



Theomai

ISSN: 1666-2830

theomai@unq.edu.ar

Red Internacional de Estudios sobre Sociedad,
Naturaleza y Desarrollo
Argentina

Inda, Graciela; Duek, Celia
Ideología y lucha de clases en los clásicos del marxismo
Theomai, núm. 29, enero-junio, 2014, pp. 56-76
Red Internacional de Estudios sobre Sociedad, Naturaleza y Desarrollo
Buenos Aires, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12431432004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Theomai 29

primer semestre 2014 / first semester 2014



número 29 (primer semestre 2014) - number 29 (first semester 2014)

Clases y lucha de clases: una posición en el campo de batalla teórico

Revista THEOMAI / THEOMAI Journal

Estudios críticos sobre Sociedad y Desarrollo / Critical Studies about Society and Development

Issn: 1515-6443

Ideología y lucha de clases en los clásicos del marxismo

Graciela Inda y Celia Duek¹

Pese a su fraseología supuestamente “revolucionaria”,
los ideólogos neo-hegelianos son, en realidad, los perfectos conservadores”

Marx y Engels, *La ideología alemana*, p. 18.

Más que otros, Marx escribió en la coyuntura. Esa toma de posición no excluía ni la “paciencia del concepto” de la que hablaba Hegel, ni el rigor de las consecuencias. Pero sin duda era incompatible con la estabilidad de las conclusiones: Marx es el filósofo del eterno recommienzo, que deja tras de sí varias obras en construcción. El contenido de su pensamiento no puede separarse de sus desplazamientos.

¹ IMESC-IDEHESI- CONICET/UNCuyo y UNCuyo

Palabras introductorias

En el mundo académico de las décadas del ochenta, noventa y la primera década del nuevo siglo, al compás de la hegemonía neoliberal y la denominada “crisis del marxismo”, el concepto marxista de ideología resultó menospreciado o abiertamente abandonado a favor de otras categorías, menos sospechadas de “determinismo estructural” (identidades, discursos, violencia simbólica, subjetividad, etc.). Ese concepto de ideología es inseparable del concepto de lucha de clases, y ambos corrieron la misma suerte: se los identificó sin más como antiguas piezas de una teoría obsoleta y mecanicista: la teoría marxista. Sin duda, una de las “fantasías posmodernas” más recurrentes consistió en plantear, en aras de la ambigüedad, la indeterminación y el rechazo de toda postulación de verdades absolutas, la inutilidad del concepto de ideología (Eagleton, 1997: 22 y 63).

En los últimos años, si bien no puede hablarse de una reversión de esa tendencia tenaz, comienzan a vislumbrarse esfuerzos por reivindicar el uso del término ideología y, en muchos casos, de la problemática marxista a la que se vinculan algunas de sus acepciones más poderosas. Los más optimistas hablan del “fin del fin” de las ideologías (Balibar, 1995: 9) y reclaman, contra el avance de nociones psicologistas, una revitalización del interés teórico y práctico de la problemática marxista. Nuestro trabajo se inscribe decididamente en esta senda.

Volver a los textos de Marx y Engels se justifica porque fueron ellos los que colocaron las bases de una concepción materialista e histórica de las ideologías. Esta nueva concepción significó una ruptura con las interpretaciones idealistas que hacían una historia de las ideas “desconectada de los desarrollos prácticos”. Ruptura que sigue produciendo efectos en el campo teórico contemporáneo, surcado por formas de idealismos más sutiles, disfrazadas muchas veces de posiciones críticas.

Esta perspectiva materialista de las ideologías de la que hablamos, que tiene como tesis fundamental la ligazón estructural entre ideologías y lucha de clases, queda inaugurada en la *Ideología Alemana* (1845) y encuentra continuidad, a pesar de los desplazamientos y los cambios de acento, en los escritos posteriores del marxismo clásico. Dar cuenta de los conceptos y postulados que definen esa perspectiva y que la diferencian cualitativamente de otras concepciones (durkheimianas, funcionalistas, posmarxistas, etc.) es el objetivo central de este trabajo.

Pero no se trata de una empresa sencilla. En la problemática propuesta por Marx y Engels en sus diferentes intervenciones teórico-políticas, la ideología no es objeto de un tratamiento sistemático y ordenado, destinado a la producción de un corpus conceptual semejante al que Marx despliega en las páginas de *El capital* para explicar los aspectos económicos del modo de producción capitalista. Por el contrario, el abordaje de la dimensión ideológica de los

procesos históricos (y lo mismo sucede con la política), constituye un “punto ciego” (Althusser, 1983: 13), un vacío que atestigua la existencia de “límites absolutos” en la teoría marxista, “(...) de los que es necesario tomar buena nota para reflexionar sobre ellos seriamente” (Althusser, 2003: 71).

En consonancia con esa limitación, la palabra ideología está lejos de designar en los textos del marxismo clásico un objeto de contornos precisos, por el contrario, convoca una pluralidad de significados o acepciones diferentes. Proliferación de significados que no ha hecho más que acentuarse en los debates teóricos posteriores, hasta el punto que el término ideología se ha convertido en un concepto “escurridizo” y “altamente polémico” (Elliott, 2006: 393).

Ahora bien, a pesar de esa pluralidad de significados, y a sabiendas de que no se trata de un objeto teórico que recibe un tratamiento sistemático, creemos que ciertos elementos teóricos propuestos por el marxismo clásico constituyen, quizás hoy más que nunca, un punto de partida irrenunciable para pensar las prácticas ideológicas. No se trata, claro está, de restaurar letra por letra el programa marxista, pero sí de dar cuenta, mediante revisiones y rectificaciones, de sus conquistas esenciales. Es que, en definitiva,

todo efectivo ‘ajuste de cuentas’ con los conceptos políticos del marxismo pasa forzosamente por el ‘rodeo’ aparente de una historia de los conceptos que analice las condiciones de su formulación tanto como la economía interna de la problemática que los rige (Balibar, 1980: 9).

Ideología y dominación de clase: las ideas “no tienen su propia historia”

En *La ideología alemana* (1845), obra en la que Marx y Engels esbozan los mojones esenciales de la concepción materialista de la historia, la ideología sirve para designar las diferentes formas de existencia de las ideas en una sociedad (la filosofía², la religión, la moral, las ideas políticas, etc.), entendidas como *reflejos* o *ecos* de las condiciones materiales de existencia.

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. (...) La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellos correspondan pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su trato material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es

² Como es sabido, el título del manuscrito de 1845, *La ideología alemana*, se refiere a la filosofía hegeliana y post-hegeliana hegemónica en la época, no dejando lugar a dudas acerca del carácter ideológico que tiene para Marx y Engels la *filosofía de los filósofos*, a pesar de sus pretensiones de saber soberano.

la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia (Marx y Engels, 1973: 26).

Esta definición amplia de la ideología, como la manera en que toda conciencia está determinada por las condiciones materiales de existencia, tiene el mérito de operar como correctivo de interpretaciones idealistas que juzgan a una época histórica “por lo que ella dice de sí misma” (Marx y Engels, 1973: 55) y que, en consecuencia, imaginan que es posible cambiar la sociedad combatiendo las ideas dominantes con ideas emancipadoras. De esta manera, versus la concepción heredada de la ilustración, según la cual la “ciencia de las ideas”³ ayudaría a romper con las pasiones y los prejuicios que nublan la razón⁴, los clásicos del marxismo inauguran la principal acepción moderna del término “ideología” (Eagleton, 2005: 103). En suma, versus la posición idealista de los hegelianos de izquierda que atribuyen autonomía a las ideas, Marx y Engels abogan por una concepción materialista e histórica de las ideas.

Como complementaria de esa tesis de la determinación social de las ideas, encontramos en este texto de 1845 una noción de las ideologías como conjuntos de ideas que surgen *a posteriori* de unas “relaciones históricas primarias” (producción de medios de subsistencia, creación de nuevas necesidades, reproducción, cooperación social), no teniendo, por tanto, un papel constitutivo en la conformación de dichas relaciones históricas. Esas ideas que se imaginan a sí mismas como autónomas y que no son otra cosa que “fantasmas”, “espectros”, “visiones” o “quimeras”, en realidad vienen a reforzar/legitimar unas relaciones previas, levantadas sobre el terreno “histórico real”⁵ (Marx y Engels, 1973: 30 y siguientes).

En el marxismo contemporáneo, esta concepción de las formas ideológicas presentada en *La ideología alemana* ha sido ampliamente revisada y criticada. En la década del setenta, Poulantzas, un ejemplo significativo de dicha crítica, sostiene que las relaciones ideológicas, así como las políticas, tienen un *papel constitutivo*, no simplemente agregado o accesorio, en la reproducción de las relaciones sociales. Las relaciones de propiedad y de posesión de los medios de producción, señala este teórico marxista, están *constitutivamente* ligadas a las relaciones de dominación-subordinación político-ideológicas. Éstas últimas no se sobreañaden, *están desde siempre presentes* (Poulantzas, 1981: 21). Williams, por la misma época, se expide en términos similares, “no es como si existiese primero la vida social material y a continuación, a cierta distancia temporal o espacial, la conciencia y sus productos. La conciencia y sus productos son siempre parte, aunque de manera variable, del propio proceso social material” (Williams, 2000: 42).

Parafraseando el análisis que hace Althusser de la metáfora de la inversión que usa Marx para diferenciar su dialéctica de la hegeliana (Althusser, 1976: 158-159), nos inclinamos a pensar que en su lucha contra el idealismo, Marx y Engels emplean recurrentemente las oposiciones ilusión-materia, ideas-realidad, al modo de una inversión, pero chocan una y

³ El término ideología fue acuñado en 1797 por De Tracy para denotar la “ciencia de las ideas”, cuyo objetivo era identificar y corregir los prejuicios religiosos y oscurantistas que impedían el progreso racional.

⁴ Esta concepción ilustrada, agrega Eagleton, pasa al positivismo del siglo XIX y es particularmente clara en Durkheim.

⁵ Como veremos enseguida, en las páginas de *El Capital* puede encontrarse una concepción de las formas ideológicas más sofisticada, que entra en contradicción con esta formulación temprana.

otra vez con las limitaciones impuestas por esta inversión, cayendo por momentos en un empirismo sensorial ingenuo.

En el mismo texto de 1845, Marx y Engels lanzan *otra* definición que inaugura la perspectiva propiamente marxista al articular el concepto de ideología con el concepto de dominación de clase. “Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante (...)” (Marx y Engels, 1973: 50).

Para asegurar su dominio, que no está dado de una vez y para siempre, puesto que la lucha de clases gobierna la historia, las clases dominantes se ven obligadas a “presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad”, a “presentar sus ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta” (Marx y Engels, 1973: 52). La “universalización” aparece así como mecanismo básico de funcionamiento de las ideologías. Toda clase dominante, o que aspire a convertirse en tal, incluida la clase obrera, se enfrenta a la necesidad de ocultar, apelando a estrategias homogeneizadoras, las contradicciones entre sus propios intereses de clase y los del conjunto de la sociedad.

Se trata de una formulación que demuestra una comprensión de los procesos políticos e ideológicos que supera el postulado de las ideologías como simples reflejos de ciertas condiciones económicas. La ideología dominante no es aquí entendida por Marx y Engels como un bloque cerrado en sí mismo que se limita a traducir automáticamente los “intereses objetivos” de su clase. Cabe suponer que hay un trabajo propio de la instancia ideológica, que además no consiste en la sola persuasión. Para lograr que las otras clases consideren sus posiciones ideológicas como convergentes con la posición de la clase dominante, es necesario que ésta última reconozca ideas y prácticas de las clases subalternas, que haga concesiones y redefiniciones. La instauración o conservación de una ideología como dominante implica una base económica, de esto no hay dudas, pero también un proceso de articulación/oposición con las ideologías de las clases dominadas.

Este *locus classicus* de la teoría marxista, que podemos encontrar también en textos posteriores, goza de buena salud, pues la tradición marxista contemporánea, bajo diferentes modalidades, ha visto en él un punto de partida valioso. Balibar lleva las cosas al límite:

[...] en última instancia, *no existe ideología dominante que sea la ideología de los dominadores* en tanto tales (por ejemplo, no existe ideología ‘capitalista’ dominante). La ideología dominante en una sociedad dada es siempre una universalización específica del imaginario de los *dominados*: las nociones que elabora son las de la justicia, de la libertad y la igualdad, del trabajo, de la felicidad, etc., cuya significación potencialmente universal proviene justamente de que pertenece al imaginario de individuos cuyas condiciones de existencia son las de las masas o del pueblo (Balibar, 2004: 93).

Retomemos nuestra senda para agregar que esta concepción que coloca en primer plano el problema de la dominación de clase es más bien vacilante, pues aparece en ocasiones acompañada por el postulado de las ideologías como “ilusiones” o “quimeras”. Es que en las páginas de *La ideología alemana* también encuentra su lugar la noción de ideología como *falsa*

Theomai 29

primer semestre 2014 / first semester 2014

conciencia, como dispositivo en el cual los hombres y sus relaciones efectivas “aparecen invertidos como en la cámara oscura” (Marx y Engels, 1973: 26).

Inmersa en la lógica de la enajenación y augurando algunos de los elementos que aparecerán luego bajo el título del fetichismo de las mercancías, esa noción de la ideología pone el acento en la oposición entre actividad práctica y conciencia, entre relaciones “reales” (las que se establecen entre los trabajadores directos, generadores de toda la riqueza social, y los no productores o propietarios de los medios de producción) y nociones ideológicas “falsas” (el intercambio como proceso que tiene lugar entre objetos, al margen de los productores).

Mucho se ha escrito acerca de la noción de falsa conciencia. Ya en Gramsci encontramos un rechazo al uso puramente negativo del término ideología. Los hombres siempre toman conciencia de sí mismos y de su posición, y luchan en el terreno de determinada ideología, sostiene. Y la ideología no es otra cosa que “[...] una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida personal y colectiva” (Gramsci, 1967: 69).

Lejos de ser una mera falsa conciencia, corresponde a las ideologías el problema de la unificación de un bloque histórico. Un liderazgo intelectual y moral constituye para el marxista italiano una voluntad colectiva que, a través de la ideología, pasa a ser el cemento orgánico, unificador, de un bloque social histórico. En efecto, para que las clases subalternas (el proletariado y sus aliados) puedan construir un nuevo bloque histórico que dispute la hegemonía al bloque en el poder, es necesario no sólo combatir la filosofía reaccionaria de los grandes intelectuales sino que también hay que dar batalla a las formas populares degradadas en que la ideología dominante llega a las masas a través del sentido común y del folclore. Aquí encontramos una visión de la ideología dominante no como cuerpo cerrado que corresponde a una clase o alianza de clase determinada, al parecer sin contacto con las demás, sino como fuerza que penetra de forma históricamente variable en la “concepción del mundo” de las clases subalternas.

En lugar de conformar sencillamente visiones distorsionadas y empíricamente falsas de la “realidad”, las ideologías son prácticas significantes que aluden a los modos en que los sujetos están ligados a las relaciones sociales, a las formas en que viven esas relaciones.

Como muestra Žižek, poco importa si un contenido ideológico es verdadero o falso (un contenido ideológico puede no ser “falso”, estrictamente hablando): lo decisivo es si resulta *funcional* respecto de alguna relación de dominio de un modo no transparente (2003b:15), es decir, si interviene legitimándola, favoreciéndola, naturalizándola, etc.

De lo que se trata, según creemos, es de abandonar la definición de la ideología como problema cognitivo para favorecer un significado más político, que permita sopesar la densidad propia de los procesos ideológicos sin reducirlos a meros reflejos de condiciones previas pero, a la vez, sin disociarlos de las relaciones de clase hasta autonomizarlos. Al evitar la trampa de las oposiciones verdadero-falso, conciencia-realidad, se torna posible un análisis de las ideologías como mecanismos de constitución de sujetos.

Si la ideología no es mera cuestión de conciencia (verdadera o falsa), sino que forma parte de lo real, configurándolo internamente, no puede haber, desde esta perspectiva, relaciones

sociales anteriores a la puesta en marcha de mecanismos de producción de significados o sentidos:

[...] la constitución del ser humano hace que toda acción sea inconcebible sin el lenguaje y sin el pensamiento. Por lo tanto, no puede haber práctica humana alguna sin un sistema de ideas representadas en palabras, constituyendo así la ideología de esa práctica (Althusser, 1988: 64).

Queda en evidencia que a lo largo de este texto temprano, que constituye un punto de partida, Marx y Engels dudan, oscilan, proponen definiciones que unas páginas más adelante parecen superadas por la argumentación, y vuelven atrás. Pareciera que los conceptos teóricos están atrasados respecto de las observaciones políticas que construyen al calor de las luchas sociales de la coyuntura que les toca vivir y en la que participan activamente. Sin embargo, hay un hilo conductor que no se abandonará de aquí en más: la necesidad de una crítica radical de las ideas dominantes, que implica romper con su apariencia autónoma para analizarlas como procesos de producción (de ideas), que bajo cambiantes condiciones de la lucha de clases, enmascaran determinadas estructuras de dominación social.

Poniendo en práctica su interpretación materialista de las ideas como ligadas a determinados intereses de clase, y motivados por la necesidad de sentar una posición política en la coyuntura, en el *Manifiesto Comunista* (1848) Marx y Engels se ocupan de emprender la crítica de las distintas expresiones de la "literatura socialista", esto es, de las ideologías "reaccionarias" del socialismo feudal y del socialismo pequeño burgués, de la ideología "conservadora" del socialismo burgués y de la visión crítico-utópica del naciente proletariado en la primera fase embrionaria de su lucha contra la burguesía.

También reiteran tanto la premisa básica de que al cambiar las condiciones materiales de existencia los hombres cambian también sus ideas, sus opiniones y sus conceptos, como la tesis según la cual la clase que posee los medios para la producción material dispone simultáneamente de los medios para la producción espiritual. "Las ideas dominantes en una época han sido siempre las ideas propias de la clase dominante" (Marx y Engels, 1985: 47).

En el siglo XVIII, señalan en ese manifiesto, las ideas de libertad de conciencia y de libertad religiosa, por ejemplo, no hicieron más que proclamar el triunfo de la libre concurrencia en el mundo ideológico. ¿Qué quiere decir esto? Las "ideas" que imperan en una época histórica no son las resultantes de un torneo igualitario que tiene por escenario el "pensamiento". No hay una lucha ideológica que se libere *por fuera* de la lucha por el dominio económico, no hay un campo abstracto de intercambio de ideas. Las ideologías imperantes son aquellas que corresponden a la clase dominante, aquellas que ayudan a su dominio, que lo legitiman. Marx y Engels entienden que la dominación de clase no es sólo dominación económica, es también *ideológica*.

Pero esto quiere decir algo más. Nos habla también, desde una posición materialista fuerte, del problema de la "eficacia de las ideas". En el *Manifiesto*, así como en los textos posteriores, las "ideas" no ejercen su influencia en la historia ni se imponen *por su propio peso*: sólo son efectivas en tanto "ideologías", es decir, representaciones colectivas que son el resultado de determinadas contradicciones sociales que tienen su origen en otro lado. El comunismo -las

ideas comunistas- por ejemplo, constituye para Marx y Engels, un “movimiento real”. El camino hacia la revolución no será abierto por las “ideas comunistas” en sí, sino por la lucha de clases del proletariado. En otras palabras,

la influencia de las ideas no se ejerce más que bajo condiciones ideológicas y políticas que expresan una determinada relación de fuerzas entre las clases: son esta relación y sus efectos políticos e ideológicos los que son determinantes ‘en última instancia’ para la eficacia de las ‘ideas’ (Althusser, 2003: 65).

La ideología como instancia de la lucha de clases: legitimación y transformación

Años más tarde, en el *Prefacio a la Contribución a la crítica de la economía política* (1859) se registra una avanzada interesante que suscita dudas sobre el carácter fantástico de las ideas. Allí Marx se refiere a las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas y filosóficas como “[...] las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia del conflicto y luchan por resolverlo” (Marx, 1970: 9).

Lo que se desprende de dicha expresión es que no existen solamente las ideas de la clase dominante sino que todos los hombres son portadores de ideología. Esta concepción más amplia incluye por tanto las expresiones ideológicas de las clases dominadas, incluso las de las fuerzas revolucionarias. Nuevamente, toma distancia de una noción puramente negativa de las ideologías, poniéndolas además en relación con los conflictos y contradicciones de clase. La ideología se identifica ahora con lucha de clases en el nivel de las ideas, sin implicar necesariamente que estas ideas sean siempre falsas (Eagleton, 2005: 113).

En la célebre tópica del edificio (la sociedad como un edificio compuesto por una infra y una superestructura) la ideología viene a formar parte de la superestructura, y por lo tanto, se encuentra determinada en última instancia por la estructura económica, conformada por las relaciones de producción y las fuerzas productivas. Las ideologías ya no aparecen aquí como formas ilusorias ni como simples quimeras o fantasías, sino como una instancia más de la lucha de clases.

Ahora bien, la representación del todo social mediante la metáfora del edificio y en particular la comprensión de la política, del derecho y de la ideología como fenómenos superestructurales, tanto como la consideración de las ideas como “reflejos” de lo real, fueron criticadas desde diversos frentes bajo la acusación de economicismo y determinismo. En el campo de la sociología esta crítica la inaugura Max Weber -constituye el hilo conductor de su diálogo intelectual con el materialismo histórico- y se reproduce y despliega luego en el resto de la sociología académica.

Ya muerto su compañero, le correspondió a Engels dar respuesta a las primeras críticas, introduciendo algunas aclaraciones contra la interpretaciones simplistas de las tesis esenciales de la teoría marxista que, como dirá luego Lenin en la misma línea, son las de los marxistas vulgares que se esfuerzan por deducir directamente de la economía todos los fenómenos producidos en los otros niveles.

Theomai 29

primer semestre 2014 / first semester 2014

Sucede que en algunos textos de los 40 y 50 Marx y Engels acentuaron excesivamente el papel de lo económico, ya que en esa coyuntura histórica particular luchaban contra la fuerte corriente idealista que atribuía a la voluntad y al *pensamiento* de los hombres la causa de los fenómenos sociales, despreciando el papel de la vida material. Por eso fueron necesarias las conocidas intervenciones de Engels reunidas en la *Correspondencia*.

Las cartas de Engels de 1890 a 1895 (a Joseph Bloch, a Conrad Schmidt, a Franz Mehring, a H. Starkenburg) apuntan a mostrar que la determinación por lo económico es –para la perspectiva compleja de Marx y Engels, aunque no para las concepciones mecanicistas y deterministas de algunos “discípulos”- determinación sólo *en última instancia*. Las formas ideológicas, las ideas, el pensamiento, las prácticas ideológicas, los discursos, las formas de conciencia social, o como sea que se las designe, no se limitan a ser *simple reflejo* de lo económico. Engels subraya y ejemplifica en todas estas cartas la *interacción* entre los factores económicos y el resto, así como la *reacción* del desarrollo político, jurídico, ideológico - filosófico, religioso, artístico- sobre el económico.

No es que la situación económica sea la *causa*, y la *única activa*, mientras que todo lo demás es pasivo. Hay, por el contrario, interacción sobre la base de la necesidad económica, la que en última instancia siempre se abre camino (Carta de Engels a H. Starkenburg del 25 de enero de 1894. En Marx y Engels, 1957: 334).

Las ideologías y las otras prácticas de la superestructura pueden incluso determinar la forma de las luchas históricas:

[...] Según la concepción materialista de la historia, el elemento determinante de la historia es *en última instancia* la producción y la reproducción en la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto; por consiguiente, si alguien lo tergiversa transformándolo en la afirmación de que el elemento económico es el *único* determinante, lo transforma en una frase sin sentido, abstracta y absurda. La situación económica es la base, pero las diversas partes de la superestructura – las formas políticas de la lucha de clases y sus consecuencias, las constituciones establecidas por la clase victoriosa después de ganar la batalla, etc., las formas jurídicas, y en consecuencia inclusive los reflejos de todas esas luchas reales en los cerebros de los combatientes: teorías políticas, jurídicas, ideas religiosas y su desarrollo ulterior hasta convertirse en un sistema de dogmas- también ejercen su influencia sobre el curso de las luchas históricas y en muchos casos preponderan en la determinación de su *forma*. Hay una interacción de todos estos elementos, en el seno de la interminable *multitud* de accidentes (es decir, de cosas y hechos cuyo vínculo interno es tan lejano o tan imposible de demostrar que los consideramos como inexistentes y que podemos despreciarlos), el movimiento económico termina por hacerse valer como necesario. Si no fuera así, la aplicación de la teoría a cualquier período de la historia que se elija sería más fácil que la solución de una simple ecuación de primer grado (Carta de Engels a J. Bloch del 21 de setiembre de 1890. En Marx y Engels, 1957: 309).

Que los procesos ideológicos no tengan una historia propia, que no sean autónomos o que no tengan autonomía absoluta sino sólo una independencia relativa, que “pierdan la apariencia

de su propia sustantividad”, no significa que no cumplan ningún papel en la historia o que sean sólo resultado pasivo de una instancia anterior y ajena.

En suma, ni reflejos mecánicos ni el reino de la indeterminación que impulsan los pensadores posmodernos.

La determinación [determinancy] que proporciona lo económico para lo ideológico puede darse, por lo tanto, solo en la medida en que lo primero asigne los límites para definir el terreno de las operaciones, estableciendo las ‘materias primas’ del pensamiento. Las circunstancias materiales son la red de restricciones, las ‘condiciones de existencia’ del pensamiento práctico y del cálculo sobre la sociedad. (...). Lo económico no puede efectuar una clausura final sobre el ámbito de la ideología en el sentido estricto de garantizar siempre un resultado. No siempre puede asegurar un conjunto particular de correspondencias o proporcionar modos particulares de razonamiento para clases particulares según su lugar dentro de su sistema (Hall, 2010: 152).

Para evitar la confusión de algunas lecturas que consideran que la ideología constituye para el marxismo clásico una instancia *rígidamente* separada, es necesario agregar que la distinción entre las estructuras económicas, política, jurídico e ideológica es una distinción *analítica, pedagógica, metodológica* (recortes conceptuales para delimitar campos de reflexión) y no *ontológica, real*.

Aplicado todo esto a la cuestión de la ideología, puede decirse que si bien ella “pertenece” a la superestructura, no queda encerrada en ella sino, como explica Harnecker,

[...] se desliza también por las otras partes del edificio social, *es como el cemento que asegura la cohesión del edificio*. La ideología cohesiona los individuos en sus papeles, en sus funciones y en sus relaciones sociales. La ideología impregna todas las actividades del hombre, comprendiendo entre ellas la práctica económica y la práctica política. Está presente en sus actitudes frente a las obligaciones de la producción, en la idea que se hacen los trabajadores del mecanismo de la producción. Está presente en las actitudes y en los juicios políticos, en el cinismo, la honestidad, la resignación y la rebelión (Harnecker, 1986: 102).

Al identificar las ideologías con las diversas formas de conciencia mediante las cuales los hombres piensan los conflictos y los enfrentan, Marx allana el camino para pensar las ideologías no sólo en su función estabilizadora de una forma de dominación (uso dominante en sus escritos) sino también en sus modalidades, siempre producto de la lucha de clases, transformadoras o revolucionarias.

La irrupción del “fetichismo de las mercancías”

Theomai 29

primer semestre 2014 / first semester 2014

En el Tomo I de *El capital* (1867) Marx expone la famosa tesis del fetichismo de las mercancías, poniendo en escena una visión contradictoria con la definición de ideología pergeñada con Engels en *La ideología alemana*.

En ese “inmenso arsenal de mercancías” que es el capitalismo en su esfera del intercambio, los objetos parecen tener naturalmente, como una propiedad inherente a ellos, un valor de cambio, quedando oculto el hecho de que son el producto de trabajos privados independientes unos de otros.

Lo que reviste a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres [...] A esto es a lo que yo llamo el *fetichismo* bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción (Marx, 1982: 38).

¿Cómo entender este desplazamiento, este pasaje de las ideologías entendidas como entidades que reflejan determinados lugares en el proceso de producción y la teoría del fetichismo como modo de sujeción *generalizado* implicado en el intercambio? No se trata de mera curiosidad intelectual, puesto que algunos de los más relevantes teóricos marxistas posteriores anclarán su propuesta en una u otra de estas líneas, llegando a interpretaciones discordantes.

Aunque lamentablemente no nos ofrece una argumentación desarrollada, Althusser es implacable: la teoría del fetichismo, “feuerbachiana al cien por cien” (2003: 63), configura un perjudicial resto de la influencia hegeliana, que proporciona el fundamento a los teóricos idealistas de la “reificación” y de la “alienación” (1975: 38). Balibar, por su parte, intenta una especie de conciliación: la teoría de la ideología es en lo fundamental una teoría del modo de dominación inherente al Estado y la del fetichismo es básicamente una teoría del modo de sujeción inherente al mercado. Según este autor, mientras que en un caso Marx polemiza con la filosofía de Hegel, en el otro lo hace con la economía política clásica, registrándose de esta manera en la trayectoria teórica de Marx no un mero cambio terminológico sino un cambio de perspectiva (2000: 49 y 87).

Elliott sostiene que mientras en la *Ideología alemana* la fuente de la ideología es la mente humana, que desvirtúa espontáneamente los objetos externos presentes a la experiencia de los sentidos (postulado de la cámara oscura), en *El Capital*, la fuente es la economía capitalista que produce una representación errónea de su propia realidad. La ideología ya no es la imposibilidad de *ver* la realidad, sino que la realidad misma del intercambio es ideológica (Elliott, 2006: 394).

Desde nuestra perspectiva, si bien está claro que hay un cambio en cuanto al objeto de reflexión de Marx (la política y el Estado en 1845, la economía capitalista en 1867), la cuestión nodal es otra, a saber, ¿en qué problemática inscribe Marx la cuestión de la sujeción ideológica? Mientras que la definición de las ideologías como meros reflejos de las relaciones de producción, simplista como es, privilegia la cuestión del conflicto, pues remite *de entrada* a la confrontación ideológica, abierta o larvada, entre clases en lucha, y a la acción de los aparatos del Estado, en la teoría del fetichismo se diluye el concepto de la lucha de clases,

autorizando una concepción de la ideología como segregación espontánea de la sociedad burguesa.

La teoría del fetichismo implica un cierto “esencialismo de la ideología”, pues reduce la variedad de mecanismos y efectos ideológicos a una causa homogénea, a la vez que queda muy cerca de un “economicismo velado” (Eagleton, 2005: 122). Si la economía capitalista es autosuficiente y eficaz en la producción de su propia ideología, si se basta a sí misma para la producción de sujetos “obedientes”, ¿por qué a lo largo de toda su historia el capitalismo ha necesitado para su reproducción de instituciones específicas (políticas, religiosas, educativas, etc.)?, ¿sólo para reforzar mecanismos producidos en la esfera económica?

Crítica del discurso ideológico burgués

Pero no todo es fetichismo en *El Capital*. Si bien ya no hay un uso intensivo del término “ideología”, los problemas por ella designados no dejan de aparecer.

Por un lado, las ideologías aparecen como modos concretos de dominación-subordinación que intervienen *con un papel propio* en la reproducción capitalista. Por ejemplo, cuando Marx explica la emergencia del “trabajador desnudo”, momento fundamental del proceso de conformación de las formas de producción específicamente capitalistas, esto es, basadas en la explotación masiva de plusvalía, no se refiere únicamente a la carencia de toda propiedad. La conformación de una masa disponible de fuerza trabajo, lista para ser empleada en las fábricas, requiere también una ideología que le permita pensarse a sí misma como un conjunto de “seres jurídicamente libres”, *con derecho* a vender su fuerza de trabajo (Marx, 1982: 129 a 138).

Por otra parte, como es sabido, el empleo de la palabra *crítica*, y más aún, el modo efectivo de funcionamiento de todo su dispositivo teórico, dan cuenta del objetivo de Marx, como intelectual y militante, de esbozar una crítica demoledora de la ideología dominante, no desde una supuesta posición neutral (no hay posiciones neutrales en una sociedad dividida en clases), sino desde el punto de vista de los dominados.

Cuando objeta la “eternización” y “naturalización” de los procesos de producción históricos que llevan a cabo Smith y Ricardo, cuando denuncia la “ilusión” economicista burguesa, que autonomiza la actividad de producción e intercambio, separándola de las clases sociales y las luchas políticas, cuando señala el carácter mistificador de los “derechos del hombre”⁶, bajo cuya “apariencia” se despliegan desigualdades brutales, Marx está tomando explícitamente como objeto de su reflexión el discurso ideológico burgués.

⁶ A modo de ejemplo entre muchos: “en la órbita de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, es el verdadero *paraíso de los derechos del hombre, donde sólo reina la libertad, la igualdad, la propiedad*. Al abandonar esta órbita de la circulación, adonde el librecambista va a buscar los criterios para enjuiciar la sociedad capitalista, parece como si cambiase la fisonomía de nuestros personajes: el poseedor de dinero se convierte en *capitalista* y el de la fuerza de trabajo en *obrero suyo*” (Marx, 1982: 129).

Hacer la crítica de la economía política, como reza el subtítulo de *El Capital* y de textos anteriores, significa desmenuzar los postulados de la economía política considerada la interpretación que el punto de vista de la burguesía elabora sobre la sociedad burguesa, denunciar sus errores, sus omisiones, sus contradicciones, implica, en suma, poner en duda la pretensión misma de la economía política como ciencia y desnudarla como ideológica, es decir, como construcción mayoritariamente mistificadora destinada a colaborar en la conservación-reproducción de las relaciones capitalistas.

No obstante, también es necesario señalar que, contrariamente a las interpretaciones que encuentran en Marx sólo una comprensión simplista de las ideologías como bloques homogéneos, las páginas de *El capital* demuestran, en su tratamiento efectivo de la economía inglesa, que entendía los diferentes niveles de una formación ideológica, así como la diversidad de elementos que la componen. Al tomar la economía política clásica como materia prima de su análisis no la tira por la borda completamente, sino que reconoce en ella elementos científicos (por ejemplo, teoría del valor-trabajo), bajo el predominio de los límites ideológicos.

Las dos modalidades que contempla Marx, las ideologías prácticas y las ideologías teóricas (entendidas como la sistematización en el plano del pensamiento de las ideologías prácticas), no se excluyen sino que se superponen, puesto que hay en Marx un intento de relacionar el modo de sujeción concreto de los individuos bajo el capitalismo (como sujetos de derechos e iguales ante la ley) con la constitución y el contenido de las abstracciones dominantes en la época burguesa (la economía política inglesa, la filosofía contractualista, etc.).

Y como hilo conductor de este complejo proceso, una convicción de larga data: todas las ideologías, desde las más abstractas (filosofía, religión, doctrinas económicas y políticas) hasta las más directamente relacionadas con una práctica (por ejemplo, las posiciones librecambistas e imperialistas de los capitalistas ingleses), representan determinados intereses de clase en pugna.

La importancia de la lucha ideológica

Después de la muerte de Marx, Engels mantiene la preocupación por el problema de la lucha de clases en el terreno de las ideas, ya que la lucha de clases no es para la teoría marxista sólo lucha económica o enfrentamiento por objetivos económicos, sino que es *al mismo tiempo* lucha económica, lucha política y lucha ideológica. En 1885 señala que “[...] todas las luchas históricas, ya se desarrollen en el terreno político, en el religioso, en el filosófico o en otro terreno ideológico cualquiera, no son, en realidad, más que la expresión más o menos clara de luchas entre clases sociales [...]” (Engels, 1999: 6).

Retoma explícitamente las reflexiones que realizara junto a Marx en *La ideología alemana*. En *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1888), partiendo de la definición de las ideologías como sistemas de ideas que *ocultan* la relación que efectivamente mantienen con

sus condiciones de existencia⁷, pone el acento en la dimensión política de las mismas, preocupándose (no por primera vez, por cierto, pues esta cuestión ya estaba presente en el *Manifiesto Comunista*) por el nivel ideológico de la lucha de clases.

En su lucha por la dominación de clase contra la aristocracia terrateniente, la burguesía en ascenso despliega, sobre la base de sus intereses económicos, una querrela ideológica de gran envergadura que toma ante todo la forma de una crítica religiosa, pues la religión es la región prominente de la ideología dominante del modo de producción feudal. La crítica filosófica a la religión es, por tanto, una “batalla política” (Engels, 1981: 362). Y agrega: “ya en el siglo XVIII, cuando la burguesía fue ya lo bastante fuerte para tener también una ideología propia, acomodada a su posición de clase, hizo su grande y definitiva revolución, la revolución francesa, bajo la bandera exclusiva de ideas jurídicas y políticas” (Engels, 1981: 375).

Este interés por la dimensión ideológica de la lucha de clases reaparecerá con fuerza y con vuelo propio en el planteo leninista, según el cual las ideologías no pueden ser pensadas como segregaciones espontáneas de las condiciones económicas de cada clase, ni tampoco como entidades aisladas. En oposición a quienes califican las “controversias teóricas”, los “grandes problemas políticos” y los “proyectos de organizar a revolucionarios” como una perniciosa “sobrestimación de la ideología”, y hacen un “culto a la espontaneidad” (que siempre consiste en la subordinación a la ideología burguesa), Lenin pone en primer plano el problema político e ideológico de la *construcción* de una conciencia socialista en la clase obrera⁸.

Desde su perspectiva, si bien la clase obrera produce en el transcurso de su lucha económica, visiones y concepciones del mundo, de la historia y de la sociedad, son sólo fragmentarias y se encuentran contaminadas por las ideologías burguesas y pequeño burguesas. De aquí la importancia de combatir esta contaminación mediante la lucha teórica, entendida como el desarrollo y difusión de la doctrina marxista y la militancia política revolucionaria⁹.

El par ideología/clases sociales con el paso del tiempo: usos y des-usos contemporáneos

Podemos reconocer hasta aquí en los diferentes usos del término ideología, tres problemáticas descollantes, a veces superpuestas: una problemática del error y la ilusión (la ideología como lo opuesto a un conocimiento objetivo de la realidad), una problemática política (las ideologías como ideas que legitiman un poder de hecho o como escenario de

⁷ “Las ideologías aún más elevadas, es decir, las que se alejan todavía más de la base material, de la base económica, adoptan la forma de filosofía y de religión. Aquí, la concatenación de las ideas con sus condiciones materiales de existencia aparece cada vez más embrollada, cada vez más oscurecida por la interposición de eslabones intermedios. Pero, no obstante, existe” (Engels, 1981: 392).

⁸ Este tema, así como el de la importancia del partido como vanguardia política e ideológica de un movimiento de masas, se encuentra desarrollado especialmente en *¿Qué hacer?*, de 1902 (Lenin, 1981).

⁹ Žižek destaca como un aporte esencial de Lenin este reconocimiento de la relevancia de la “alta teoría” para la lucha política (Žižek, 2003a: 12).

luchas), que comienza a dibujarse en el manuscrito de 1845, pero cuyas huellas se encuentran en el resto de la producción marxista clásica, y una problemática de la alienación/reificación (en el intercambio capitalista, las relaciones entre personas se disfrazan de relaciones entre cosas, aparecen invertidas).

La teoría de Lukács sobre la extensión de la objetivación y la racionalidad mercantil a todas las actividades humanas y los análisis de la Escuela de Frankfurt, desde Horkheimer y Adorno hasta Habermas, concernientes a la crítica de la “racionalidad moderna”, se inscriben en la problemática de la reificación. Los análisis de Gramsci, Althusser, Poulantzas, Pêcheux, Eagleton y Žižek, entre otros, se inscriben, a pesar de sus diferencias, en la problemática política, que vincula el concepto de ideología directamente con el concepto de lucha de clases y bucea en sus modalidades y mecanismos específicos.

Muchos de los análisis actuales, algunos de los cuales se hacen incluso en nombre del marxismo, se desprecupan por la estructuración de clase de la ideología y su rol en el mantenimiento de la hegemonía política, priorizando los análisis de índole filosófica y psicoanalítica que ponen en primer plano cuestiones tales como la “subjetividad”, el “sujeto”, la “contingencia”, la “temporalidad”, el “descentramiento”, la “significación” y la cuestión de la formación de los sujetos ideológicos a través de procesos psíquicos.

Más aún, algunos incluso proponen explícitamente abandonar el concepto de ideología en favor de nociones supuestamente novedosas. Por ejemplo, Bourdieu, quien es sin duda uno de los más influyentes teóricos de la sociología contemporánea, considera que el concepto de ideología “ya no funciona”, no es “operativo” ni “eficaz”, “no creemos más en él”:

[...] tiendo a evitar la palabra ‘ideología’ porque [...] ha sido con mucha frecuencia mal utilizada, o empleada de un modo de un vago [...]. He tratado de sustituir el concepto de ideología por conceptos como ‘dominación simbólica’ o ‘poder simbólico’ o ‘violencia simbólica’, para controlar algunos de los usos o abusos a los que está sujeto (Bourdieu y Eagleton, 2003: 296).

Junto a esos conceptos, también introduce como sustituta la noción de doxa. Para Bourdieu, mientras que la definición tradicional de ideología se identifica con la falsa conciencia y la representación, la noción de doxa que él propone como superadora, alude a las prácticas, a los mecanismos inconscientes mediante los que funciona el mundo social. Desde nuestro punto de vista, olvida Bourdieu que el carácter material de la ideología (como prácticas, rituales, aparatos) ha sido señalado con insistencia por el propio marxismo, especialmente por Althusser. Las ideas de un sujeto son materiales en tanto que “[...] esas ideas son actos materiales insertos en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales definidos a su vez por el aparato ideológico material del que proceden las ideas de ese sujeto” (Althusser, 1984: 62). No se vislumbra entonces en este punto cuál sería el verdadero aporte novedoso del sociólogo francés.

También Foucault había presentado serias objeciones al concepto de ideología, ante el cual entendía que había que tener mucha precaución.

La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es que, se quiera o no, está siempre en oposición virtual a algo que sería

la verdad. Ahora bien, yo creo que el problema no está en hacer la partición entre lo que, en un discurso, evidencia la cientificidad y la verdad y lo que evidencia otra cosa, sino ver históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. Segundo inconveniente, es que se refiere, pienso, necesariamente a algo como a un sujeto. Y tercero, la ideología está en posición secundaria respecto a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico, material, etc. Por estas tres razones, creo que es una noción que no puede ser utilizada sin precaución. (Foucault, 1992, p. 192).

Sobre el segundo problema, lo que molesta a Foucault de los análisis que privilegian la ideología, es que suponen siempre un sujeto humano dotado de una conciencia en la que el poder vendría a ampararse. Antes que examinar los efectos del poder a nivel de la ideología, privilegia la cuestión del cuerpo y el estudio de los efectos del poder sobre ese cuerpo (Foucault, 1992, p. 106).

En definitiva, este trabajo “revisionista” de Foucault sobre la ideología lleva en última instancia -como advierte Stuart Hall- a la abolición entera de la categoría de ideología (Hall, 2010, p. 138). Abolición que -podemos agregar- no es casual ni arbitraria, sino que se inscribe en una problemática caracterizada por la subestimación de la importancia de las clases y de la lucha de clases como base fundamental del poder en una formación social, y que ignora el papel central del Estado, desplazando el centro de análisis del Estado hacia el pluralismo de los micropoderes.

Desde el posmarxismo, se practica el reemplazo del concepto de ideología en su connotación marxista por el de “discurso”, reduciendo así la ideología a una de sus modalidades de existencia: la conformada por el lenguaje y los discursos.

La autonomización de la ideología (y de la política) se expresa en el establecimiento del lenguaje o “discurso” como principio predominante en la esfera social, disociando la ideología o conciencia de cualquier base social o histórica. El *discurso* lo termina abarcando todo: sólo hay campos de discursividad.

Laclau, por citar al principal exponente de esta empresa teórica, considera necesaria “una teoría rigurosa de la práctica ideológica que borre los últimos resabios del reduccionismo clasista” (Laclau, 1978: 163)¹⁰.

¿Y qué entienden los posmarxistas por “reduccionismo de clase”? Aquella concepción que considera todo sujeto como un sujeto de clase; que entiende a toda clase como poseedora de una ideología paradigmática y que concibe todo elemento ideológico como perteneciente de manera necesaria a una clase y a ninguna otra. El “economicismo” o “reduccionismo marxista” supone además la identificación primaria de los miembros de una clase por el lugar que estos ocupan en el proceso productivo, lugar del que se derivarían unos específicos “intereses de clase”. Por último, las prácticas políticas e ideológicas se deducirían o tendrían una correspondencia directa con esas posiciones en la esfera económica.

¹⁰ Para profundizar en la concepción de Laclau véase el trabajo de 1996 titulado “Muerte y resurrección de la teoría de la ideología”.

A este esquema los críticos posmarxistas oponen una concepción de la ideología que

[...] niega la existencia de una ideología paradigmática para cada clase social y que considera que el carácter de clase de un elemento ideológico no le es intrínseco sino que es el resultado del tipo de articulación al que este elemento está sometido. Es por lo tanto posible [...] transformar el carácter de clase de los elementos ideológicos y la lucha ideológica debe ser concebida como un proceso de 'desarticulación-rearticulación' (Mouffe, 1985: 132).

La consecuencia lógica del reclamo anti-reduccionista del posmarxismo -desde nuestro punto de vista- es entronizar las determinaciones ideológicas, disociar la ideología y la política de la estructura social y establecer su indeterminación social.

Reflexiones finales

No cabe duda de que los textos legados por Marx y Engels para pensar la dimensión simbólica o significativa de los procesos sociales no constituyen un cuerpo sistemático y coherente que pueda recibir el nombre de "teoría de las ideologías". Lo que hay en la producción de estos marxistas fundadores es más bien un conjunto dispar de elementos para la reflexión, algunos valiosos, que necesitan ser desarrollados, y otros que merecen ser dejados de lado porque operan como verdaderos obstáculos.

Con todo, con sus modos de abordaje y preguntas, abren un campo de análisis generoso tanto para quienes no se contentan con abordajes estrictamente lingüísticos o discursivos que reducen a un factor contextual las condiciones históricas, como para quienes no descuidan la dimensión simbólica de los procesos sociales, menosprecio éste que generalmente se hace en nombre de algún objetivismo absoluto.

Entre las conquistas que autorizan a pensar que es posible y productivo el análisis de procesos ideológicos concretos a la luz de la problemática marxista de las ideologías -cuyos puntos de arranque, no de llegada, rastreamos- resaltan: el carácter histórico, relacional y político de toda ideología; el rechazo de toda concepción mentalista o individualista de las ideologías (como productos del genio y voluntad de los individuos); la remoción de toda interpretación que las autonomiza como entidades con vida propia; la posibilidad de una crítica de las ideologías, esto es, de un análisis que desnude sus modos de funcionamiento, sus historicidades, su intervención en la reproducción de las relaciones sociales.

A pesar de la evidente limitación del postulado de las ideologías como reflejos y de la frustrante consideración de las ideologías como cuerpos que se desprenden y responden unívocamente a una clase, la primacía otorgada por el marxismo clásico a la lucha (de clases) en el análisis de las ideologías (o para decirlo de otro modo: su reticencia a pensar las formas ideológicas *por fuera* o *más allá* de las luchas sociales de una época determinada), constituye un punto de partida irrenunciable, pues impugna de entrada toda concepción de las ideologías como sistemas neutrales respecto de la dominación, como conjuntos que sencillamente expresan la identidad de una sociedad de manera armónica, como sugieren las nociones de conciencia colectiva, sistema cultural, sistema de valores, discurso, post-ideología, etc.

Theomai 29

primer semestre 2014 / first semester 2014

Marx y Engels colocan el problema de la dominación y de la lucha de clases en el centro de una discusión sobre las ideologías, siendo éste, según creemos, su aporte más sustancial en este campo.

Al mismo tiempo, es preciso aceptar que las ideologías no consisten ni en una *falsa conciencia* (pura ilusión, puro sueño) ni en mero *reflejo o eco* de las condiciones materiales de existencia.

La problemática de las ideologías como desconocimiento e inversión de la realidad, señala Althusser, conduce a pensar, equivocadamente, que semejante distorsión es deliberada, producto de la existencia de un grupo de hombres que se sirve de ella para dominar a las mayorías, o bien que las condiciones de existencia mismas producen una distorsión o son en sí mismas alienantes, como es el caso de la teoría del fetichismo (Althusser, 1984: 55).

Williams se refiere a esta problemática clásica de la inversión como una *fantasía objetivista*, puesto que presupone que las condiciones reales “pueden ser conocidas independientemente del lenguaje y de los registros históricos” (Williams, 1977: 60). O lo que es lo mismo, que es posible un acceso “directo” y “pleno” (esto es, sin la mediación de palabras, símbolos o representaciones) a una realidad “pre-ideológica”.

Podemos acordar entonces que un análisis de la coyuntura inspirado en una concepción de las ideologías como simples anteojeras o cortinas de humo, despojadas de toda materialidad productiva, queda abocado al procedimiento imposible de correr el *velo ideológico* para dar con la realidad “verdadera” de las condiciones de existencia de los individuos.

Si la ideología no es mera cuestión de conciencia (verdadera o falsa), sino que forma parte de lo real, configurándolo internamente, no puede haber relaciones sociales *anteriores* a la puesta en marcha de mecanismos de producción de significados o sentidos.

[...] la constitución del ser humano hace que toda acción sea inconcebible sin el lenguaje y sin el pensamiento. Por lo tanto, no puede haber práctica humana alguna sin un sistema de ideas representadas en palabras, constituyendo así la ideología de esa práctica (Althusser, 1988: 64).

En lugar de considerarlas visiones empíricamente falsas de la “realidad”, resulta más prometedor pensar las ideologías como prácticas significantes que aluden a los modos en que los sujetos están ligados a las relaciones sociales, a las formas en que *viven* esas relaciones.

Quizás convenga abandonar la definición de la ideología como problema eminentemente cognitivo (relación de la ideología con la ciencia) para favorecer un significado político (ambos presentes, como vimos, en la obra marxista), que ponga el acento en su naturaleza conflictiva y en su constitutiva relación con los aparatos del Estado, y que a la vez permita sopesar la densidad propia de los procesos ideológicos.

Evitando la trampa conformada por las oposiciones verdadero / falso, conciencia / realidad, se torna posible, y Marx y Engels por momentos lo logran, aunque más no sea parcialmente, un análisis de las ideologías como mecanismos de producción de subjetividades, siempre en

una determinada correlación de fuerzas en ese campo estratégico que es el Estado¹¹, y a la vez, como modalidades *internamente* contradictorias, que conjugan elementos ideológicos diversos.

Más que con una ideología de rasgos universales nos las tenemos que ver con una variedad de prácticas ideológicas, situadas en diferentes niveles de existencia, que mantienen relaciones de antagonismo, apropiación, proximidad, etc. con otras ideologías, y cada cual con sus mecanismos específicos. En este sentido, la polisemia del término ideología, la dificultad de dar con un significado unívoco que abarque todas sus modalidades, puede conformar más una conquista que una desventaja.

Bibliografía

ALTHUSSER, Louis. **Escritos**. Editorial Laia. Barcelona. 1975.

ALTHUSSER, Louis. **La revolución teórica de Marx**. Siglo XXI. México. 1976.

ALTHUSSER, Louis. "*El marxismo como teoría 'finita'*". En: AAVV, **Discutir el Estado, posiciones frente a una tesis de Luis Althusser**. Folios. Buenos Aires. 1983.

ALTHUSSER, Louis. **Ideología y aparatos ideológicos de Estado**. Fichas. Buenos Aires. 1984.

ALTHUSSER, Louis. **Marx dentro de sus límites**. Madrid, AKAL. 2003.

BALIBAR, Étienne. "*Advertencia*". En: BALIBAR, Etienne; LUPORINI, Cesare; TOSEL, André. **Marx y su crítica de la política**. Editorial Nuestro Tiempo. México. 1980.

BALIBAR, Étienne. **Nombres y lugares de la verdad**. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires. 1995.

BALIBAR, Étienne. **La filosofía de Marx**. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires. 2000.

BALIBAR, Étienne. "*El no-contemporáneo*". En: **Escritos por Althusser**. Editorial Nueva Visión. Buenos Aires. 2004.

BOURDIEU, Pierre y EAGLETON, Terry. "*Doxa y vida cotidiana. Una entrevista*". En: ŽIŽEK, Slavoj (comp.). **Ideología. Un mapa de la cuestión**. FCE. Buenos Aires. 2003.

EAGLETON, Terry. **Las ilusiones del posmodernismo**. Paidós. Buenos Aires, Barcelona, México. 1997.

EAGLETON, Terry. **Ideología. Una introducción**. Paidós. Barcelona. 2005.

¹¹ Entre los teóricos existe podríamos decir una tensión o un debate entre quienes apuestan más bien a la espontaneidad de las formaciones ideológicas y quienes consideran que las ideologías, aún aquellas vividas como espontáneas, no surgen automáticamente de la vida social sino que su existencia supone ya una regulación de las instancias sociales por el Estado y sus aparatos. Como vimos, ambas tendencias pueden encontrarse en la producción marxista clásica, la primera subyace en la teoría del fetichismo y la segunda forma parte crucial de lo que hemos llamado aquí la problemática política.

Theomai 29

primer semestre 2014 / first semester 2014

ELLIOTT, Gregory. "*Ideología*". En PAYNE, Michael (comp.). **Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales**. Paidós. Buenos Aires. 2006.

ENGELS, Federico. "*Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*". En: MARX, Carlos y ENGELS, Federico. **Obras Escogidas**. Editorial Progreso. Moscú. 1981.

ENGELS, Federico. "*Prólogo a la tercera edición alemana*". En: MARX, Karl. **El dieciocho brumario de Luis Bonaparte**. CS ediciones. Buenos Aires. 1999.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica del poder: Verdad y poder**. La Piqueta. Madrid. 1992.

GRAMSCI, Antonio. **La formación de los intelectuales**. Editorial Grijalbo. México. 1967.

HALL, Stuart. **Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales**. Envión Editores. Colombia. 2010.

HARNECKER, Marta. **Los conceptos elementales del materialismo histórico**. Siglo XXI editores. México. 1986.

LACLAU, Ernesto. **Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo**. Siglo XXI. México. 1978.

LACLAU, Ernesto. "*Muerte y resurrección de la teoría de la ideología*". En LACLAU, E. (comp.) **Misticismo, retórica y política**. FCE. Buenos Aires. 2002.

LENIN, V. I. "*Qué hacer*". En: LENIN, V. I. **Obras completas. Tomo VI**. Editorial Progreso. Moscú. 1981.

MARX, Carlos. **Contribución a la crítica de la economía política**. Ediciones Estudio. Buenos Aires. 1970.

MARX, Carlos. **El capital. Crítica de la Economía Política. Tomo I**. FCE. México. 1982.

MARX, Carlos. **Introducción General a la crítica de la economía política/1857**. Cuadernos de Pasado y Presente. México. 1984

MARX, Carlos y Engels, Federico, **Correspondencia**. Editorial Cartago. Buenos Aires. 1972.

MARX, Carlos y Engels, Federico. **La ideología alemana**. Ediciones Pueblos Unidos. Buenos Aires. 1973.

MARX, Carlos y Engels, Federico. **El manifiesto comunista y otros ensayos**. Editorial Sarpe. España. 1985.

MEIKSINS WOOD, Ellen. **¿Una política sin clases? El post-marxismo y su legado**. CEICS Ediciones ryr. Buenos Aires. 2013.

MOUFFE, Chantal. "*Hegemonía, política e ideología*" en LABASTIDA MARTIN DEL CAMPO, Julio (coord.). **Hegemonía y alternativas políticas en América Latina**. Siglo Veintiuno editores. México. 1985.

POULANTZAS, Nicos. **Las clases sociales en el capitalismo actual**. Siglo XXI. México. 1981.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo y literatura**. Península. Barcelona. 2000.

Theomai 29

primer semestre 2014 / first semester 2014

ŽIŽEK, Slavoj. **A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío.** Atuel. Buenos Aires. 2003a.

ŽIŽEK, Slavoj. "El espectro de la ideología". En: ŽIŽEK, Slavoj (comp.). **Ideología. Un mapa de la cuestión.** FCE. Buenos Aires. 2003b.