

**MATERIAL BAJADO PARA Y POR LA CÁTEDRA  
INTRODUCCIÓN A LA HISTORIA Y TP, PROFESOR  
FABIAN DI STÉFANO, ISP. JOAQUIN V. GONZALEZ CABA  
REP. ARGENTINA.**



## **"Ideología y discurso populista"**

*Por Emilio De Ipola*

### 1. Crítica de la teoría althusserista sobre la ideología

Hablar hoy en día de "la" teoría de las ideologías, o incluso de "la" teoría marxista de las ideologías, equivale a hacer gala de un optimismo encomiable, pero que lamentablemente los hechos se obstinan en desmentir. En efecto, la primera convicción que adquiere quien se interna en los problemas del análisis de ideologías es que, en ese terreno, poco o nada puede considerarse razonablemente como "adquirido". Y ello no sólo en lo referente a la solución sino también, y sobre todo, en lo referente al planteo mismo de esos problemas. Una multiplicidad de respuestas discutibles a problemas que no lo son menos: tal es el poco alentador panorama que ofrece en la actualidad lo que, no sin abuso, llamamos el campo teórico del análisis de ideologías.

No obstante, si ese panorama obliga a abandonar todo optimismo, no por ello autoriza a caer en alguna de las formas, abiertas o solapadas, de la resignación, ya sea que ésta se exprese en una reiterativa especulación sobre el concepto teórico de ideología, ya que se traduzca en análisis "empíricos" que combinan, a gusto de cada uno, lo falso con lo trivial, ya, en fin, de un modo más radical, que se resuelva en la renuncia indeclinable a dedicarse a las cuestiones, al fin y al cabo demasiado engorrosas, del análisis de ideologías, y se opte por abordar otros campos, más fecundos y gratificantes.

De lo que se trata, en cambio, ante ese panorama, es de tomar conciencia del estado real de la cuestión y, por lo tanto, de las condiciones que impone a toda tentativa que apunte a clarificar y a hacer progresar el debate. En lo que a nosotros respecta, esas condiciones excluyen de entrada toda posibilidad de acudir al recurso "pedagógico" de definir ordenadamente conceptos y enunciar tesis, y nos obligan en consecuencia a internarnos en el dominio de lo ideológico por la única vía que aquél consiente: vía no precisamente pacífica, sino polémica, consistente en hacerse cargo de las controversias existentes y en participar en ellas.

En lugar, pues, de comenzar proponiendo un inventario sistemático de conceptos y proposiciones, tarea carente de viabilidad y, por tanto, de sentido, (1) hemos de entrar en materia a través del examen y la discusión de algunas de las principales opciones y posiciones que se dan actualmente en el campo del análisis de ideologías. (a)

Claro está que el objetivo de esa discusión no será exclusivamente crítico: se tratará con ella de desembocar de manera progresiva en la formulación de propuestas positivas cuyo objetivo será contribuir a sentar las bases, todavía necesariamente precarias, de una teoría de las ideologías inscrita en los marcos del materialismo histórico.

A modo de punto de partida, consideramos una de las tesis más arraigadas en una cierta tradición marxista, tesis articulada a una problemática que, particularmente en los últimos años, ha tenido el innegable mérito de orientar importantes trabajos teóricos sobre la cuestión de las ideologías. Precisamos que no nos limitaremos a exponer y discutir esa tesis aisladamente, sino que, a través de ella, interrogaremos la problemática teórica global a la que está asociada.

Según la tesis en cuestión, la ideología se define siempre, y necesariamente, como un sistema de representaciones deformantes. Cabe precisar que, en este caso, "deformante" no significa sólo "falso" o "erróneo". Una afirmación falsa o errónea puede muy bien ser el producto de un azar, de una equivocación fortuita; en el caso de la ideología, en cambio, la "falsificación", lejos de ser arbitraria, sería: a) sistemática, b) orientada (ya veremos en qué sentido) y c) determinada (ya veremos por qué).

Al sostener que el efecto de distorsión propio de toda ideología no es arbitrario, no se afirma, sin embargo, que sea el producto de una voluntad deliberadamente deformante. En las formulaciones más elaboradas de esta tesis el carácter necesariamente deformante de la ideología es descrito y explicado en términos que excluyen por principio toda referencia a una supuesta intención consciente de los agentes sociales. La distorsión de lo real sería un "efecto" objetivo de los hechos ideológicos, efecto determinado por causas independientes de la voluntad de los individuos y que remiten, por una parte, a las propiedades igualmente objetivas de los sistemas sociales y, por otra, a los mecanismos de funcionamiento específicos de los sistemas ideológicos (factores ambos necesariamente relacionados). Desarrollemos estas indicaciones.

Según esta teoría, la ideología se caracterizaría por recuperar y dar forma discursiva a la "percepción espontánea" de los procesos sociales por parte de los individuos. Por principio, esta percepción espontánea sólo estaría en condiciones de aprehender las llamadas "formas de manifestación" (o sea, dicho en otras palabras, las apariencias) de esos procesos. Ahora bien, sucede que esas formas de manifestación constituyen - para ese enfoque- al mismo tiempo y forzosamente formas de disimulación de la realidad social objetiva. Limitada a la captación de esas formas fenoménicas que hacen invisibles las determinaciones reales de la estructura social, la percepción, por así decir, "cae naturalmente en la trampa", es decir en la confusión o identificación de lo aparente con lo real. Tendríamos así una línea de continuidad representable en la forma siguiente:

Procesos ("Esencia")	objetivos-// ("Apariencia")	Manifestación	percepción	ideología
-------------------------	--------------------------------	---------------	------------	-----------

Así, por ejemplo, J. A. Miller escribe:

En el sistema estructural donde se articula la producción según un modo específico, el área de desplazamiento del sujeto -en tanto éste se sostiene en el nivel de lo actual, es decir, en tanto la estructura le concede la percepción de su estado (de movimiento aparente), sustrayéndole la de su sistema- se define como ilusión. Esta última, en tanto el sujeto la reflexiona, la significa, en una palabra, la duplica, se perpetúa bajo la forma de ideología. La ilusión y la ideología si se las piensa en la continuidad de un "ver" a un "decir", forman el elemento, natural en un sujeto rigurosamente calificado por su inserción en la estructura de una formación social (en "Fonction de la formation théorique", Cahiers Marxistes-leninistes, núm. 1)

Retengamos del texto citado esta "acción de la estructura", en virtud de la cual esta última sólo deja ver (a los agentes sociales) su movimiento aparente, ocultándoles al mismo tiempo su movimiento real (su "sistema"). De lo cual se infiere que la ilusión es inherente por principio a toda percepción y también al discurso que la recupera y la reflexiona sin cuestionarla, es decir, al discurso ideológico.

El razonamiento descansa así sobre la afirmación del carácter necesariamente opaco de la estructura social: de sus determinaciones, sólo permite captar las apariencias, y éstas funcionan como una pantalla que oculta y, en la misma medida, distorsiona las propiedades esenciales. En el mismo sentido Althusser (1971:55) escribe:

...la deformación es socialmente necesaria en función misma del todo social, muy precisamente en función de su determinación por su estructura, a la que hace, como todo social, opaca para los individuos que ocupan en él un lugar determinado por esta estructura.

La argumentación que acabamos de exponer procura demostrar el carácter por fuerza deformante de toda ideología. Ello, sin embargo, no basta: queda aún por explicar el sentido de esta deformación. Dicho de otro modo, para la teoría que estamos analizando, la ideología "no se contenta" con representar de manera deformada las relaciones sociales: la deformación en cuestión no es arbitraria, sino orientada; y este aspecto -fundamental- debe también ser elucidado.

Para ello hay que desplazar el análisis, formulando nuevas tesis relativas, en este caso, no a las causas de la deformación, sino a la naturaleza misma de los fenómenos ideológicos. En su artículo sobre "Marxismo y humanismo" Althusser (1968:193 194) ha desarrollado este punto. Transcribimos el párrafo principal de ese texto:

En la ideología los hombres expresan... no su relación con sus condiciones de existencia, sino la manera en que viven su relación con sus condiciones de existencia: lo que supone a la vez una relación real y una relación "vívida", "imaginaria". La ideología es, por lo tanto, la expresión de la relación de los hombres con su "mundo", es decir, la unidad (sobredeterminada) de su relación real y de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia reales. En la ideología, la relación real está necesariamente investida en la relación imaginaria: relación que expresa más una voluntad (conservadora, reformista o revolucionaria), una esperanza o una nostalgia, que la descripción de una realidad.

Más adelante hemos de analizar con mayor detenimiento el estatuto teórico del concepto de "imaginario" utilizado en este texto. Es evidente, sin embargo, que dicho concepto remite directamente a la deformación propia de toda ideología: la oposición, planteada en el párrafo citado, entre la relación "real" y la relación "imaginaria" de los hombres con sus condiciones de existencia lo demuestra sin ambigüedad. (2)

Aquí se plantea el problema de determinar la razón por la cual la representación de los hombres de su relación (individual) con sus relaciones sociales que gobiernan su existencia es necesariamente imaginaria, problema que conlleva el de precisar la naturaleza y los mecanismos de ese "imaginario".

A decir verdad, Althusser no elabora una respuesta explícita a esta nueva pregunta. No obstante, algunas indicaciones que figuran en sus trabajos -en particular en el ya mencionado artículo sobre los aparatos ideológicos de estado- ofrecen indirectamente elementos suficientes para formular, si no una respuesta acabada, al menos una orientación teórica bastante precisa para acceder a ella. Esta orientación es desarrollada en un conjunto de nuevas tesis sobre la naturaleza y la función de la ideología.

En lo que se refiere al primer aspecto, Althusser afirma en dicho artículo que el efecto propio de toda ideología, cualquiera que sea su determinación "regional" (ideología religiosa, o política, o moral, o artística, etcétera) y social (ideología burguesa, pequeño burguesa, proletaria, etcétera), es la constitución de los individuos concretos en "sujetos". ¿Qué significa esta tesis? Simplemente, que el "resultado" específico producido por el funcionamiento de todo sistema de representaciones ideológicas es el de "hacer vivir" a los individuos su relación con sus condiciones reales de existencia de manera tal que aquéllos se constituyen (imaginariamente) en el principio autónomo de determinación de dicha relación.

En otras palabras: por medio de la ideología, todo individuo, quien en tanto tal ocupa en el interior del todo social una posición determinada por la trama de relaciones sociales en la que está inserto, se vive a sí mismo como siendo aquel de quien depende dicha posición. En ese sentido, a través de su funcionamiento, la ideología opera una inversión imaginaria de las determinaciones, haciendo aparecer lo determinante "a los ojos" de lo determinado.

La forma elemental de esta operación es, según Althusser, la "interpelación":

La ideología "actúa" o "funciona" de manera tal que "recluta" sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o "transforma" a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos la interpelación, la cual puede ser representada según el tipo mismo de la interpelación policial más banal de todos los días: "¡eh, usted allí!" (Althusser, 1970:29).

Esto significa que el mecanismo anodino y corriente por el cual nos dirigimos a "alguien" -llamándolo por su "nombre propio" o de cualquier otra manera- no es otra cosa que el ejercicio de la función ideológica en lo que ésta tiene de universal (porque toda ideología opera de ese modo) y de específico (porque esta operación distingue a la ideología de todas las otras prácticas sociales). Y del mismo modo en que, en nuestra vida cotidiana, personificamos a los individuos por medio de la interpelación, la interpelación ideológica, operación sin origen ni término, es decir sin historia, ha siempre ya personificado (transformado en "persona", esto es, en sujeto) a todo

individuo. En cada interpelación cotidiana reproducimos la operación sin memoria cumplida desde siempre por la ideología.

No basta, sin embargo, con señalar el carácter imaginario de esta transformación. En efecto, si la ideología opera, por así decir, en el registro de lo imaginario, sus efectos son perfectamente objetivos y su eficacia bien real. ¿En qué consiste esta eficacia?

La ideología -afirmaba la tesis precedente- constituye, mediante el mecanismo de la interpelación, a los individuos en sujetos. Soporte portador de relaciones sociales en lo real, el individuo se convierte, en lo imaginario, en principio autónomo de determinación y, por tanto, en depositario de una libertad irreductible. (3) Pero esto no es todo: esto es sólo un aspecto del funcionamiento de la ideología, la condición sine qua non de la producción de otro efecto, complementario y no menos esencial. La ilusión de la autonomía, de la libertad, no es engendrada "desinteresadamente" por la ideología, sino para garantizar su contrario: el sometimiento; o, más precisamente, para disimular el sometimiento objetivo, que se asegura por su intermedio, bajo las apariencias de una "libre" autosujeción. Althusser ilustra este último aspecto con el ejemplo de la ideología cristiana.

Esta ideología afirma: "Me dirijo a ti, individuo humano llamado Pedro... para decirte que Dios existe y que tú debes rendirle cuentas. Y agrega: es Dios quien se dirige a ti por intermedio de mi voz... He aquí quien eres: eres Pedro! He aquí tu origen: ¡has sido creado por Dios de toda eternidad, aunque hayas nacido en 1920 después de Jesucristo! ¡He aquí cuál es tu lugar en el mundo! ¡ He aquí lo que debes hacer! Mediante lo cual, si observas la ley del amor, lograrás la salvación, y formarás parte del Cuerpo Glorioso de Cristo..." (1970:33).

En este discurso (en el cual Althusser entiende resumir lo principal de la ideología religiosa cristiana) se muestra claramente, por una parte, el mecanismo de la interpelación que constituye a un individuo X en el "Sujeto" llamado Pedro, con los atributos de la libertad y la responsabilidad que le son inherentes, pero, por otra parte, también se percibe con nitidez la exigencia de servidumbre que inexorablemente comporta ese mecanismo interpelatorio: "Tú eres sujeto por obra y gracia de otro Sujeto (Dios existe y te ha creado), al cual libremente estás obligado a someterte, a obedecerle, a respetar sus mandamientos... a menos, claro está, que prefieras tu perdición."

Dicho de otro modo: según Althusser, la interpelación constitución de los individuos en sujetos tiene como condición la existencia de otro Sujeto, en el nombre del cual la ideología religiosa interpela a todos los individuos en sujetos. Ese Sujeto es el sujeto por excelencia al cual, naturalmente, le son debidas obediencia y sujeción. Los sujetos corrientes (con s minúscula) no son otra cosa que imágenes -por hipótesis, imágenes reducidas- de ese Sujeto ejemplar ("Dios creó al hombre a su imagen y semejanza.")

Comprobamos -dice Althusser- que la estructura de toda ideología, interpelando los individuos en sujetos en nombre de un Sujeto Único y Absoluto es especular, es decir, en "espejo", y en un doble sentido: esa reduplicación especular es constitutiva de la ideología y asegura su funcionamiento. Lo que significa que toda ideología está centrada, que el Sujeto Absoluto ocupa el lugar del Centro e interpela a su alrededor a la infinidad de los individuos en sujetos, en una doble relación especular tal que sujeta (somete) a los sujetos al Sujeto, dándoles al mismo tiempo, en el Sujeto donde todo sujeto puede contemplar su propia imagen (presente o futura) la garantía que es bien

de ellos y de Él de que se trata, y de que, puesto que todo pasa en familia (la Santa Familia: toda familia es en esencia santa), "Dios reconocerá a los suyos", es decir, aquellos que habrán reconocido a Dios y se habrán reconocido en Él serán salvados (1970:35).

De este análisis se infiere entonces que la ideología en general (que toda ideología):

- a) interpela constituye a los individuos en sujetos;
- b) garantiza la sujeción de esos sujetos al Sujeto Único, Absoluto y Central;
- c) asegura el reconocimiento recíproco entre los sujetos y el Sujeto, del sujeto por sí mismo y de los sujetos entre sí, mediante la relación especular inscrita en su estructura;
- d) proporciona la garantía absoluta de que todo está bien así y de que, si los sujetos reconocen lo que son y se comportan en consecuencia, "todo marchará sobre ruedas".

Ahora bien, ¿cuál es el resultado de esta cuádruple operación? Precisamente, lo que se enuncia al pasar en el punto d) : que los sujetos se "porten bien", que cumplan "con su deber", es decir, en realidad, que asuman libremente y sin necesidad de coerción externa las tareas que les son prescritas en virtud de su posición en la trama de relaciones sociales en que están insertos. En una palabra: que acepten voluntariamente su sometimiento objetivo para que ellos y el mundo funcionen "como se debe", es decir, en orden.

Desembocamos de este modo en una nueva tesis según la cual el efecto global del funcionamiento de la ideología en una formación social es "asegurar la cohesión social en general, mediante la regulación del lazo que une los individuos a sus tareas". Esta tesis, formulada por Althusser en un trabajo anterior (cfr. Althusser, 1971:46), es precisada y desarrollada en el artículo que analizamos: asegurar la cohesión social en general significa, en este último artículo, asegurar la reproducción de las relaciones de producción existentes y de las relaciones que derivan de ellas. Tal sería, en última instancia, la función objetiva de la ideología.

Con esta tesis se cierra el círculo de la teoría que estamos exponiendo. Con ella, en efecto, cada uno de los mecanismos propios de la ideología revela su significado y su eficacia: el enunciado de que partimos (acerca del carácter deformante de toda ideología) y las tesis subsiguientes que lo explicitan y lo completan (interpelación en sujetos, sometimiento al Sujeto, reconocimiento especular y "garantía absoluta") reciben su explicación, y por tanto su justificación, de esta tesis última: la ideología tiene por función específica contribuir a asegurar la reproducción de las relaciones de producción existentes en la sociedad. Todas y cada una de sus operaciones "conspiran" hacia el logro de ese resultado. (4)

Asimismo -y volviendo a nuestro punto de partida- la argumentación precedente explicaría la deformación inherente por necesidad a todo sistema de representaciones ideológicas. (5)

Sobre la base de lo expuesto estamos ya en condiciones de retomar el problema dejado en suspenso páginas más arriba: el relativo al carácter "imaginario" de lo ideológico.

Como de algún modo ya ha sido sugerido, es éste uno de los aspectos más complejos y también más oscuros de la mencionada teoría. Con todo, y sin ir más allá de lo que los textos autorizan, creemos posible formular algunas indicaciones aclaratorias.

La primera de ellas concierne al concepto mismo de imaginario, tal como es empleado por Althusser en los trabajos citados. En nuestra opinión, la principal dificultad del problema proviene del hecho de que el uso de ese concepto en dichos textos es -tal vez deliberadamente-ambiguo. En efecto:

- a) por una parte, el concepto en cuestión, tal como es empleado, por ejemplo, en el artículo "Ideología y aparatos ideológicos de estado", admite una interpretación que se atenga a su acepción más corriente e inofensiva: representación imaginaria significaría en tal caso representación "no acorde con la realidad", representación "falsa" (recuérdese el texto de Althusser antes citado, en el que se opone lo real a lo imaginario). Según esta interpretación, pues, el término "imaginario" sería un simple sinónimo de "deformante" o "falseado"
- b) Por otra parte, sin embargo, también es posible acordarle una significación menos banal, es decir, más sujeta a las restricciones que implica un empleo propiamente teórico de ese concepto. Se advierte que esta línea de lectura no podría ser asumida consecuentemente sin una referencia directa a la teoría psicoanalítica y sin un examen de las relaciones entre esta disciplina y el materialismo histórico.

De hecho, múltiples indicaciones y análisis no siempre fragmentarios de Althusser y sus colaboradores hacen hincapié sobre ese punto. En el artículo sobre los aparatos ideológicos de estado abundan las referencias directas e indirectas a la problemática y a los conceptos del psicoanálisis: por ejemplo, la afirmación de que la ideología "no tiene historia" (en el sentido de que su funcionamiento ha sido, es y será invariablemente el mismo, cualesquiera sean las formas concretas que asuman las ideologías en el curso de la historia) (b) es explícitamente relacionada con la tesis, atribuida a Freud, sobre la ahistoricidad del inconsciente ("el inconsciente es eterno") Asimismo, de manera menos explícita, pero muy significativa, las indicaciones acerca del funcionamiento doblemente especular de la ideología evocan claramente las concepciones del psicoanálisis lacaniano a propósito del llamado "estadio del espejo" como matriz y esbozo de la constitución del yo. (6)

Esta evocación es tanto más necesaria cuanto que, en un artículo sobre Lacan, Althusser plantea el problema de los vínculos entre marxismo y psicoanálisis situando explícitamente el lugar de la articulación entre ambas disciplinas en la problemática de la constitución del yo en relación con las formaciones ideológicas:

...Después de Marx sabemos que el sujeto humano, el ego económico, político o filosófico no es el "centro" de la historia. Sabemos también, contra los Filósofos iluministas y contra Hegel, que la historia no tiene "centro", que posee una estructura que no tiene "centro" sino en el desconocimiento ideológico. Freud nos descubre a su vez que el sujeto real, el individuo, en su esencia singular, no tiene la figura de un ego, centrada sobre el "yo", la "conciencia" o la "existencia", -se trate de la existencia del para-sí, del cuerpo-propio o del "comportamiento"- que el sujeto humano está descentrado, constituido por una estructura que tampoco tiene "centro" sino en el desconocimiento imaginario del "yo", es decir, en las formaciones ideológicas donde se "reconoce".

Así, se habrá notado, nos está, por cierto, abierta una de las vías por las cuales llegaremos tal vez un día a una mejor inteligencia de esta estructura de desconocimiento, que interesa en primer lugar en toda investigación sobre la ideología (Althusser, 1969:97).

Este texto parece designar como campo de intersección, o al menos como puente, entre la teoría psicoanalítica del individuo "sujeto" y la teoría marxista de las ideologías, el problema de dar cuenta de esa estructura de "desconocimiento" (méconnaissance) característica tanto del funcionamiento del yo como del de la ideología. Y este puente remite directamente al análisis de lo imaginario.

Abramos aquí un paréntesis para decir que, según el psicoanálisis de filiación lacaniana -escuela que oficia de punto de referencia para toda utilización, por parte de Althusser, de conceptos freudianos- lo imaginario designa a uno de los tres registros (lo real, lo simbólico, lo imaginario) que definen el campo psicoanalítico. Registro marcado por el primado de la relación a la imagen del semejante como instancia constitutiva del yo, y que, sobre la base de la experiencia matriz del estadio del espejo, calificaría: a) la relación fundamentalmente narcísica del sujeto y su yo (punto de vista intrasubjetivo); b) una relación intersubjetiva dual fundada en (y captada por) la imagen de un semejante ("reconocimiento especular" al que, como vimos, Althusser alude a menudo); c) una relación con el medio ambiente dando cuenta de la pregnancia de tal o cual gestalt en el desencadenamiento de ciertos comportamientos; d) un tipo de aprehensión en el cual factores como la semejanza y el homomorfismo desempeñan un papel determinante (Laplanche y Pontalis, 1971: 198 199).

En todos los casos, es importante retener que, para Lacan, a toda relación imaginaria le es inherente un componente de "ficción" irreductible. Esta línea de ficción preside a la constitución anticipada del yo y se incorpora para siempre a su funcionamiento. En ese sentido, el concepto lacaniano de "imaginario" presupone efectivamente la idea de conocimiento ilusorio, de desconocimiento, que posee esa palabra en su acepción corriente.

Ese componente ilusorio califica todas y cada una de las operaciones y, por ello mismo, cada uno de los productos en cuya elaboración intervienen mecanismos imaginarios. Las operaciones : identificación, introyección, regresión, transformación en lo contrario, etcétera, todas ellas marcadas por la "alucinación primitiva" ligada a la experiencia originaria de satisfacción y, por tanto, por aquello que constituye el fundamento mismo del deseo del sujeto. Los productos : fundamentalmente, las fantasías inconscientes, las fantasías conscientes (sueños diurnos), las fantasías originarias, en fin, los sueños.

Algunos de estos conceptos pueden plantear dificultades a quienes no estén familiarizados con la terminología psicoanalítica; definámoslos, pues, concisamente:

Por "fantasía" (o "fantasma") debe entenderse una escena imaginaria que representa de manera en mayor o menor grado deformada, el cumplimiento de un deseo, en última instancia inconsciente, del sujeto que la forja. Pueden ser inconscientes, como las que están en la base de la formación de sueños, o conscientes, como en el caso de los sueños diurnos (construcciones del sujeto en estado de vigilia correspondientes aproximadamente a la noción común de "fantasear": imaginarse presidente de la república, héroe, artista celeberrimo, etc.). Las "fantasías originarias" han sido definidas como "estructuras fantasmáticas típicas (vida intrauterina, escena primitiva, castración, seducción) que el psicoanálisis reconoce como organizadoras de la vida fantasmática, cualesquiera que sean las experiencias personales de los individuos; según Freud, la universalidad de estos fantasmas se explica por el hecho de que constituirían un patrimonio transmitido filogenéticamente (Laplanche y Pontalis, 1971:147). (7)



En todos los casos, su inherencia imaginaria (ficticia) es subrayada como su rasgo más típico, incluso si se admite que, por ejemplo en la "escena originaria" -visión del coito parental en el caso del "hombre de los lobos" analizado por Freud- sea un acontecimiento real lo que haya hecho posible la constitución de la fantasía.

Esta referencia a las fantasías (con todas sus implicaciones: realización imaginaria de un deseo inconsciente, universalidad de las fantasías originarias, acción de los procesos secundarios -que diferencian a las fantasías conscientes de los sueños, en los cuales predominan los procesos primarios- componente de ficción irreductible), parece abrir una vía de interpretación interesante acerca de la naturaleza de la ideología. Dicho en pocas palabras, se trataría de considerar a la ideología como una suerte de "fantasía social" y, recíprocamente de considerar a la fantasía como una suerte de "ideología individual".

En efecto, en ambas parecerían actuar los mismos mecanismos imaginarios, los cuales, a su vez, serían productores, cada uno en su registro propio, de efectos análogos: deformación alucinatoria de lo real, racionalización y justificación, regulación (del sujeto individual o social), refuerzo (del yo o del grupo), en fin, satisfacción también alucinatoria de un deseo o de un interés social.

Este paralelismo plantea, sin embargo, un problema: el de la articulación o, más simplemente, el de la relación entre uno y otro registro y, en consecuencia, entre la fantasía y la ideología. Problema que, con otro lenguaje, la sociología tradicional, desde Durkheim en adelante, ha tratado de plantear y resolver a su manera, sobre la base de la distinción no menos tradicional entre las representaciones colectivas y, más generalmente, de la distinción entre individuo y sociedad.

Como veremos más adelante, no por azar evocamos aquí a la sociología clásica: de hecho la perspectiva adoptada por el althusserismo para resolver ese problema parece estar en una línea de continuidad con los planteos de dicha sociología. (8) En efecto, según el enfoque althusseriano, la ideología se definiría precisamente como la "instancia" que opera la articulación (la mediación) entre ambos registros. Los principales jalones de la argumentación que sustenta a esta tesis serían los siguientes: (c)

1) La ideología constituye la instancia que asegura la integración de la subjetividad individual a la estructural social. Dicho de otro modo, la ideología es aquel componente del todo social específicamente consagrado al "tratamiento" (incorporación, adaptación, acomodamiento) de la subjetividad o, en términos más descriptivos, de la "conciencia" de los individuos como tales, a los efectos de que la estructuración singular de su individualidad (de su "personalidad") se conforme a las exigencias de las leyes de funcionamiento de ese todo social. Es en ese sentido que habría que entender la fórmula de Althusser según la cual la ideología regula el lazo que une los individuos a sus tareas. Sólo que esta regulación no es el producto de una imposición exterior, sino que está desde siempre incorporada a la "personalidad" de cada individuo concreto (incluso en aquellos aspectos más "íntimos", más sustraídos en apariencia a la incidencia de lo social: sus deseos, sus odios, su sexualidad, sus temores, sus gustos, sus hábitos, etcétera). Esta incorporación no es coercitiva, en el sentido de coerción "física", pero tampoco es elegida por el individuo: simplemente constituye su modo de ser, su carácter, su "personalidad".

La ideología operaría así el "milagro" de conformar a los hombres de manera tal que precisamente aquello que, a primera vista, los define como sujetos individuales (es decir, incomparables, distintos e insustituibles) resulta ser el lugar donde se inscriben indeleble e imborrablemente las reglas de funcionamiento de la estructura social.

2) Esta función de la ideología debe ser comprendida cabalmente. Podría en efecto objetarse que también los procesos no ideológicos (económicos, políticos y otros) operan la integración de los individuos a sus tareas. Así, por ejemplo, es el funcionamiento mismo del proceso social de producción capitalista el que, gracias a su "doble molinete" obliga al obrero a repetir constantemente el acto que lo constituye como tal (la venta de su fuerza de trabajo) y permite asimismo al capitalista el autoreproducirse como capitalista comprando esa fuerza de trabajo con los productos que esta última ha creado (Marx, 1966, I:486).

Y ciertamente la reproducción de las relaciones capitalistas de producción se asegura en lo esencial por medio de ese mecanismo. Pero no es menos cierto que el "doble molinete" antes mencionado no liga en sentido estricto la subjetividad individual a las tareas sociales: se limita, por decirlo así, a asignar funciones sociales (y por tanto poderes y obligaciones) a los ocupantes de los "lugares" de explotador y explotado definidos por las relaciones de producción (para el caso, capitalistas). Lo propio de la ideología sería, de acuerdo con la problemática que estamos exponiendo, el operar esta ligazón. O, si se quiere, el transformar la repartición social de los agentes con respecto al proceso de producción, repartición que se presenta como una asignación exterior, impuesta por mecanismos económicos u otros, (9) en una determinación "interior" a la subjetividad de los agentes en cuestión. Así también puede leerse la fórmula antes explicada según la cual la ideología constituye a los individuos en sujetos a los efectos de "sujetarlos" a las exigencias de la reproducción del todo social. Esta sujeción opera "a la ideología" -y no "a la violencia"- en el sentido de que no se ejerce desde fuera del individuo, como la coerción económica o la represión física, sino que se hace carne en él, dando forma a su ser propio y, aparentemente "singular".

3) Ahora bien, para que este dispositivo funcione es preciso que cada individuo sea intrínsecamente permeable, por así decir, a la acción de la ideología. O, situándonos en el otro polo de la relación, que la ideología sea tal que disponga de la capacidad de cumplir eficazmente el objetivo que le es propio: modelar, con arreglo a las necesidades de la reproducción de las relaciones de explotación, la subjetividad de los individuos. Lo que significa que si el individuo es constituido de un modo tal que su estructura personal es susceptible de interiorizar las prescripciones del todo social (bajo la forma de "reglas" morales u otras), a su vez la ideología, como instancia de ese todo social, debe operar de un modo tal que sus mecanismos se "engranen" de alguna manera en los mecanismos propiamente psíquicos, en las "operaciones" que el psicoanálisis saca a la luz.

Ello explicaría por qué la ideología funciona, por ejemplo, según el mecanismo de la relación especular: es que ese mecanismo es constitutivo del funcionamiento psíquico del individuo. Ello explicaría también el carácter imaginario de las representaciones ideológicas: es que lo imaginario, como hemos visto, califica íntimamente las operaciones que van marcando la constitución y la evolución del yo individual. La intervención de la ideología consistiría pues en investir esos mecanismos (en "engancharse" en ellos) respetando sus formas, sus ritmos y sus tendencias. No basta empero con afirmar que la ideología opera en el registro imaginario porque se "acomoda" a las operaciones imaginarias de la psiquis individual. Lo importante es

que, aun siendo imaginarias, las representaciones ideológicas responden a "necesidades" (esto es, a intereses) sociales. En otros términos, si el individuo es "capaz" de funcionamiento imaginario, la ideología a su vez debe ser "capaz" de incidir sobre ese funcionamiento imaginario de manera tal de subordinarlo a las exigencias de la reproducción del todo social. (d) En esa medida, la ideología logrará contribuir efectivamente a la supervivencia y la consolidación de las relaciones de producción

Por supuesto, estas indicaciones están lejos de agotar el problema. Pero bastan para los objetivos que nos habíamos propuesto: ofrecer algunos elementos aclaratorios sobre un problema que permanece siendo oscuro, y en lo esencial inexplorado, en los marcos de la concepción que estamos analizando.

Con ellas concluimos la parte expositiva de ese análisis. Conviene, sin embargo, antes de abordar la parte crítica, subrayar un hecho ya mencionado al comienzo: hemos partido de una tesis aislada (la del carácter deformante de toda ideología); su examen nos condujo, sin embargo, a presentar y explorar muchas otras, orgánicamente vinculadas a aquélla. Finalmente, hemos terminado por exponer una teoría o, mejor, una problemática, con sus articulaciones, sus interrogantes, sus respuestas y sus lagunas. Naturalmente, en el análisis crítico que sigue deberemos tomar por objeto no sólo la tesis de que partimos, sino también la problemática global en que aquélla se inscribe. Es lo que trataremos de hacer a continuación.

Los puntos principales que abordaremos son los siguientes: a) la afirmación de la necesaria opacidad del todo social a la percepción de los agentes en él insertos; b) la postulación de una continuidad entre dicha percepción y los sistemas de representaciones ideológicas; c) la afirmación del carácter universal (inherente a toda ideología) del mecanismo de la interpelación constitución de los individuos en sujetos; d) la afirmación según la cual, por medio de ese mecanismo, toda ideología asegura o contribuye a asegurar la reproducción de las relaciones de producción existentes; e) la tesis del carácter imaginario de las representaciones ideológicas. Como se ve, todos estos puntos están estrechamente relacionados con la tesis "inicial" acerca del carácter deformador de la ideología.

En lo que se refiere al primero de los puntos enumerados, parece necesario separar sus alcances críticos de sus alcances positivos. La dimensión crítica es notoria: la afirmación de la opacidad del todo social surge en contraposición abierta a la tesis "ingenua" que postularía, por el contrario, la transparencia de las relaciones sociales.

Sin duda, esta crítica es justa. Toda ideología de la transparencia de las relaciones sociales (incluso expuesta en términos "marxistas") es una forma de idealismo, en la medida en que ignora el trabajo (teórico y material) necesario para el desciframiento de esas relaciones.

Sin embargo, cabe preguntarse si, oponiendo a esa ideología la tesis de la opacidad de lo social, no se concluye por permanecer encerrado en el círculo estrecho de la concepción criticada. En efecto, si toda ideología de la transparencia debe ser cuestionada, es ante todo por la no pertinencia de sus supuestos fundamentales, de sus presuposiciones. Presuposiciones que conllevan implícitamente una concepción contemplativa (y por tanto, idealista) del conocimiento: una concepción para la cual el conocimiento es una forma particular de la visión. La tesis opuesta (opacidad de las relaciones sociales) no cuestiona este supuesto sino que lo confirma. Sólo se separa de la ideología de la transparencia en el plano de las respuestas; en lo esencial, continúa

siendo dependiente de una posición teórica que desconoce el carácter de proceso de producción de las operaciones de conocimiento. (10)

Cuando ese proceso de producción se piensa sobre la base de las categorías de la percepción visual (y, más precisamente, de la percepción tal como es concebida por el "sentido común", es decir por las formas más enraizadas y resistentes de la ideología dominante), el malentendido es inevitable. En un sentido banal, es cierto que las relaciones sociales no son visibles "a simple vista"; en el mismo sentido, tampoco lo son un afecto, una ley científica o un deber moral... Pero esto no se debe a que esas realidades se oculten o sean "opacas"; se debe simplemente al hecho de que, aplicada a ellas, la categoría de "visión" es del todo inadecuada: la expresión "ver una relación social" es tan irracional como hablar (y esta fórmula es de Marx) de "un logaritmo amarillo".

No obstante, la tesis que analizamos entiende basarse rigurosamente en Marx. Al fin y al cabo ¿no ha sido el propio Marx el que ha dicho que "el valor no lleva escrito en la frente lo que es" o que "la ciencia sería superflua si la apariencia y la esencia de los hechos se confundieran?" ¿No es acaso en El capital donde, desde el célebre análisis sobre el fetichismo de la mercancía hasta los desarrollos del tercer libro (acerca de la forma en que aparecen a la conciencia vulgar las relaciones económicas), se hace hincapié sobre el necesario ocultamiento de las relaciones de producción capitalistas, sobre la "inversión" entre las formas de manifestación de los procesos sociales y el movimiento real de dichos procesos? Antes de proseguir conviene esclarecer este punto.

Digamos, en primer lugar, que es cierto el hecho de que Marx utiliza frecuentemente, en El capital y en otros escritos, tales fórmulas y distinciones. En particular, la oposición entre las formas de manifestación (pensadas como formas de disimulación) de las relaciones sociales y la realidad de estas mismas relaciones jalona constantemente sus análisis económicos y políticos. Así, por ejemplo, la forma del valor en el intercambio es la forma en que se manifiesta, pero también en que se oculta, el valor como "tiempo de trabajo socialmente necesario"; del mismo modo, la relación salarial es la forma en que se manifiesta, pero también en que se oculta, la extorsión de plusvalía, es decir, la modalidad particular que asume la explotación capitalista. Y, por último, en otro registro, el espacio de lo que Marx llama en El 18 brumario la "escena política" es aquel en que se manifiestan, pero también en que se ocultan, la luchas y contradicciones de clases. Tales distinciones, y otras semejantes, parecen sin duda derivar de una teoría del conocimiento de las formas sociales que, negando la pretendida transparencia de esas formas, insiste sobre su necesaria opacidad (y, por lo mismo, permanece adherida a una concepción del conocimiento como "visión").

Antes de examinar el alcance y los límites que, en los textos de Marx, posee esta referencia a las categorías mencionadas, analicemos críticamente a estas últimas:

a) En su sentido tradicional, esto es, teniendo en cuenta la tradición filosófica en la que se inscribe, la oposición entre la "esencia" y la "apariencia" (y las distinciones análogas: "movimiento real" vs. "movimiento aparente"; "noumeno" vs. "fenómeno"; "núcleo" vs. "superficie") es tributaria de una perspectiva que llamaremos "empirista crítica". Diciendo empirismo "crítico" indicamos que no se trata de cualquier forma de empirismo, sino de una variante específica de esta ideología. Más precisamente: mediante la pareja esencia vs. apariencia, el empirismo crítico se da los medios de

cuestionar a otra variante del empirismo: el empirismo "vulgar", "ingenuo", cuyo principal defecto consistiría precisamente en "contentarse con las apariencias". En diferentes formulaciones, dicha distinción está presente en Kant, Feuerbach, Hegel, etcétera.

Ahora bien, debemos insistir sobre el hecho de que esta oposición, pese a permitir una crítica del empirismo ingenuo, permanece todavía prisionera de una concepción empirista del conocimiento. Para esta concepción -como lo ha mostrado el mismo Althusser, lo que prueba que cuestionar su teoría de la ideología no nos obliga a rechazar todos y cada uno de sus aportes- conocer es abstraer, en el sentido de "extraer" del objeto real su esencia, despojándola de su "cáscara superficial" (la apariencia) que la oculta. El conocimiento consistiría así en una operación de depuración, de eliminación de una parte de lo real (la "superficie") a los efectos de hacer visible la otra: su núcleo esencial, invisible a simple vista.

También pues en el empirismo crítico el conocimiento es pensado bajo la categoría de la visión: sólo que, para esta ideología, la transparencia no es inmediata, la visión "está separada de ella por ese velo, por esa escoria de la impureza, de lo inesencial que nos sustrae la esencia. Esto es lo que la abstracción pone de lado, mediante sus técnicas de separación y de limpieza, para entregarnos la presencia real de la esencia pura y desnuda, cuyo conocimiento consiste simplemente en verla" (Althusser y Balibar, 1969:43).

b) Esta concepción -decíamos- entiende el conocimiento como visión; o, si se quiere, como una operación de lectura (literal, para el empirismo vulgar; interpretativa, para el empirismo crítico) del mundo natural y social. Y, puesto que este ensayo está dedicado al análisis de ideologías -que adoptan masivamente formas de expresión discursivas- no nos parece superfluo señalar que el empirismo crítico existe también en las "teorías", literarias u otras, de la lectura de textos propiamente dichos. En este dominio, el empirismo crítico aparece bajo la forma de la ideología hermenéutica. En efecto, la hermenéutica concibe el análisis de los discursos en términos de una operación única, y por tanto, principal: la interpretación. Se trata de postular un sentido oculto, esencial, en el texto analizado, sentido que, por supuesto, se sustrae a la mirada superficial de la lectura literal (empirismo vulgar) en la medida en que esta última se atiene por principio a la simple apariencia de los enunciados: a su "letra" y no a su "espíritu".

La crítica a esta concepción ya ha sido hecha: el empirismo, como ideología del conocimiento, supone una deformación de las operaciones cognoscitivas y, consecuentemente, de lo real mismo. A la concepción del conocimiento como visión corresponde una concepción de lo real (y, para el caso, de las relaciones sociales) como espectáculo; a la concepción del conocimiento como "mirada" de un sujeto corresponde una concepción de lo social como "objeto", susceptible de ser aprehendido a simple vista, o con rayos X. En ambos casos, el proceso de producción, tanto de lo social como del conocimiento, es excluido en beneficio de la postulación de meras entidades ligadas entre sí por la relación pasiva de la visión.

Tal es pues la problemática de la cual provienen esas categorías. Sabemos que Marx ha debido servirse de ellas. Cabe preguntarse, sin embargo, si la utilización que ha hecho de esas categorías tradicionales ha sido, también ella, tradicional. Cabe preguntarse si Marx no las ha empleado, por así decir, "contra la corriente", haciéndolas funcionar de una manera sensiblemente diferente de como funcionaban en

el empirismo. Que esa transgresión tiene sus límites, no seremos nosotros quienes lo neguemos; que la utilización de categorías inadecuadas comporta en general consecuencias igualmente inadecuadas es indiscutible. No se trata de que caigamos, nosotros también, en la ideología hermenéutica, buscando probar que Marx quiso decir ("esencialmente") una cosa muy diferente de lo que ("en apariencia") dijo. Se trata en cambio de analizar lo que entendemos son los efectos contradictorios de un empleo no tradicional de distinciones y conceptos tradicionales.

En primer lugar, diremos que Marx, en *El capital* y en otros textos, opera sucesivamente la crítica del empirismo ingenuo (representado por la economía vulgar, la cual precisamente, "se contenta con las apariencias") y del empirismo crítico, representado por la economía clásica, a partir de W. Petty, la que por el contrario "investiga la concatenación interna de los fenómenos económicos" (Marx, 1966, I:45n.).

Ahora bien, expuesta en términos esquemáticos, la crítica que Marx dirige a la economía política clásica consiste en lo siguiente: Marx reconoce constantemente los méritos de esta última, en el sentido de haber ido más allá de las simples formas de manifestación de los procesos económicos y de haber investigado el movimiento interno de dichos procesos; los análisis de su representante máximo, David Ricardo, llegan así a descifrar ese impenetrable misterio de la economía capitalista: la sustancia del valor (y su medida). Sin embargo, este reconocimiento tiene sus límites: si la economía política clásica ha podido, no sin equívocos, responder a la pregunta ¿"qué es el valor"? (valor=tiempo de trabajo), ha sido totalmente incapaz de dar una solución satisfactoria a una cuestión no menos fundamental: ¿por qué el trabajo se representa en el valor? ¿Por qué el trabajo asume la forma de valor? Utilizando las categorías tradicionales, podría afirmarse que la economía clásica ha explicado la "esencia" del valor, pero no sus "formas de manifestación", sus "apariencias".

Marx, en cambio, explica ambas cosas. Pero, ¡atención! cuando Marx da cuenta de las apariencias no se limita a demostrar que aquéllas tienen como principio de inteligibilidad y de realidad al movimiento interno, esencial, de los procesos económicos; no sólo explica el origen de las formas fenoménicas, el origen de las apariencias, sino que muestra también los efectos específicos de esas "apariencias". Por ejemplo, en el célebre capítulo sobre el salario Marx (1966, cap. XVII) no se limita a dar cuenta del proceso por el cual el valor y el precio de la fuerza de trabajo se transforman en salario, "es decir en el valor y el precio del trabajo mismo"; muestra también "la inmensa importancia que posee en la práctica ese cambio de forma que hace aparecer la retribución de la fuerza de trabajo como salario de trabajo, el precio de la fuerza como precio de la función" (Marx, 1969, II:211, cursivas nuestras).

"Inmensa importancia que posee en la práctica"; ¿no quiere decir esto que las llamadas formas fenomenales, que la simple "apariencia", se revelan también como formas esenciales, indispensables en la "práctica" capitalista? ¿Y no implica esto, en consecuencia, que la oposición entre la esencia y la apariencia -que para el empirismo, incluso crítico, equivale a la distinción entre lo esencial y lo inesencial- es inadecuada para dar cuenta del camino propio del análisis marxista?

Esta conclusión es, sin embargo, insuficiente. En efecto, queda en pie el hecho de que esas formas aparentes deben su eficacia práctica precisamente al carácter mistificador, deformador, que les es inherente. En consecuencia, puesto que la ideología se apoya en esas formas de manifestación, las cuales borran toda huella del movimiento real, no

puede sino presentar a este último bajo una forma necesariamente mistificada. Por lo demás, en este planteo las determinaciones de clase no entran en juego: tanto capitalistas como obreros son víctimas de esa trampa tendida por las formas de manifestación disimulación de los procesos socioeconómicos. Más aún: incluso si se accede al conocimiento científico de dichos procesos, este conocimiento no disipa la ilusión inducida por las formas fenoménicas.

El descubrimiento científico tardío de que los productos del trabajo, considerados como valores, no son más que expresiones materiales del trabajo humano invertido en su producción, es un descubrimiento que hace época en la historia del proceso humano, pero que no disipa ni mucho menos la fantasmagoría que hace aparecer el carácter social del trabajo como un carácter de las cosas, de los productos mismos (Marx, 1969, I:86).

Sería algo semejante a lo que ocurre con nuestra percepción de la tierra: sabemos que es (aproximadamente) esférica, pero no por ello dejamos de percibirla plana. (11)

Ahora bien, nuevamente aquí hemos de preguntarnos si este planteo es correcto, y esto en un doble sentido: nos preguntaremos en primer término si dicho planteo da cuenta de las condiciones de emergencia y de las propiedades de las ideologías; y nos preguntaremos también si da cuenta de la riqueza y la complejidad del análisis de Marx. Adelantemos que, en ambos casos, nuestra respuesta ha de ser negativa.

A título de ilustración, utilizaremos un texto del libro III de El capital, relevante para el problema que estamos discutiendo. (12) Recordemos que en el libro III Marx estudia, según sus propias palabras, el proceso de conjunto de la producción capitalista y la manera en que ese proceso se refleja en la "conciencia ordinaria" de los agentes de la producción. El análisis corresponde al capítulo IX, que trata de la tasa general de ganancia. Se nos permitirá, al respecto, reproducir un texto que figura en el libro de Marta Harnecker Los conceptos elementales del materialismo histórico :

Situemos rápidamente los párrafos que nos interesan. En ese capítulo Marx señala que originalmente las cuotas de beneficio de cada rama de la producción difieren mucho unas de otras, pero que, por efecto de la competencia, estas cuotas tienden a uniformarse en una cuota de ganancia media. Los precios de producción en el sistema capitalista... se establecen agregando al costo de producción de las mercancías un porcentaje de ganancia calculado sobre la base de la cuota de ganancia media. Esto da por resultado que el capitalista no reciba exactamente la plusvalía por él producida. De la masa de plusvalía producida en un determinado período por el capital social global... recibe sólo una cantidad proporcional al capital que ha invertido. Esto es lo que, en resumen, dice Marx en el siguiente texto: "Por lo que atañe al reparto de la ganancia, los distintos capitalistas se consideran como simples accionistas de una sociedad anónima en que los dividendos se distribuyen porcentualmente, y en que, por tanto, los diversos capitalistas sólo se distinguen entre sí por la magnitud del capital invertido por cada uno de ellos en la empresa colectiva, por su capital proporcional en la empresa conjunta, por el número de sus acciones." (Sin entrar en el detalle del análisis, recordemos solamente que la ganancia del capitalista X no es igual a la plusvalía que ha producido en un momento dado). Algunas páginas más adelante, Marx señala los efectos que tiene, para la conciencia de los agentes de la producción, esta separación o diferencia de magnitud entre la plusvalía producida por el capitalista y la ganancia recibida por el capital que ha invertido:

"La verdadera diferencia de magnitud entre la ganancia y la plusvalía... en las distintas ramas de la producción, oculta enteramente la verdadera naturaleza y el origen de la ganancia, no sólo para el capitalista, interesado en engañarse desde este punto de vista, sino también para el obrero." De este análisis de Marx podemos sacar algunas conclusiones importantes para el estudio de la ideología. Marx nos indica que la base fundamental de la estructura económica capitalista (es decir, la plusvalía, verdadero origen del beneficio) se "oculta completamente a la conciencia de los agentes de la producción" (capitalistas y obreros). De ello podemos concluir que la percepción que tienen del proceso económico los agentes de la producción... es una percepción deformada y falseada. Esta deformación de la realidad no proviene, por lo tanto, esencialmente del interés de engañar de la clase dominante, sino más bien del carácter objetivo del sistema económico como tal (es decir, de la diferencia de tamaño entre la plusvalía y la ganancia). Podemos, por lo tanto, concluir que la deformación (ideológica) no se explica por una "mala conciencia" o "voluntad de engañar" de las clases dominantes, sino que se debe fundamentalmente a la necesaria opacidad de las relaciones sociales que son estructuras complejas que sólo pueden llegar a ser conocidas mediante un análisis científico de ellas (Harnecker, 1969: 103 105).

Aunque el detalle del análisis puede parecer complicado, el sentido global de la argumentación es claro: determinadas propiedades del sistema económico suscitan apariencias económicas que enmascaran precisamente esas propiedades: dado que la percepción de los agentes de la producción (cualquiera sea su determinación de clase) se atiene a lo que justamente se deja percibir, no puede captar el sistema sino bajo la apariencia deformada que este último presenta. Esa "falsa" percepción, prolongada y cristalizada en discurso, es lo que constituye la ideología.

Esta explicación es "aparentemente" irreprochable. Sin embargo, examinemos sus argumentos con mayor detenimiento. En primer lugar, observemos que la demostración se basa en una distinción -decisiva desde el punto de vista teórico- entre las determinaciones reales y las formas de manifestación de la estructura (para el caso económica) Esta distinción es puramente objetiva, es decir, interior al plano de la estructura económica. La percepción y la ideología vienen, por así decirlo, "después", tomando apoyo sobre esas formas fenoménicas.

¿No hay aquí, sin embargo, un malentendido? ¿Es que las formas de manifestación del sistema económico pueden ser pensadas como formas puramente económicas, como formas "objetivas" a partir de las cuales se constituirían, "luego", las ideologías? Dicho de otro modo, ¿es que esas formas de manifestación pueden ser concebidas sin hacer intervenir sus condiciones propiamente ideológicas de existencia y de reproducción? ¿No es más pertinente decir que en la constitución de dichas formas de manifestación la ideología interviene ya activamente (o, mejor dicho, la ideología dominante, producida y reproducida por la clase dominante)?

Antes de proseguir, disipemos algunos posibles equívocos. En primer lugar, la tesis que laboriosamente estamos proponiendo sería mal comprendida si se la interpretara como una simple inversión de aquella que criticarnos: al hacer hincapié sobre la eficacia de las ideologías en la constitución de las "apariencias", no pretendemos en modo alguno subvertir el orden de las determinaciones fundamentales, acordando a la ideología un alcance y un papel que, lo menos que puede decirse, sería difícilmente compatible con la tesis marxista del carácter en última instancia determinante de los procesos



económicos. Son ciertamente las propiedades objetivas de los procesos sociales (económicos y también políticos) las que están en la base de las representaciones, discursos, gestos y actitudes ideológicas. Sin embargo, señalemos desde ya que esos procesos objetivos, tal como el materialismo histórico los concibe, no pueden ser pensados en términos de una estructura "opaca" (ni tampoco "transparente"). Deben en cambio ser pensados como lugares de existencia y de ejercicio de las contradicciones de clase, como campo de la lucha de clases, al menos en la inmensa mayoría de las sociedades de que se tiene conocimiento. Esta lucha (económica y política) de clases es lo que constituye la verdadera base material de las ideologías.

En segundo lugar, al insistir sobre el papel de las ideologías en la producción del efecto de deformación inherente a las "apariencias", no afirmamos tampoco que los procesos sociales serían transparentes, a no ser por la incidencia mistificadora de las formas ideológicas. Un planteo de este tipo estaría, en efecto, completamente fuera de lugar. De nuevo debemos recalcar aquí la no pertinencia de las oposiciones empiristas entre lo oculto y lo manifiesto, la esencia y la apariencia, lo visible y lo invisible, como instrumentos conceptuales para dar cuenta de la relación entre los sistemas de representaciones y los procesos sociales objetivos. Y, en particular, toda concepción que imaginara, aunque fuera como artificio teórico, procesos de luchas de clases "desprovistos" de ideologías, o simplemente que hiciera abstracción de los aspectos ideológicos de esas luchas, (13) no podría sino desembocar en conclusiones perfectamente arbitrarias. Aclarado esto, prosigamos el análisis.

El texto del libro III de El capital precedentemente examinado, así como los capítulos sobre el fetichismo de la mercancía y sobre el salario (libro I), recurren ciertamente a las categorías empiristas que hemos cuestionado. El funcionamiento teórico de esas categorías sostiene la demostración del carácter mistificador de las formas fenoménicas y, por lo tanto, de la percepción necesariamente deformada de los agentes de la producción. No obstante, en la explicación de los factores que determinan esa "falsa" percepción (y en consecuencia esa "falsa" conciencia), Marx no se contenta con hacer referencia exclusivamente a la distinción, inscrita en la realidad, entre el movimiento real y el movimiento aparente, y a la inversión de las determinaciones que induce este último. Sin rechazar esta distinción, Marx da a entender que no basta con ella para explicar acabadamente la deformación que es inherente a la percepción de los agentes sociales. De alguna manera -que hay que tratar de precisar- la posición relativa de estos últimos en el seno de los procesos sociales deben satisfacer ciertas condiciones para que la mistificación opere. Y si definimos esta posición relativa no como un lugar estático, como un simple casillero en el cual los agentes son instalados, sino, como lo entiende el materialismo histórico, en términos de una configuración compleja y dinámica de prácticas sociales, podemos afirmar que entre las condiciones que determinan el fetichismo figura también el tipo de prácticas sociales, diferentes para cada clase social, cumplidas por los agentes de la producción en el interior de los procesos económicos y políticos. Así por ejemplo, en el párrafo sobre el carácter fetichista de la mercancía, precisamente a renglón seguido de un texto que antes citamos (aquel en que se afirma que el descubrimiento científico tardío de la naturaleza real del valor no disipa en modo alguno la ilusión fetichista), Marx escribe:

Y lo que sólo tiene razón de ser en esta forma concreta de producción, en la producción de mercancías, a saber: que el carácter específicamente social de los trabajos privados independientes los unos de los otros reside en lo que tienen de igual como modalidades que son de trabajo humano, revistiendo la forma del carácter de valor de los productos del trabajo, sigue siendo para los espíritus cautivos en las redes

de la producción de mercancías, aún después de hecho aquel descubrimiento, algo tan perenne y definitivo como la tesis de que la descomposición científica del aire en sus elementos deja intangible la forma del aire como forma física natural (Marx, 1966. I:39 40; cursivas nuestras).

La ilusión fetichista no opera pues de manera, por así decir, indiscriminada: opera esencial, si no exclusivamente, para los "espíritus cautivos en las redes de la producción de mercancías", es decir, para aquellos agentes sociales cuyas prácticas son definidas, en su totalidad, por las relaciones ("redes") mercantiles o capitalistas de producción. Con otras palabras, el fetichismo califica esencial, si no exclusivamente, a los agentes que fuera de las prácticas inherentes a la producción y reproducción del sistema capitalista o mercantil, no tienen acceso a ningún otro tipo de prácticas ni de experiencias sociales.

Hay más. Marx (1966, I:41) indica que esas formas fetichizadas de la existencia social, por ejemplo la forma dinero que, "lejos de revelar el carácter social de los trabajos privados, las relaciones sociales entre los productores privados, lo que hace es encubrirlas... son precisamente las que constituyen las categorías de la economía burguesa. Son formas mentales aceptadas por la sociedad, y por tanto objetivas, en que se expresan las condiciones de producción de este régimen social de producción históricamente dado que es la producción de mercancías."

Es decir, las formas ideológicas que prolongan, bajo una forma reflexionada y "racional", la ilusión fetichista que afecta a la percepción de los procesos sociales por parte de los "espíritus cautivos" en las relaciones mercantiles y capitalistas, son formas de la ideología burguesa; son, pues, sistemas de representaciones propios, no necesariamente del conjunto de los agentes sociales, sino más bien de una clase de tales agentes de la burguesía. De lo que se deduce que la otra clase (el proletariado) sólo hará suyas esas representaciones -es decir, sólo servirá a los intereses de la burguesía- si permanece, en sus prácticas, prisionero de las redes de la producción de mercancías (y de la forma capitalista de esa producción), sin poner en obra otras prácticas, exteriores a las que induce el capitalismo, y sus "leyes", y contradictorias con ellas. Volveremos sobre este punto.

c) En el capítulo sobre el salario (cap. XVII), la incapacidad de la economía política clásica de acceder a la comprensión de la "realidad sustancial" que se exterioriza bajo forma de salario y, por consiguiente, la concepción mistificada de este último como valor o precio del trabajo (y no de la fuerza de trabajo), es claramente asociada a la posición de clase (burguesa) de dicha economía política:

La economía política clásica tocó casi la verdadera realidad, pero sin llegar a formularla de un modo consciente. Para esto hubiera tenido que desprenderse de su piel burguesa (Marx, 1966, I:454; cursivas nuestras). (14)

Este texto se relaciona directamente con las observaciones de Marx acerca de los límites infranqueables de la ciencia burguesa, capaz de tomar conciencia de las contradicciones de clase, pero incapaz de ver en esta contradicción otra cosa que una "ley natural de la sociedad" (Marx, 1966: XVIII). Esos límites, que determinan los errores sistemáticos de la economía clásica, no remiten a la "opacidad" de la estructura social, sino más bien a puntos de vista o, mejor dicho, a posiciones de clase.

d) Por último, los análisis del libro III confirman lo señalado en b) y c). De nuevo, no se trata de negar que la mistificación que, por ejemplo, "oculta enteramente la naturaleza y el origen de la ganancia", afecta no sólo al capitalista sino también al obrero. Pero Marx nos ha advertido desde el comienzo del libro III que su análisis se atenderá exclusivamente a la conciencia habitual de los agentes de la producción. Conciencia habitual -formada por el hábito-, espíritus cautivos, esto es, prisioneros de sus prácticas habituales (producción de plusvalía para el capitalista); conciencia, pues, inducida por prácticas destinadas a confirmar, y no a cuestionar, el régimen capitalista. Para que el obrero pueda desembarazarse de esta "conciencia habitual" se requiere su inscripción en otras prácticas no habituales -desde la perspectiva de la producción capitalista-; prácticas forjadoras de otros "hábitos" y generadoras de otra "conciencia" : una conciencia, en fin, en la que se encarnan otras posiciones (proletarias) de clase.

El que Marx haya centrado su atención en las formas de disimulación del sistema económico capitalista; el que haya puesto el acento sobre el hecho de que esta mistificación afecta tanto al capitalismo como al obrero, no debe extrañarnos. (15) Es la misma razón por la cual la lucha de la clase obrera contra el régimen capitalista sólo figura en los tres libros publicados de El capital bajo sus formas puramente defensivas : lucha económica por mejores condiciones de trabajo (limitación de la jornada laboral) o por mejores salarios, y no lucha política con vistas a la destrucción de las relaciones capitalistas de producción, y su reemplazo por relaciones de producción socialistas. Recuérdese que El capital es una obra inacabada y que su último capítulo (del cual Marx sólo redactó unas veinte líneas) se titula: "Las clases".

Sin embargo, existen otros textos de Marx que llenan el vacío y disipan cualquier ambigüedad sobre este punto. En ellos, la opacidad de la estructura social y la concepción contemplativa y mecanicista del empirismo vulgar y del empirismo crítico desaparecen para dejar su lugar a una concepción materialista del conocimiento, en la cual este último es directamente referido a sus condiciones sociales y políticas de producción. Así, por ejemplo, este texto de Miseria de la filosofía :

Así como los economistas son los representantes científicos de la clase burguesa, los socialistas y los comunistas son los teóricos de la clase proletaria. Mientras el proletariado no está aún lo suficientemente desarrollado para constituirse como clase; mientras, por consiguiente, la lucha misma del proletariado contra la burguesía no reviste todavía carácter político, y mientras las fuerzas productivas no se han desarrollado en el seno de la propia burguesía hasta el grado de dejar entrever las condiciones materiales necesarias para la emancipación del proletariado y para la edificación de una sociedad nueva, estos teóricos son sólo utopistas que, para mitigar las penurias de las clases oprimidas, improvisan sistemas y andan entregados a la búsqueda de una ciencia regeneradora. Pero a medida que la historia avanza y con ella empieza a destacarse, con trazos cada vez más claros, la lucha del proletariado, aquéllos no tienen ya necesidad de buscar la ciencia en sus cabezas: les basta con darse cuenta de lo que se desarrolla ante sus ojos y convertirse en portadores de esa realidad. Mientras se limitan a buscar la ciencia y a construir sistemas, mientras se encuentran en los umbrales de la lucha, no ven en la miseria más que la miseria, sin advertir su aspecto revolucionario, que terminará por derrocar a la vieja sociedad. Una vez advenido este aspecto, la ciencia, producto del movimiento histórico, en el que participa ya en pleno conocimiento de causa, deja de ser doctrinaria para convertirse en revolucionaria (Marx, 1967:121).

De este texto retendremos los siguientes puntos:

1) En primer lugar, Marx piensa la relación entre el conocimiento y lo real, entre la teoría y la realidad, en términos materialistas : la ciencia no surge espontáneamente de la cabeza de los teóricos, sino de lo real; es un "producto del movimiento histórico".

2) En segundo lugar, Marx piensa esa relación en términos históricos : el conocimiento de los procesos sociales debe, también él, ser concebido como proceso; a su vez, la realidad que determina a ese proceso es la realidad de una historia; y, a medida que "la historia avanza", avanza igualmente el conocimiento de la historia.

3) En tercer lugar, Marx piensa la misma relación teoría/realidad en términos dialécticos. Esa realidad que está en la base de la producción del conocimiento es, no sólo una realidad material e histórica, sino también contradictoria ; y la contradicción que la define es una contradicción de clase. Por otra parte, siendo producto del movimiento histórico, la ciencia de la historia interviene a su vez sobre ese movimiento: "deja de ser doctrinaria para convertirse en revolucionaria". Hasta ahora, sin embargo, no se ha dicho nada demasiado nuevo; nada que, en diferentes formas, no haya sido planteado y elaborado por Marx y la tradición marxista. El principal interés de este texto de 1846 no reside en esas tesis. Pero ellas no lo agotan.

4) En efecto, en cuarto lugar, Marx define muy claramente las condiciones sociales que hacen posible y necesario el surgimiento de una ciencia de los procesos históricos. Esas condiciones son:

- i) un grado determinado de desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas (y, por consiguiente, de las relaciones capitalistas de producción);
- ii) una posición de clase proletaria : de entrada Marx excluye del acceso a la ciencia de la historia a los teóricos de la burguesía (los economistas, "representantes científicos de la clase burguesa"). Sólo será cuestión de los socialistas y comunistas, "teóricos de la clase proletaria";
- iii) un estado determinado de desarrollo de las luchas del proletariado. Sobre este aspecto, Marx insiste menos en la "intensidad" cuantitativa de esas luchas que en su transformación cualitativa : "la lucha misma del proletariado contra la burguesía" debe revestir "un carácter político" y no meramente económico;
- iv) Dadas esas condiciones, emerge la ciencia del movimiento histórico, como resultado de ese mismo movimiento histórico. Y aquí viene la paradoja: Marx designa esta emergencia con los términos mismos de la concepción empirista crítica (ideología de la visión), situándose, sin embargo, en el polo exactamente opuesto al de dicha concepción, es decir, en una perspectiva que evoca irresistiblemente a la ideología de la "transparencia": "Pero a medida que la historia avanza, y con ella comienza a destacarse, con trazos cada vez más claros, la lucha del proletariado, aquéllos [los teóricos de la clase obrera] no tienen ya necesidad de buscar la ciencia en sus cabezas: les basta con darse cuenta de lo que se desarrolla ante sus ojos y convertirse en portavoces de esa realidad. Mientras se limitan a buscar la ciencia y a construir sistemas, mientras se encuentran en los umbrales de la lucha, no ven en la miseria más que la miseria, sin advertir su aspecto revolucionario, destructor, que terminará por derrocar a la vieja sociedad" (ibid.; cursivas nuestras).

Esta "coquetería" terminológica con la ideología de la transparencia no debe ser un impedimento para captar la profunda pertinencia de este texto. Lejos estamos aquí, en efecto, del postulado de la opacidad del todo social; para mostrarlo con énfasis, Marx se coloca exactamente en las antípodas de ese supuesto. Pero no para sustituir dicho postulado por su réplica inversa; la ciencia de los procesos sociales no se deja pensar

bajo las categorías de la visión: sólo es pensable como una práctica (material, histórica, dialéctica y proletaria) y de las experiencias que esa práctica abre y comanda. Práctica generadora de nuevas experiencias o, para decirlo una vez más con los términos del empirismo, de nuevas "apariencias", que nada tienen que ver con las apariencias generadas por las "prácticas habituales" de la producción capitalista. Una vez que la clase obrera (y todos aquellos que adoptan consecuentemente posiciones proletarias) ha desarrollado esas prácticas y, fundamentalmente, una vez que se han dado los medios de reproducirla en escala ampliada (a saber, el partido revolucionario, aparato político e ideológico de la clase obrera), (c) esta clase deja de "ver" en el salario, por ejemplo, la retribución del valor de su trabajo, para "ver" en él el mecanismo principal de la explotación capitalista. Estos misterios que las apariencias capitalistas ocultan (al capitalista práctico, así como a sus representantes teóricos: los economistas vulgares e incluso clásicos) se disipan para quien ha constituido su percepción sobre la base de prácticas anticapitalistas y proletarias.

Señalemos también que el salto cualitativo por el cual se realiza el pasaje de las "prácticas habituales" (producción y trabajo en los marcos de las relaciones capitalistas) a la lucha ofensiva de la clase obrera, no excluye, sino que por el contrario supone, la existencia de una continuidad entre ambas: esto se debe al hecho de que, aun en el interior de la producción económica, la clase obrera pone en obra formas espontáneas de resistencia a la explotación, las que tienen como correlato formas igualmente espontáneas de conciencia de clase (lo que Lenin llama el "instinto de clase" proletario). Dichas formas embrionarias de lucha contra la explotación y de conciencia de clase tienen la misma edad que aquélla: nacen con la explotación misma. (16)

¿Qué conclusiones podemos extraer ya de la precedente discusión? Ante todo, desde luego, la necesidad de rechazar la tesis acerca de la opacidad del todo social a la percepción de los agentes sociales. Ese rechazo, como hemos visto, no nos lleva a adoptar la tesis opuesta según la cual las relaciones sociales serían transparentes a dichos agentes (o a un sector de ellos). Se trata en cambio de dejar resuelta y definitivamente de lado todo planteamiento basado en las categorías de la ideología empirista de la visión. Por la misma razón, debemos rechazar también la pretendida continuidad entre las formas de manifestación, la percepción y la ideología tal como el althusserismo la define: en este caso, como en el anterior, se trata lisa y llanamente de una cuestión mal planteada, de un falso problema. No es lícito hablar de formas de manifestación disimulación "objetivas" de un proceso económico o político, independientemente de la eficacia de las ideologías que constituyen esas formas de manifestación. Así como los colores y las formas de los objetos se manifiestan diferentemente según la naturaleza del aparato perceptual de quien los observa, del mismo modo las relaciones sociales se manifiestan diferentemente (esto es, se disimulan o se revelan en su realidad profunda) según la naturaleza del "aparato conceptual" del observador. Pero abandonemos ya de una vez por todas las metáforas sobre la percepción: en rigor, el "aparato perceptual" con el cual observamos la sociedad no es otra cosa que la ideología que, consciente o inconscientemente, hemos adoptado. Y esa ideología -repetámoslo- no surge del aire, ni tampoco de nuestra "libre" reflexión: surge del tipo y del sentido de las prácticas en que nos enrolamos y de las lecciones que extraemos de ellas.

Nos quedan aún por examinar dos tesis: por una parte, la referente al mecanismo de interpelación-constitución de los individuos en sujetos, mecanismo que sería propio de toda ideología y, por otra, la referente a la inherencia imaginaria de los sistemas de

representaciones ideológicas. Como es fácil advertirlo, ambas afirmaciones están relacionadas en forma estrecha, lo cual invita a tratarlas conjuntamente.

Comencemos por intentar precisar la articulación teórica entre las dos tesis mencionadas.

El precedente análisis del concepto de "imaginario" utilizado por Althusser nos llevó a concluir entre otras cosas que -para este último y su escuela- la instancia ideológica es aquel componente del todo social cuya intervención concierne específicamente a la subjetividad individual como tal. La tesis acerca de la interpelación de los individuos en sujetos confirma esta conclusión y la precisa: la ideología obra sobre los individuos con un objeto bien determinado, a saber, la transformación imaginaria de los individuos en sujetos a fin, como dijimos, de someterlos al sujeto Absoluto y Único en el cual la ideología está "centrada". (17) Por ello, el funcionamiento ideológico se imbrica en los mecanismos propios de la subjetividad (en el aparato psíquico) y, en particular, en las operaciones imaginarias de esta última. Como se ve, las dos tesis se complementan y refuerzan mutuamente.

La evaluación de la pertinencia de estas formulaciones debe comenzar lógicamente con una pregunta elemental: ¿es que toda ideología obedece por necesidad a esos mecanismos y produce esos efectos? Sabemos que Althusser y sus colaboradores responden afirmativamente a esta cuestión, al tiempo que precisan que no toda "práctica teórica" (18) funciona de ese modo: en particular, la práctica científica se caracteriza por excluir de su campo a todo componente imaginario y a todo sujeto (cfr. Althusser, 1970). Si no lo hiciera, ¿cómo podríamos conocer la naturaleza y las propiedades de la ideología? ¿Cómo podríamos demostrar y dar cuenta de su carácter imaginario y deformante?

Así planteadas las cosas la pregunta inicial debe ser reemplazada por otra: ¿qué es aquello que hace posible que la ciencia se sustraiga a esos mecanismos? Al fin y al cabo, si los "agentes de la producción científica" no son "toda" la ciencia ni, en regla general, tampoco su elemento dominante, no es menos cierto que, como el trabajador directo en el proceso de producción económica, dichos agentes constituyen componentes indispensables y a menudo decisivos: recuérdense los nombres de Marx, Freud, Einstein (19) de la práctica científica.

Ahora bien, yendo directamente al grano, digamos que esta interrogación no ha sido nunca resuelta satisfactoriamente por la perspectiva que analizamos. Sin duda, el problema fue repetidas veces abordado y discutido, pero la única conclusión cierta que se extrae de esa discusión es que las dificultades que plantea se revelan como demasiado complejas para los medios teóricos de que se dispone. Tal vez una idea harto esquemática del llamado "corte epistemológico" no sea ajena a los impasses en que se desemboca. (20) La referencia al "genio" de algunos hombres (Marx, Lenin, Lavoisier, etcétera), que surge inopinadamente de la pluma de quienes precisamente nos enseñaban a desconfiar de esas pseudo explicaciones, (21) tiende a confirmar lo que decimos. Y también lo confirman las acrobacias retóricas de Althusser y otros, que remiten a "circunstancias particularmente complejas que se combinan para producir un efecto radicalmente nuevo", a saber, la irrupción de una ciencia en el espacio del saber. (22) Lo cierto es que la dificultad en cuestión goza por ahora de una envidiable salud. (f)

Dejemos pues, momentáneamente, el caso de la ciencia. Nos queda entonces la "pura" ideología, de la cual se afirma que su destino es operar en el registro de lo imaginario constituyendo a los individuos en sujetos para subordinarlos al Sujeto Único, Absoluto y Central y contribuir así a asegurar la reproducción de las relaciones de producción. Reiteremos nuestra pregunta: ¿ese destino es necesariamente el de toda ideología? La respuesta de Althusser, al menos en los trabajos que estamos analizando, es: sí. Respuesta inevitable y coherente, dado que las tesis mencionadas se presentan como puntos de partida para una teoría general de la ideología. (23)

Sin embargo, dichas tesis parecen resistir mal algunas objeciones; por ejemplo, sabemos que la reproducción de las relaciones de producción, en la gran mayoría de las sociedades conocidas, constituye el interés objetivo principal, no del conjunto de la sociedad, sino de las clases dominantes explotadoras que existen en ella. Las clases dominadas y explotadas, por su parte, no tienen el menor interés objetivo en asegurar esa reproducción; sus intereses objetivos son más bien los contrarios: destruir las relaciones de producción (explotación) reinantes y reemplazarlas por otras. (24)

¿Por qué extraño milagro, entonces, toda ideología expresaría necesariamente (y favorecería) sólo los intereses de la clase dominante? ¿Por qué no podrían existir, en la sociedad, ideologías que, cualesquiera fueren su grado de organización y sus formas de manifestación, expresaran los intereses de las clases dominadas? Sin duda, Marx ha dicho que las ideas dominantes en una sociedad son las de la clase dominante; pero esa misma fórmula presupone la afirmación de que, además de las ideologías dominantes (y contra ellas), existen ideas dominadas, que encarnan posiciones de clase contradictorias con las de la clase dominante.

La respuesta del althusserismo (25) a esta pregunta consiste en sostener que las posiciones de las clases explotadas, y en particular de la clase obrera, se encarnan, no en la Ideología, sino en la Ciencia; más precisamente, en una ciencia: el materialismo histórico, el cual, como toda disciplina científica, sólo puede nacer y desarrollarse a condición de combatir (y derrotar) constantemente a la ideología. En cuanto a la ideología proletaria como tal, ésta no sería, en último análisis, más que una variante de la ideología en general y, por lo tanto, un cómplice objetivo de las clases dominantes.

No nos detendremos a criticar en detalle estas posiciones. A decir verdad, razones no faltan para pensar que, hoy en día, Althusser mismo las considera insostenibles. (26) J. Rancière, que inicialmente formara parte del equipo althusseriano, ha hecho, en un artículo publicado en 1970, un enjuiciamiento severo, pero en lo esencial justo, de dichas tesis (Rancière, 1970). En ese trabajo Rancière muestra que la teoría althusseriana de la ideología -que define a esta última como factor de cohesión social y como sistema de representaciones deformantes (opuesto a la ciencia)- no hace otra cosa que reproducir, en términos "marxistas", las opciones teóricas más venerables de la sociología y de la metafísica burguesas: recuperación, por una parte, de la problemática de la sociología tradicional (comteana y durkheimiana), efectivamente centrada, por razones políticas, en los sistemas de representaciones colectivas que aseguran la integración social, y, por otra parte, articulación de esa problemática con las posiciones de la filosofía idealista, la cual, desde Platón hasta hoy, se ha desplegado según una relación particular ("irónica") con el Saber, en virtud de la cual ha cuestionado a este último sin poner de manifiesto ni denunciar sus fundamentos objetivos. (27) La oposición indiscriminada y generalizante entre la Ciencia y la Ideología, postulada por Althusser, reproduce pura y simplemente la oposición

fundamental que define el espacio teórico de la metafísica: diferencia y contradicción entre un falso saber (la ilusión, la opinión, el sentido común) y un Ideal del saber verdadero en nombre del cual se critica al primero. (g) Sólo que este cuestionario especulativo no tiene otro efecto objetivo que el de disimular la ausencia de un cuestionario real del saber establecido (cuestionamiento real que exigiría poner al desnudo y denunciar la naturaleza y la función de clase de ese saber). La teoría althusseriana de la ideología repite esta operación mistificadora: cuestiona el saber establecido (en particular, las llamadas ciencias sociales), denunciándolo como Ideología, en nombre del ideal del verdadero saber, encarnado en este caso por la ciencia marxista. Pero, falto de interrogarse sobre las condiciones materiales y sociales de existencia y reproducción de ese saber, termina, como la metafísica, por restaurarlo y justificarlo bajo su forma tradicional (a la que jamás cuestiona). (28) Así, la aparente reivindicación del marxismo, promovido al rango de ciencia, disimula la reivindicación objetiva de la organización y el funcionamiento del sistema burgués del saber, la justificación de sus aparatos (en primer lugar la universidad), de sus jerarquías y de sus objetivos, y oculta al mismo tiempo la lucha de clases. Como es lógico, esta doble operación de ocultamiento se resuelve en una defensa del saber académico y, paralelamente, en una academización del discurso marxista. Doble efecto objetivo cuyos fundamentos son políticos: apuntalamiento de los intereses de los portadores del saber y, coherentemente, de las posiciones del revisionismo.

Del análisis crítico de Rancière se deduce, ante todo, la necesidad de restablecer a la lucha de clases en la base de la teoría de las ideologías. ¿Basta con ello, sin embargo, para descalificar en su conjunto a la concepción althusseriana de la ideología? En efecto, por una parte, dicha concepción no excluye completamente toda referencia a la lucha ideológica de clases; (29) por otra, el hecho de incorporar esa lucha en el centro mismo de la teoría no conduce automáticamente a impugnar las tesis relativas a los vínculos entre el registro de lo imaginario y el de lo ideológico y al mecanismo de la interpelación constitución de los individuos en sujetos. Es necesario pues reexaminar estos puntos.

En lo que se refiere al primero (articulación entre lo imaginario y la ideología), habiendo ya insistido sobre la complejidad y la oscuridad del problema, hemos de limitarnos a algunas breves indicaciones, propuestas menos como aserciones categóricas que como material de discusión.

En primer lugar, no nos cuesta admitir que un componente imaginario es inherente por principio a toda ideología. Más aún: pensamos que dicho componente califica necesariamente a toda práctica significativa (sea o no ideológica). En lo que disentimos con el althusserismo es en la evaluación de los efectos objetivos producidos por la intervención de lo imaginario en lo que llamaremos el proceso social de producción de las ideologías.

En efecto, para la concepción althusseriana, "imaginario" remite a "ficticio" y "ficticio" a "deformante" o "falseado". Por nuestra parte, pensamos que las cosas son bastante más complejas.

Para ilustrar esto, recurriremos a otro texto de Rancière. Se trata del prólogo a la reedición de su trabajo "El concepto de crítica y la crítica de la economía política, de los Manuscritos de 1844 a El capital". Este trabajo formaba parte del libro Para leer El capital (primera edición). En las ediciones posteriores de esta obra, así como en la versión castellana, no fue incluido. El prólogo a que hacemos referencia tiene un



sentido decididamente autocrítico. Casi diríamos que Rancière se burla del texto que redactara cuando formaba parte del equipo de Althusser. El título de dicho prólogo ya es irónico: "Instrucciones para su uso" (en francés: "Mode d'emploi" ).

En el prólogo en cuestión Rancière hace un conjunto de observaciones sobre las condiciones que hicieron posible, y necesario, el surgimiento de la teoría marxista. Insiste, en particular, sobre la forma bajo la cual se inscriben, en el texto de los Manuscritos del 44 y en el de El capital, por una parte, las formas discursivas de la ideología burguesa (por ejemplo, los informes de los comisarios y los fiscales, los sermones, los discursos electorales, etcétera), pero también, por otra parte, las formas discursivas de la ideología proletaria: lo que Rancière llama "las voces del taller, los rumores de la calle, las consignas de la insurrección... las formas de la literatura obrera o popular y de la canción picaresca..." (Rancière, 1974:16). De alguna manera, el discurso "científico" de El capital, como el discurso filosófico de los Manuscritos, articula, en el registro de una teoría o de una filosofía determinadas, las consignas de lucha de los proletarios. Y no sólo las consignas: también los "sueños", las "fantasías imaginarias" de los obreros. He aquí un ejemplo, citado por Rancière (1974:26 27), que figura en el comienzo mismo de El capital :

Representémonos por último -dice Marx- una reunión de hombres libres que trabajan con medios de producción comunes y que, según un plan concertado, consumen sus numerosas fuerzas individuales, como una única y misma fuerza de trabajo social. Todo lo que dijimos del trabajo de Robinson se reproduce aquí, pero social y no individualmente... Las relaciones sociales de los hombres con su trabajo y con los objetos útiles que provienen de ellos aquí permanecen simples y transparentes tanto en la producción como en la distribución. El reflejo religioso del mundo real no podrá desaparecer salvo cuando las condiciones del trabajo y de la vida práctica presenten al hombre relaciones transparentes y racionales con sus semejantes y con la naturaleza. La vida social, cuya base está formada por la producción material y las relaciones que implica, sólo será deslindada de la nube mística que cubre su aspecto el día en que se manifieste en ella la obra de hombres libremente asociados, que actúan conscientemente y sean dueños de su propio movimiento social (Marx, 1966, I:43 44).

"Hombres libremente asociados -comenta Rancière- transparencia de las relaciones sociales... tanta ideología en el frontispicio de la ciencia..." (1974:27). Se podría quizá contestar a este comentario notoriamente irónico -ya que Rancière emplea aquí categorías althusserianas que no comparte- que esa evocación de una libre asociación de hombres y de unas relaciones sociales transparentes es una mera supervivencia ideológica (una de las muchas que figuran en El capital )- supervivencia de la que hay que librarse para captar al discurso marxista en todo su rigor y coherencia.

Pero esta respuesta olvidaría algo elemental: esa referencia a hombres libremente asociados que regulan ellos mismos la producción y la distribución para los cuales las relaciones sociales son transparentes no brota por casualidad de la pluma de Marx. Se trata, por cierto, de "un sueño", de un producto imaginario; (30) sólo que ese sueño fue ensayado mil veces -dice Rancière- "desde ese otoño de 1833 en que los sastres en huelga de París quisieron ser sus propios dueños, esto es, controlar por sí mismos, libremente, su propia producción y distribución". Encontramos aquí nuevamente, bajo la forma de la representación de un control integral de los trabajadores sobre su producción y de la transparencia total de las relaciones sociales, el eco de las luchas

proletarias inscrito en el discurso teórico de Marx. Debemos entonces preguntarnos cuál es el papel de esa inscripción en la economía de dicho discurso.

Sin duda, tocamos aquí un punto fundamental. Ya que, o bien ese papel es negativo (incursión inopinada de lo ideológico que interrumpe el bello rigor de la demostración teórica) o, en el mejor de los casos, superfluo, y hay que darle la razón a Althusser; o bien se trata de otra cosa: de una representación imaginaria que funciona "paradójicamente" como fuente de inteligibilidad de un proceso. Digamos desde ya que esta última posición -que coincide en lo esencial con la de Rancière- es la nuestra. Tratemos de explicarla.

Ligando indisociablemente la tesis del carácter deformante a la del funcionamiento imaginario de la ideología, Althusser debe por fuerza concebir a dicho funcionamiento imaginario sólo como obstáculo al conocimiento. No por casualidad, en varios textos de este autor el desconocimiento ideológico es referido directamente al "juego especular" de lo imaginario (cfr. Althusser y Balibar, 1969:127). Se sabe asimismo que, para Bachelard, que tanto ha influido en los análisis de Althusser, la categoría de "obstáculo epistemológico" remite a una teoría de la representación imaginaria de los científicos con respecto a su propia práctica.

Por nuestra parte, pensamos que esa concepción de lo imaginario -cualquiera sean los títulos de nobleza que exhiba- (31) es unilateral y, por tanto, falsa. Sin duda, la eficacia de lo imaginario puede traducirse, y se traduce efectivamente a menudo, en obstáculo al conocimiento. (32) Pero también, en otros casos, lo imaginario -o bien un cierto imaginario- opera por el contrario como condición de inteligibilidad. El propio marxismo ilustra claramente esta última posibilidad.

En efecto, dicho en términos muy simples, los dos ejes principales de la teoría marxista son, por una parte, el concepto de plusvalía, clave de la relación de explotación capitalista y, por otra, la tesis de la necesidad de la abolición de las relaciones capitalistas de propiedad y, sobre todo, de la abolición del régimen del trabajo asalariado, como única vía para destruir dicha relación de explotación. Ahora bien, esos dos ejes remiten a dos puntos de inteligibilidad, planteados ambos por la lucha de los proletarios:

i) el registro "real" de la jornada de trabajo y de la lucha salarial, a partir del cual es construido el concepto de plusvalía (Rancière, 1974: 175);  
ii) el registro "imaginario" de la libre asociación de productores, a partir del cual se comprende al fetichismo inherente a las relaciones capitalistas y se torna posible formular la tesis de la abolición del trabajo asalariado. Libre asociación de los trabajadores que es, desde luego, una "fantasía imaginaria": sueño de la supresión del dinero, de zapateros, sastres y cocineros que dirigen el estado y la educación y que organizan, según sus propios principios, la producción social (Rancière, 1974:28). Pero también imagen del futuro, forjada por la lucha proletaria, que funciona como condición de inteligibilidad del fetichismo y de las transformaciones que es preciso efectuar para destruir las relaciones capitalistas de explotación.

Nos hallamos pues con un "real" y, en particular, con un "imaginario" que intervienen, ambos, como condición de posibilidad del discurso marxista, de la "ciencia" de El capital. Articulación sin duda impensable para el althusserismo, pero que no tiene en verdad nada de misterioso. Baste con recordar que ni ese "real" ni ese "imaginario", surgen del aire: son -como dijimos antes- planteados ambos por las luchas proletarias,

esto es, por las prácticas, las experiencias y las "voces" (consignas, discurso y sueños) en que esas luchas se encarnan y expresan.

Nos queda aún un punto por examinar, antes de concluir este comentario. Señalamos páginas atrás el carácter unilateral de la tesis althusseriana, según la cual toda ideología contribuye a asegurar la reproducción de las relaciones de producción por medio del doble mecanismo complementario de la interpelación de los individuos en sujetos y del sometimiento de los sujetos al Sujeto. Sin embargo, nuestra crítica se limitó a un solo aspecto de esta tesis (la reproducción de las relaciones de producción), sin referirse a las operaciones por medio de las cuales la ideología cumple, según Althusser, su función específica como instancia del todo social. Debemos completar este punto.

Nuevamente aquí el discurso althusseriano acerca de la ideología "en general" es desmentido por la realidad del funcionamiento concreto de las ideologías. En ese caso las consecuencias son aún más graves: en efecto, si la función de contribuir a la reproducción de las relaciones de producción no es, como dice Althusser, lo propio de toda ideología, se debe con todo admitir que esa función es efectivamente la de las ideologías burguesas (y en general la de las ideologías de las clases dominantes). Por el contrario, el mecanismo pretendidamente universal de la interpelación de los individuos en sujetos, aunque puede caracterizar un aspecto del funcionamiento de algunas ideologías, no es privativo de ninguna de ellas en particular, ni da cuenta tampoco del *modus operandi* de la ideología de ninguna clase social. (h)

Lo cual no debe sorprender: figura jurídica (y retórica), la interpelación puede ser detectada tanto en un discurso religioso cristiano como en un discurso humanista, e incluso también en un discurso comunista como es el del Manifiesto ("¡Proletarios de todos los países, uníos!"). En ciertos casos, la interpelación en sujetos será la forma disimulada de asegurar efectivamente un sometimiento; (33) en otros, en cambio, como en el Manifiesto comunista, tomará la forma de una consigna política que llama a crear las condiciones de emancipación de los explotados.

En todo caso, la presencia y ausencia de la figura de la interpelación nada nos dice sobre la significación ideológica del discurso. Y ello por la sencilla razón de que esa significación no depende de las "palabras" ni de las figuras que un discurso dado emplea. Depende esencialmente -para decirlo en una frase que habrá que desarrollar más adelante- del sentido político de las luchas llevadas por las clases y fuerzas sociales que enuncian y hacen suyo ese discurso. No hay significación ideológica de un discurso que pueda ser captada haciendo abstracción de la articulación de dicho discurso a sus condiciones históricas y políticas de existencia; y no la hay porque esas condiciones históricas y políticas, lejos de ser simples "variables externas" de las que el análisis podría prescindir, son constitutivas de la significación ideológica en cuestión.

La incapacidad del althusserismo de hacerse cargo de este hecho elemental (porque es inherente a toda lucha ideológica concreta) pone al desnudo una de las fallas fundamentales de esa teoría. Doble falla, mejor dicho; ya que, en efecto, subyacen en la teoría althusseriana de la ideología:

i) por una parte, una concepción perfectamente tradicional del lenguaje (como conjunto de "palabras") y, por lo tanto, del discurso (como serie de "palabras"), concepción cuya superficialidad resulta por lo menos curiosa en una teoría que ha sabido detectar y autocriticar sus iniciales desviaciones estructuralistas (Althusser y

Balibar, 1969:3). Singular estructuralismo éste, que se complace en describir las variantes "combinatorias" de los elementos del proceso de trabajo, pero que, enfrentado al análisis de los discursos, olvida hasta el a b c de la lingüística estructural;

ii) por otra parte, y en estrecha relación con el punto anterior, una concepción idealista de las significaciones ideológicas, concepción según la cual esas significaciones serían inmanentes a determinadas palabras y/o enunciados, sin que el contexto en que esas palabras o enunciados son producidos y utilizados entre para nada en consideración.

Doble limitación, pues, que ilustra claramente este texto de La filosofía como arma de la revolución :

¿Por qué razón la filosofía lucha en torno a palabras? Las realidades de la lucha de clases están representadas por medio de "ideas" que son "representadas" por medio de palabras. En los razonamientos científicos y filosóficos, las palabras (conceptos, categorías) son "instrumentos" del conocimiento. Pero en la lucha política, ideológica y filosófica, las palabras son también armas, explosivos, calmantes y venenos. Toda lucha de clases puede a veces resumirse en la lucha por una palabra o contra una palabra. Algunas palabras luchan entre ellas como enemigos (1971:19).

Convengamos en que esta descripción de la lucha ideológica como lucha entre las "buenas" y las "malas" palabras es gratificante para el filósofo; tanto más cuanto que a él le compete, dado su reconocido derecho de propiedad sobre las palabras, la confección del diccionario y la fijación de las normas de su buen uso. Ahora bien, esto que, sin ironía, cabría llamar la "lucha terminológica de clases" sería totalmente inofensivo si, al margen de las luchas ideológicas reales que ignoran esas prescripciones "decisivas", dicha teoría no reprodujera en toda su pureza el punto de partida de lo que Rancière llama la "política de Althusser": política de defensa de la autoridad de los especialistas "competentes", de los que detentan el poder, y se arrogan el derecho, de dictar desde su cátedra los enunciados "proletarios" y los enunciados "burgueses", las tendencias "progresistas" y las desviaciones "inadmisibles" (cfr. Rancière, 1973: 34) .

Con esta última indicación ponemos punto final a este examen crítico de la teoría althusseriana de la ideología. Entendemos que de dicho examen se desprende claramente la necesidad de asentar la teoría de las ideologías sobre otras bases que las que propone el althusserismo. La discusión que hemos llevado a cabo nos ha permitido entrever anticipadamente algunas de ellas. Es tiempo ya de desarrollarlas explícitamente.

## Llamados

1 Al menos, en el estado actual de nuestro conocimiento. Al respecto, E. Verón (1973), define en estos términos los cuatro objetivos mínimos que, en su opinión, sería necesario alcanzar para disponer de una teoría científica de lo ideológico y, en particular, del modo de existencia de lo ideológico en el seno de los discursos: "(I) Constitución de una teoría de los procesos supraestructurales como parte esencial de la teoría global de los modos de producción y, por tanto, del funcionamiento de las diversas formaciones sociales. (II) Constitución de un aparato conceptual que nos permita describir los procesos de

significación (discursivos y extradiscursivos) como procesos de producción (de sentido), es decir, como trabajo social en el interior del conjunto productivo de una sociedad dada o de un tipo de sociedad. "(III) Constitución de un aparato conceptual que nos permita describir los procesos de producción social de discursos. Este aparato sería a su vez una parte central del mencionado en (II). "(IV) Determinación de las condiciones que deben ser satisfechas por el aparato conceptual de que es cuestión en (III) para que este último sea, llegado el momento, un instrumento adecuado de análisis con respecto a (II) y (I)" (:247). Verón agrega que, en el momento actual, sólo es posible alcanzar el objetivo (IV), señalando sin embargo que, para ello, es necesario disponer de algunas hipótesis y conceptos relativos a (I) (1973:248).

a Evidentemente "ce pluriel ("... principales opciones...") est bien singulier", puesto que el examen y la discusión prometidas se limitan al althusserismo. Ocasión de recordar el origen "pedagógico" del texto y de subrayar su carácter incompleto (debido esto último a razones ajenas a nuestra voluntad).

2 Conviene aquí hacer resaltar un punto sobre el cual Althusser ha insistido más tarde, en su artículo "Ideología y aparatos ideológicos de estado" (1970), al que hemos de referirnos en seguida: lo que la ideología representa imaginariamente no son las condiciones de existencia reales de los individuos, sino la relación de estos individuos con sus condiciones de existencia reales. Más simplemente, la ideología no es una mera concepción del mundo, sino más bien una concepción (imaginaria) de la relación vivida de los hombres con su mundo. Y si, como lo prueba la teoría marxista, es cierto que esas condiciones reales de existencia dependen en última instancia de las relaciones de producción y de las relaciones que derivan de ellas, se puede afirmar que la ideología representa imaginariamente la relación de los individuos con las relaciones de producción (y sus derivadas) que los determinan (:25 26).

3 Ver, al respecto, un texto posterior de Althusser: la Réponse a John Lewis (1973), en particular las páginas 71 76.

4 Precisemos algo más este punto: para el marxismo todo modo de producción asegura su continuidad -relativamente hablando, por supuesto- creando y recreando de manera constante las condiciones de su funcionamiento. Esas condiciones son fundamentalmente: 1) las fuerzas productivas (fuerza de trabajo y medios de producción), y 2) las relaciones de producción (esto es, las posiciones sociales -capitalista, obrero, terrateniente, etcétera- en que se distribuyen los agentes sociales de dicho modo de producción). De más está decir que los ocupantes de esas posiciones (las clases sociales) mantienen entre sí relaciones de lucha (por ejemplo, capitalistas vs. obreros) así como también de alianza (por ejemplo, obreros y campesinos). Ahora bien ¿qué significa "reproducir las relaciones de producción"? Simplemente, poner en marcha los mecanismos necesarios y suficientes para asegurar la existencia ininterrumpida en el tiempo de capitalistas y obreros (caso del MPC), de señores feudales y siervos (caso del modo de producción feudal), de amos y esclavos (caso del modo de producción esclavista), etcétera. Esto implica, por una parte, asegurar que el obrero trabaje y se comporte siempre como (un "buen") obrero, y que lo mismo hagan el capitalista, el siervo, el señor feudal, etcétera y, por otra, asegurar la continua renovación, la producción ininterrumpida, de los capitalistas, de la fuerza de trabajo obrera, etcétera que, con el tiempo, vendrán a reemplazar a los que, por razones biológicas u otras, abandonen la esfera de la producción social. Según Althusser, la

ideología, por medio de los mecanismos que hemos analizado, constituye uno de los factores que aseguran dicha reproducción. Por cierto, existen otros: el estado, que contribuye al mismo resultado por medio de prácticas represivas (por ejemplo, castigando a los "malos" obreros que ocupan una fábrica, hacen una manifestación o, simplemente, se declaran en huelga) y, sobre todo en el capitalismo, el mismo funcionamiento de la producción económica, que obliga al obrero a vender su fuerza de trabajo... o a morir de hambre, y al capitalista a explotar y acumular, so pena de descalabro económico o incluso de proletarización. Lo propio de la ideología es coadyuvar al mismo objetivo sin apelar a la coacción física o económica: engendrando el "libre" consentimiento de los individuos en base a los mecanismos expuestos.

5 Por razones de comodidad, utilizamos a menudo en la exposición de esta teoría los mismos términos que emplea esta última: por ejemplo, el de "sistema de representaciones". Eso, por supuesto, no significa que los hagamos nuestros. En el curso de este trabajo haremos progresivamente la crítica de buena parte del bagaje conceptual de la teoría en cuestión.

b Cabe, sin embargo, señalar que la afirmación en cuestión ("la ideología no tiene historia") es explícitamente limitada por Althusser a las sociedades divididas en clases, recurriendo para apuntalar tal limitación a la conocida frase inicial del Manifiesto comunista. Nada tendríamos que objetar, en principio al menos, a esta cautelosa acotación; pero no podemos dejar de señalar el hecho de que, así restringido el alcance de la tesis, el vínculo "orgánico" entre esta última y la afirmación de Freud sobre la eternidad del inconsciente (vínculo que Althusser subraya) se debilita sensiblemente.

6 "Estadio o fase del espejo": "Según J. Lacan, fase de la constitución del ser humano, situada entre los seis y dieciocho primeros meses; el niño, todavía en un estado de impotencia e incoordinación motriz, anticipa imaginariamente la aprehensión y dominio de su unidad corporal. Esta unificación imaginaria se efectúa por identificación con la imagen del semejante como forma total; se ilustra y se actualiza por la experiencia concreta en que el niño percibe su propia imagen en un espejo. La fase del espejo constituiría la matriz y el esbozo de lo que será el yo" (Laplanche y Pontalis, 1971:151).

7 Señalemos que esta última y las anteriores definiciones han sido tomadas de esta obra.

8 Sobre este punto, ver infra.

c La precaución de recurrir al potencial "sería" disimula de hecho una doble dificultad: la del althusserismo, enfrentado a un problema que aún hoy (1980) permanece abierto -a pesar de los interesantes aportes de investigadores de filiación althusseriana como M. Pecheux y Paul Henry- y también la nuestra, pretendiendo reconstituir los "eslabones" ausentes en la teoría althusseriana, al precio de incurrir en atribuciones dudosas y, sobre todo, en la hermenéutica, artificio que tanto criticamos en este mismo trabajo.

9 En el caso del modo de producción feudal esos mecanismos son de naturaleza jurídico política.

d La abundancia de comillas en este párrafo, la imprecisión y el abuso de expresiones metafóricas confirman lo señalado en la nota precedente.

10 Cosa que es por lo menos curiosa en el caso de Althusser, quien en el prólogo a Para leer El capital efectúa una aguda crítica de toda ideología de la visión. Lamentablemente, sin embargo, no es consecuente con esa crítica en sus tesis sobre la ideología. (Pensamos hoy -1980- que este punto hubiera requerido un desarrollo mucho mayor. Síntoma de la insuficiencia de nuestro trabajo, en lo que a este punto se refiere, es el empleo un tanto distraído de notorios aportes de Althusser... para criticar a este último.)

11 Salvo, claro está, que cambien las condiciones materiales de nuestra percepción.

12 El análisis que sigue tiene valor autocrítico. En un artículo no publicado, retomando el mismo ejemplo, sacamos hace unos años conclusiones totalmente diferentes de las que expondremos más adelante. Señalamos que el texto que transcribimos del libro de Marta Harnecker pertenece, salvo modificaciones de detalle, a dicho artículo.

13 Marx tiene en cuenta esos aspectos ideológicos, sobre todo en sus escritos políticos: El 18 brumario de Luis Bonaparte, La lucha de clases en Francia, La guerra civil en Francia, y otros.

14 Digamos, sin embargo, que en el mismo capítulo Marx adjudica la mistificación no sólo al capitalista sino también al obrero (basándose explícitamente en la distinción entre la realidad y la apariencia): "...En esta forma exterior de manifestarse, que oculta y hace invisible la realidad, invirtiéndola, se basan todas las ideas jurídicas del obrero y del capitalista, todas las mistificaciones del régimen capitalista de producción, todas sus ilusiones librecambistas, todas las frases apoloéticas de la economía vulgar" (Marx, 1966, I: 452). Observemos empero que para Marx toda "idea jurídica" es por definición burguesa (véase la Crítica del programa de Gotha ). Que el obrero haga suyas esas ideas sólo significa que también él, a partir de sus prácticas y de sus experiencias, debe despojarse de su "piel burguesa", esto es, del sometimiento a la ideología de la clase dominante.

15 Volveremos en seguida sobre este punto, a partir de la cita de Miseria de la filosofía.

e Sobre este punto tan justamente debatido en la actualidad (nos referimos al del partido), las indicaciones hechas aquí nos parecen hoy insuficientes.

16 R. Establet y C. Baudelot citan, en apoyo de esta crisis, un fragmento del "Lamento de las obreras de la seda" que vale la pena reproducir:

"Siempre tejaremos trapos de seda  
y estaremos siempre mal vestidas;  
siempre seremos pobres y estaremos desnudas  
y siempre hambre y sed tendremos.  
.....  
"Porque de la obra de nuestras manos  
ninguna tendrá para vivir  
más que cuatro dineros de una libra  
y de esto no podemos tener

suficiente                    carne                    ni                    suficientes                    trapos.  
 "Porque                    quien                    gana                    en                    su                    semana  
 veinte                    dineros                    no                    sale                    de                    su                    pena  
 y                    estamos                    en                    la                    gran                    miseria,  
 pero                    se                    enriquece                    de                    nuestros                    salarios  
 aquel para el que trabajamos."

Este texto data del año 1180.

17 El lenguaje que utilizamos es inadecuado porque sugiere una concepción "finalista" de la ideología. En rigor, la ideología carece de objetivos -al menos en el sentido corriente de esta palabra-: digamos más bien que produce efectos determinados.

18 El dominio de la práctica teórica en sentido amplio engloba, según Althusser, a la práctica científica y a la práctica ideológica. Cfr. Althusser, 1968: 137.

19 Curiosamente, Althusser mismo subraya este hecho: "...contrariamente a todas las apariencias todavía reinantes, no es a la psicología... que debemos estos conocimientos perturbadores, sino a algunos hombres: Marx, Nietzsche, Freud" (Althusser y Balibar, 1969:20).

20 Sobre este punto puede consultarse M. Castells y E. de Ípola, 1972.

21 Véase la nota 19.

22 Así, por ejemplo, T. Herbert (1971:246) escribe sobre este punto lo siguiente: "Todo ocurre como si la brusca superposición, en un mismo lugar del espacio ideológico, de varias formas de fragmentación y de articulación no congruentes, tuviera por efecto 'mostrar' objetos que hasta ese momento habían permanecido 'invisibles'."

f No se nos escapa que en este párrafo "despachamos" el problema planteado con una prisa que, no sin razón, podría calificarse de abusiva. Deberíamos haber expuesto de manera más explícita y taxativa lo que ya pensábamos entonces, esto es, que se trata de un falso problema, cuyo planteamiento -al menos en los términos en que lo hace el althusserismo- debía necesariamente conducir a un callejón sin salida. Agreguemos que este punto es reexaminado incidentalmente en algunos de los ensayos posteriores del libro.

23 Cabe señalar, sin embargo, que en el posfacio (fechado un año después al del cuerpo del artículo sobre los aparatos ideológicos de estado) Althusser retoma sucintamente la problemática de las ideologías desde el punto de vista de la lucha de clases. Desgraciadamente no desarrolla esas indicaciones, las cuales, llevadas hasta sus últimas consecuencias, cuestionarían radicalmente las tesis formuladas en el artículo propiamente dicho. (De allí la notoria incomodidad de algunos investigadores posteriores quienes, enfrentados a la tarea de desarrollar el análisis de ideologías tomando como punto principal de referencia el mencionado artículo de Althusser, procuraron reconciliar el texto con su posfacio; a partir de ese esfuerzo surgió la curiosa fórmula según la cual la ideología contribuye a la "reproducción transformación" de las relaciones de producción, fórmula cuya única virtud es la de ser "poppeirianamente" irrefutable) (1980).



24 Previendo posibles objeciones, señalemos que el empleo que hacemos aquí del concepto de "interés objetivo de clase" no conlleva ninguna connotación de orden subjetivista o utilitarista. Por "interés objetivo de una clase social" entendemos la dominación del campo de acción de dicha clase en tanto fuerza social. Agreguemos que este campo de acción está constituido, fundamentalmente, por las otras clases, que mantienen con la clase de referencia relaciones de lucha o bien de alianza.

25 Decimos la respuesta "del althusserismo", antes que la respuesta "de Althusser", más bien para marcar nítidamente el objeto de nuestra crítica: objeto que no es los escritos de un individuo sino, como dice J. Rancière, "el núcleo racional" que ha dado al althusserismo la sistematicidad de una "ideología autónoma con respecto a la historia personal de Althusser" (Rancière, 1973: "Avertissement").

26 Al menos, a juzgar por algunos breves textos recientes de este autor: el prefacio a Los conceptos elementales del materialismo histórico de Marta Harnecker y el "Avertissement" al libro I de El capital publicado por la Editorial Flamarion. Estos textos, que constituyen, a menudo implícitamente, una autocrítica parcial de los precedentes escritos de Althusser, refuerzan lo que señalamos en la nota anterior.

27 En una versión posterior de su artículo Rancière reelabora en parte este punto. Señala, en efecto, que la referencia vaga a la problemática metafísica de la cual sería heredera la sociología no tiene en cuenta la función específica de las nociones utilizadas por esa sociología (cohesión social, lazos de los hombres entre sí, regulación, etcétera), esto es, su pertenencia a una problemática política bien determinada: aquella que, al promediar el siglo XIX, dio a la sociología su lugar y su función en el conjunto de prácticas organizadas por la burguesía para formar los hombres necesarios a la reproducción de las relaciones capitalistas de producción. Prácticas tanto más indispensables cuanto que la burguesía, en 1848 y 1871, vio en la respuesta proletaria un peligro de muerte para su dominación. De allí la necesidad, para la burguesía, de forjar y reproducir las armas ideológicas de su dictadura. Este objetivo político "ofrece a las jóvenes ciencias humanas su lugar entre las técnicas de formación del hombre normal que el sistema necesita: formación que pasa por la detección de los criminales, o por la prevención de los suicidios, al igual que por la selección de los cuadros o la educación parlamentaria de las masas... Le da también su problemática: ciencias de los fenómenos que consolidan o disgregan la cohesión social; ¿qué principios aseguran la cohesión de un grupo?; ¿qué criterios permiten seleccionar al más apto para tal lugar? O más brutalmente aun: ¿cómo reconocer en la configuración de una multitud o en las dimensiones del cráneo de un hombre el peligro que representan para el orden social?" (Rancière, 1975:210).

g Al redactar por primera vez estas líneas -simple resumen del análisis de Rancière- se nos pasó por alto el hecho de que la operación althusseriana que describimos (y que forma parte del "núcleo racional" de su filosofía) no hace otra cosa que duplicar "especularmente" su teoría general de la ideología. O sea: el althusserismo interpela constituye a las "ciencias sociales" en "ideologías" ("sujetos" con minúscula) en nombre del Sujeto Único, Absoluto y Central, a saber, el "materialismo histórico" o bien el "marxismo leninismo". Función policial -denunciada también por Rancière- de la vigilancia epistemológica, para la cual toda ideología es culpable (o al menos sospechosa), salvo, claro está, que se someta "libremente" a los dictados de la Ciencia. Las indicaciones de Althusser, relativas a la emergencia de una ideología de nuevo tipo -"educada" , "aleccionada" , por la Ciencia marxista- van en este último sentido.

28 Salvo, y sólo parcialmente, en el artículo sobre los aparatos ideológicos de estado, publicado en una fecha muy cercana a la de aparición del de Rancière.

29 En efecto, el artículo central de La filosofía como arma de la revolución se intitula "Práctica teórica y lucha ideológica". En ese artículo la lucha ideológica no sólo es tomada en consideración sino también estimada como de importancia capital. Sólo que esta importancia, en lo que se refiere a la ideología de la clase obrera, se mide en última instancia por la eficacia que ejerce sobre la Teoría en sentido fuerte, esto es, la Ciencia. Sin la ciencia marxista, la ideología proletaria espontánea es incapaz de superar los límites del reformismo. Sin duda, estas afirmaciones se inspiran en las tesis del ¿Qué hacer? de Lenin.

30 Recuérdese, por lo demás, lo señalado páginas atrás sobre la ideología de la transparencia.

31 Lacanianos, para el caso. Queda, sin embargo, abierto el problema de decidir sobre el alcance y la pertinencia de la utilización, por parte de Althusser, de conceptos lacanianos.

32 Como se sabe -y para atenernos al mismo tipo de ejemplos- no faltan "fantasías" reformistas y otras idílicas alternativas a los "sueños" revolucionarios.

h Sobre este punto, remitimos a las acotaciones que figuran en la Introducción.

33 Tal es, eminentemente, el caso de la ideología jurídica burguesa.