesario objetivar el inconsciente ideológico, identificando formación social, espacio social y agencia, haciendo posible en paralelo la aparición de otro contrato y otro sujeto.

Para Nancy Fraser (2020), “el capitalismo actual pone los derechos de propiedad neoliberales por encima de los derechos laborales y el <<libre comercio>> por encima de la salud del planeta, sesgando aún más las relaciones políticas en favor del capital” (p. 9). Para esta autora se requieren nuevos métodos de estudio y modelos teóricos para comprender este capitalismo radical.

Lo anterior, debido en gran parte a que la crisis que se vive en el mundo provocada en gran parte por el capitalismo no es ya solo económica, financiera o política, sino social, ecológica y ética también, tal vez más de hecho en estos últimos ámbitos que en los primeros aquí mencionados. Se pregunta Fraser (2020):

¿Qué es el calentamiento global, después de todo, sino la del precio debido por la extracción y combustión irrestricta durante dos siglos de combustibles fósiles a fin de impulsar la producción en masa para el beneficio privado? ¿Quiénes son Trump, Modi, Bolsonaro, el Brexit, Vox y demás progenie, sino la monstruosa prole del implacable vaciado de las protecciones sociales y de los poderes públicos por parte del capitalismo? ¿Qué son, finalmente, el creciente estrés, la anomia, la paranoia y la desmoralización, sino el salo debido a la cínica negativa del capital de asumir a lo largo de cuatro décadas los costes de la reproducción social: su negativa a pagar impuestos, su insistencia en la <<austeridad>>, su exigencia de recortes en la educación, el cuidado infantil y la sanidad, su rechazo a retribuir los trabajos de cuidados y reproductivos, su reducción de los salarios por debajo de lo necesario para mantener un hogar, criar una familia y mantener una comunidad. [...] La crisis del capitalismo actual es inédita (p. 10).

Para Fraser queda claro si es que aún restaban dudas que para estudiar este capitalismo contemporáneo, global, neoliberal, racista y transnacional, entre otros adjetivos, no puede continuar haciéndose solamente desde una matriz económico-financiera, y ni siquiera solo política, la cultura en su sentido más amplio y detallado también se encuentran profundamente impregnados de este, baste ver las luchas diversas por el suelo, el campo, el reconocimiento, la tolerancia, los derechos humanos y civiles, la paz, la justicia social, la memoria, la identidad, entre otras, que sin duda ninguna de ellas no deja de estar atravesada por la estructura económica, pero en todas existe una estructura mayor que se lee en una formación social determinada que a su vez da cuenta de la existencia de inconsciente ideológico que lo ha hecho posible y le permite subsistir y le dota de una suerte resiliencia autónoma.

El resultado es que, si bien la sociedad capitalista sigue siendo el objeto central de la teoría crítica y la práctica emancipatoria, no puede entenderse de la manera habitual. Precisamos de una nueva comprensión de ese objeto, de un planteamiento que pueda aclarar los nuevos paisajes de la explotación, de la expropiación y de la dominación, las nuevas configuraciones de la crisis general, las nuevas fracturas sociales y las nuevas gramáticas de lucha (Fraser, 2020, p. 11).

Afirma Fraser (2020) que:

Los procesos de reproducción social asimétricos en cuanto al género, a la dinámica racializada de la expropiación, a las formas de dominio político estructuradas por la diferencia de clase y a las ambiciones imperiales, así como a la depredación ecológica sistemática. Todo ello, afirmo, es parte integrante esencial de lo que *es*, en realidad, una sociedad capitalista. [...] Porque nuestras vidas son tan invisibles como lo son en la actualidad del poder político, de la riqueza expropiada a los sujetos racializados y de la naturaleza no humana, todo lo cual genera crisis periódicas y no accidentales (p. 11).

Las causas, consecuencias, explicaciones, rutas de acción, posibles caminos de solución y frentes de lucha que encontremos para definir y actuar para intentar resolver los conflictos sociales, requieren de nuevas lecturas y gramáticas sobre la forma compleja y multidimensional en la cual se encuentran entretejidos los problemas en el espacio público, cuyas acciones como consecuencia tenderán a ser también transdisciplinarias, complejas, multisectoriales, y a través de agentes diversos en contra de agentes no tan diversos y sí más bien, enemigos de la diversidad en todos sentidos y esferas con respecto a las luchas ciudadanas, partiendo del hecho de que los

partidos políticos y las formas oficiales de contender políticamente solo se ajustan a los mecanismos históricos de reproducción social ya mencionados a través de Lukács, Gramsci y Althusser, comenzando con Marx. Lo anterior requiere de hacernos la pregunta hoy en pleno siglo XXI, a menos de dos años de estar por concluir su primer cuarto de recorrido: ¿Qué es el capitalismo?

CONCLUSIÓN

Si bien en Simmel la cosificación tiene un color negativo exclusivamente, para Lukács se trata de un concepto dialéctico y a su vez ambivalente, puesto que el proceso de cosificación implica que la vida humana sea subsumida por la lógica del capital. Frente a lo anterior, el individuo toma conciencia como ser humano por primera vez en la historia y actúa, entra en acción “revolucionariamente” como clase (formación social) para derribar (echar por tierra) las instituciones capitalistas, allanando el camino para que una especie -verdaderamente humana- devenga dignamente al mundo de la vida.

La cosificación para Lukács implica que entre la relación sujeto-objeto, la conciencia juega un papel decisivo para explicar y comprender la relación anterior, puesto que, en función de esta última, la realidad, con la intervención del pensamiento, deviene. Sin una postura crítica, acorde con la formación social que surge de la conciencia de clase, las cosas, es decir, la realidad, sólo aparecerá como resultado de la mera contemplación pasiva de esta, esto es, como pseudorrealidad o realidad aparente.

De allí que como vimos, Lukács emplee el término formas de relación para indicar las relaciones de los seres humanos consigo mismos, con los otros y con la naturaleza, siendo dichas formas de relación reconfigurantes del “modo de ser del individuo” sin que ello signifique que esto impida la posibilidad de transformarse a sí mismo y su medio, influyendo así en la realidad a pesar del rol que juega la mercancía como mediación social predominante bajo el capitalismo, lo cual permite comprender lo que este filósofo entiende en términos generales por reificación.

Repasamos algunos de los conceptos más importantes de la filosofía del pensador italiano Antonio Gramsci, como los de hegemonía y su relación con el minucioso estudio histórico y político que realiza de la cultura y la sociedad italiana de su tiempo, en donde fue posible observar las formas en las cuales el aludido inconsciente ideológico se relaciona con las formas de control y sometimiento de la población por parte del régimen político y económico, esto del capitalismo, en su momento asociado al lastre del fascismo, cuya mancuerna servía efectivamente para asegurar la manipulación de la sociedad desde el imaginario y los valores de la clase dominante introyectados en la mente de las personas, bajo una atmósfera de normalidad consensuada y contractualista, lo anterior en aras de mantener una determinada estructura social y política.

De la mano de Gramsci expusimos sobre el peso que tienen las formas cosmovisionales e ideas de la clase dominante y cómo se encuentran difuminadas a través de la cultura, moldeando las creencias y actitudes de las personas de manera inconsciente. Por otro lado, urgiendo a que mediante la filosofía de la praxis y la organización crítica de un “bloque histórico” se puedan generar las resistencias necesarias para cuestionar y desafiar las formas predominantes del inconsciente colectivo, creando un espacio para la construcción de identidades y perspectivas alternativas.

Para Juan Carlos Rodríguez el capitalismo puede sobrevivir prácticamente sin la existencia de sujetos, en gran parte debido a que el estilo de vida burgués y la burguesía no requiere necesariamente del capitalismo, su inconsciente ideológico le resulta suficiente de acuerdo a la formación social existente para alargar su dominio y hegemonía, aunque el sujeto que piensa críticamente y actúa revolucionariamente puede llegar a producir una sociedad mucha más equitativa, democrática, capaz de edificar una vida más digna no solo para los seres humanos, sino para todas las formas de vida existentes en el planeta. Lo cual redundaría sin duda, en una formación social correspondiente con los modos de producción subsistentes y aquel o aquellos

que estén en proceso de consolidarse con cierto poder de hegemonía y un cierto, respectivo y correspondiente inconsciente ideológico. Aun sin la existencia de la filosofía y de la literatura,

Rodríguez (2002) considera que “existen los individuos expresándose sin control y reivindicándose en tres planos: como individuos solitarios, como individuos competitivos y como individuos centrados en esculpir su cuerpo”. Vimos con Rodríguez y Moreno que pasamos nuestras vidas al interior de la formación social en cuestión, entre la historia personal y nuestras pulsiones, y que no podemos vivir ni fuera de ellas ni cargadas a un solo lado de estas ignorando o nulificando al otro. O lo que es lo mismo, que no podemos hablar del inconsciente ideológico sin considerar al inconsciente libidinal y viceversa, lo cual por supuesto no deja de ser polémico y requiere de mayor discusión e investigación.

Con Fraser vimos que es necesario plantearse como régimen de resistencia una lucha anticapitalista que no solo se quede en el frente obrero y/o en el ámbito económico y por los derechos laborales, la objetivación como lo prone Lukács y la formación de una nueva hegemonía como lo entiende Gramsci, debe dar lugar a una lucha de clases que produzca una formación social de hombres y mujeres libres que participan en luchas diversas en los ámbitos culturales, políticos, sociales y económicos por generar sociedades más democráticas y multisectoriales (politemáticas), como el género, la naturaleza y el medio ambiente, las minorías y los desplazados (ecológicos, territoriales, meteorológicos, políticos, etc.), la diversidad sexual, entre otras luchas relacionadas y basadas en las condiciones de producción y reproducción del capitalismo, las cuales se vienen arrastrando desde antes del inicio de este siglo XXI, afectando la vida pública cotidiana de los seres humanos que lo habitan. Concluye Fraser con la convicción de que “el socialismo debe ser, pues, feminista, antirracista y antiimperialista, ecosostenible y democrático” (Fraser, 2020, p. 12).

Pero lo anterior, de acuerdo con la autora y los argumentos que presenta, no puede realizarse si no es utilizando y creando nuevos modelos y métodos críticos para estudiarlo, puesto que no se trata del capitalismo decimonónico ni del correspondiente a las primeras dos terceras partes del siglo XX, puesto que el mundo, el capitalismo y sus crisis han mutado también desde entonces. En el mundo esclavista la esfera que dominó fue política; mientras que, en el mundo capitalista, la esfera que domina es la económica.

El neoliberalismo, entendido como forma salvaje del capitalismo o *neofeudalismo*, hace uso del recurso de la política (y la milicia) para mantener el modelo o pacto económico y social (el feudo) y el vasallaje (la explotación). El neoliberalismo, por su parte y por si fuera poco, tiene un carácter que sin dejar de ser explotador, esclavizante y de producir seres humanos superfluos, se ha vuelto ferozmente expropiativo, lo cual le ha permitido rediseñar políticamente el orden mundial, produciendo un nuevo régimen de gobernanza y dominación global a través de sus centros hegemónicos basados en el capital financiero transnacional.

¡Hay que darles el poder, el valor, la voz a los comunes, a la gente; generar dinámicas políticas colectivas de origen plural que atiendan y sean del interés común! La catarsis era el problema esencial del materialismo histórico. Fuerzas inconscientes se hacen presentes en los procesos de cosificación que sufren sujetos y objetos. El capitalismo no deja de minar sus bases de reproducción, mientras que paralelamente se autorreplica para sostenerse, lo cual suele ocasionar problemas frecuentes y agudos que conllevan a situaciones de ingobernabilidad, en donde el consenso se come al contrato social.

Declaración de conflicto de interés: El autor declara no tener conflicto de interés

Financiamiento: El trabajo no recibió financiación externa

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Althusser, L. (2018a). *Pour Marx*. La Découverte Poche/Sciences humaines et sociales n° 16.
 Althusser, L. (2018b). Livre sur l'imperialisme (1973) (extracts). *Ecrits sur l'histoire (1963-1986)*. PUF, 161-162. <https://www.actu-philosophia.com/louis-althusser-ecrits-sur-l-histoire-839/>
 Althusser, L. (1988). *Ideología y aparatos ideológicos del estado*. Freud y Lacan. Nueva Visión.

- Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI Editores S. A. https://proletarios.org/books/Althusser-La_revolucion_teorica_de_Marx.pdf
- Bidet, J. (2004). *Explication et reconstruction du Capital*. Presses Universitaires de France PUF, pp.320.
- Chari, A. (2010). Toward a Political Critique of Reification: Lukács, Honneth and the Aims of Critical Theory. *Philosophy and Social Criticism*, 36(5), 587-606. <https://doi.org/10.1177/01914537103635>
- Étienne B. (1996). *Concepts fondamentaux du materialisme historique. Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establier, Pierre Macherey y Jacques Rancière. Lire Le Capital*. Presses Universitaires de France (PUF). <http://digamo.free.fr/lirecap.pdf>
- Fraser, N. (2020). *Los talleres ocultos del capital*. Traficantes de Sueños.
- Gramsci, A. (1975a). *Introducción al estudio de la filosofía y del materialismo histórico*. Cuadernos de la cárcel III, 11-28.
- Gramsci, A. (1975b). *Apuntes para una introducción e iniciación al estudio de la filosofía y de la historia de la cultura*. Cuadernos de la cárcel II: Ediciones Era, 245-261.
- Karczmarczyk, P., Rodríguez Arriagada, M., Romé, N. y Starcenbaum, M. (2020). *Actas del Coloquio Internacional Althusser hoy: estrategia y materialismo (2017: Santiago de Chile)*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. (Trabajos, comunicaciones y conferencias; 43). <https://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/155>
- Lukács, G. (1970a). *Historia y consciencia de clase*. México: Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro. pp354.
- Lukács, G. (1970b). *El alma y las formas*. Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro.
- Marx, K. (2023). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (s.f.) *El Capital*. Siglo XXI Editores. <http://biblio3.url.edu.gt/Libros/CAPTOM1.pdf>
- Marx, K. (1985). *Werke, Artikel, Entwürfe. Juli 1851 bis Dezember 1852. Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) I/11*. Dietz Verlag.
- Marx, K. (1989). “Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie” (Erster Band, Hamburg 1883). *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) II/8*. Dietz Verlag.
- Marx, K. (1978). “Thesen über Feuerbach”. *Marx und Engels Werke (MEW)*, tomo 3. Dietz Verlag.
- Rodríguez, J. C. (2015). *Para una teoría de la literatura (40 años de historia)*. Marcial Pons. Rodríguez, J. C. (2011). *Tras la muerte del aura (en contra y a favor de la Ilustración)*. EUG.
- Rodríguez, J. C. (2002). *Freud: la escritura, la literatura (inconsciente ideológico e inconsciente libidinal)*. Akal.
- Rodríguez, J. C. (2001). *La literatura del pobre*. Comares.
- Traverso, E. (2022). *Revolución. Una historia intelectual*. FCE.