

5
2 ej.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

**LA TEORIA DE LA IDEOLOGIA ENTRE
RACIONALISMO E IRRACIONALISMO**

U. N. A. M.
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Colegio de Filosofía
Coordinación

TESIS PROFESIONAL

QUE PARA OPTAR POR EL TITULO EN

LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A :

ANA MARIA MARTINEZ DE LA ESCALERA

SECRETARIA DE
ASUNTOS ESCOLARES

Jun. 17 1986

MEXICO, D. F.

1986



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N D I C E

I. INTRODUCCION: Planteamiento de los problemas	1
II.¿COMO SE PIENSA LA IDEOLOGIA?	11
II.1.La disyunción entre pensamiento y realidad	15
II.2.El tema del sujeto	27
II.2.1.El imaginario:¿fin del sujeto?	35
II.3.El tema del conocimiento:la verdad y el error	43
II.3.1.La experiencia de la verdad	47
II.3.2.El marxismo:¿ideología o ciencia?	56
II.4.El tema de la "sociedad":infraestructura/superestruc tura.	65
III.LA TEORIA DE LA IDEOLOGIA ENTRE EL RACIONALISMO Y EL IRRACIONALISMO	78
IV.¿EXISTE UNA TEORIA MATERIALISTA DE LA IDEOLOGIA?	89
V. CONCLUSION	103
BIBLIOGRAFIA	106

NOTA: PARA OBTENER REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS COMPLETAS
DEBE RECURRIRSE A LA BIBLIOGRAFIA SITUADA AL FINAL
DE ESTE ESCRITO.

I. INTRODUCCION: PLANTEAMIENTO DE LOS PROBLEMAS.

Una introducción, si pretende ser eficaz, debe buscar el deslinde de las expectativas que las evidencias familiares de las palabras convocan y que invitan a establecer lazos con otras palabras, asegurando lealtades y reciprocidades entre sentidos y dominios de saber. El deslinde es un desplazamiento de todo aquello que las palabras necesariamente despiertan en quien las lee o las escucha en su "prístina transparencia" y que equivale a una suerte de rodeo que esquivo -- las primeras evidencias y se sitúa en una posición operativa. El deslinde se propone realizar con las palabras una especie de ejercicio crítico.

Este diminuto preámbulo explica tanto el objeto de estas páginas -el concepto marxista de ideología- como el programa al que se lo va a someter (un ejercicio filosófico sobre la historia del concepto). Al decir que un deslinde presiede este proyecto no se dice más que lo justo, y es aquí donde el adjetivo "marxista" adquiere su importancia. No se pretende buscar en Hobbes, en Spinoza o en las filosofías de la Ilustración la emergencia de la cuestión de la ideología¹, sino en la propia teoría marxista.

Al mismo tiempo, otro caso de deslinde se hace necesario en el planteamiento de un ejercicio filosófico sobre la historia -- del concepto de ideología. En efecto, al enunciar una historia del concepto se pueden estar proponiendo muchas cosas.

¹Esta empresa pareciera estar presidida por la pregunta: "¿cómo es que las representaciones morales, metafísicas, religiosas, han podido llegar a tomar cuerpo y cómo es que los -- hombres, durante siglos, han podido estar dominados por el con vencimiento de que existen objetos no naturales y extramundā nos?"; pregunta enunciada por Horkheimer como el inicio de la cuestión de la ideología, si bien agrega que sólo será abordada adecuadamente en la época post-hegeliana. Horkheimer: Historia, metafísica y escepticismo.

Inmediatamente, una historia puede ser la ocasión de un encadenamiento de continuidades que, remontándose a la aparición incierta y titubeante de la naturaleza del concepto, reseñara -- las formas que "prefigurarian" su manifestación completa y acabada; pero también, puede ser un ejercicio que convirtiera al concepto en su propia forma normativa.

No es mi intención hacer "historia", de esta forma, lejos de -- ello la propuesta de estas páginas es intentar hacer una historia de la condición marxista del concepto de ideología. Condición asegurada por la articulación de la "ideología" sobre otros conceptos del materialismo histórico, y al mismo tiempo, condición marxista en función de la peculiaridad de su emergencia al interior del programa político del marxismo; en ambos casos se trata de una condición necesaria. ¿En dónde reside su necesidad?

La cuestión de la ideología hizo su aparición en el marxismo como parte de una estrategia teórico-política contra ciertas formas del idealismo: emergió en la polémica y en la lucha por posiciones dentro de las organizaciones obreras de la lucha de clases, como lo testimonia el texto de Marx y Engels La ideología alemana; volvió a figurar en la lucha contra el irracionalismo nacionalsocialista, según lo muestran los escritos de Lukács o Horkheimer;² recientemente, a partir de 1969, se vuelve a plantear en los textos de Louis Althusser.³

Ahora bien, esta condición necesaria asume otro aspecto asaz interesante: la cuestión de la ideología y las formas bajo las cuales ha surgido en la historia del marxismo están en estrecha relación con las crisis sufridas por la propia teoría y práctica del mismo. Su necesidad estriba en su misma emergencia: el concepto de ideología es una figura de la crisis.⁴

²V., Lukács: El asalto a la razón; Horkheimer: Eclipse de la razón, citado profusamente en Viano: "La razón, la abundancia, la creencia", en Gargani et al.: Crisis de la razón.

³V., Althusser: "Ideología y aparatos ideológicos del Estado", en Posiciones.

Esto es fundamental, equivale a reconocer que el marxismo tiene una historia compleja que es preciso analizar, una historia que nada tiene que ver con su permanencia como sistema, como cientificidad, sino con su "existencia ideológica". Es esta peculiar existencia la que debe ser estudiada, analizada y contrastada con su historia teórica a secas, con el "desarrollo" que transforma y constituye conceptos nuevos que en un momento entran en contradicción con los ya existentes. Lo que se pone en juego en momentos como ese es el destino teórico y político del marxismo; lo único que resta ante eso es el análisis de las condiciones que han posibilitado tales contradicciones vividas como una "puesta en crisis".⁵

La cuestión de la ideología se encuentra en una de esas situaciones de contradicción que parecen obligar a replantear el marxismo, sus tesis sustanciales, sus formas teóricas y su práctica histórica. Por ocupar ese lugar privilegiado, por estar en el centro del debate sobre la crisis, la cuestión de la ideología se vuelve un asunto crucial, un elemento clave desde donde iniciar el análisis crítico de la historia del marxismo.

La postura de esta serie de estudios sobre el concepto marxista de ideología es no negarse a asumir que "para que el marxismo salga transformado de su crisis, es preciso tener el coraje de ir al fondo de las cosas, teórica y políticamente, y sacar de ellas todas las consecuencias".⁶

⁴V., Korsch: Marxismo y filosofía (1923), Barcelona, 1978; "Crisis del marxismo", en La concepción materialista de la historia y otros ensayos, artículo escrito en 1931. También, Lukács: Historia y conciencia de clase (1923). Y en nuestros días Balibar: "Las tribulaciones de la crítica de nuestro tiempo"; para los tres autores es decisiva la relación entre la crisis del marxismo y la urgencia por replantear una teoría de la ideología.

⁵V., Althusser: "¡Por fin la crisis del marxismo!", en Poder y oposición en las sociedades posrevolucionarias.

⁶Althusser: "El marxismo desbloqueado", en Alternativa N° 228/1979

En suma, lo que se intenta en estas páginas es la puesta en acto de una historia del concepto marxista de ideología: una indagación cuyos alcances no pueden quedar restringidos al programa que anima este estudio. En buena medida se lo debe considerar como una propuesta, una suerte de proposición que afecta, tanto teórica como políticamente, a la teoría marxista en su conjunto.

Hacer una historia del concepto de ideología implica preguntarse por aquello que ha hecho posible, y aún permite, el establecimiento de compromisos y obligaciones con dominios de saber -- abiertos por circunstancias históricas concretas, con prácticas -- discursivas⁷ al interior de las cuales el concepto se ha "oficializado" y que la asocian con usos expresos de tipo programático (en declaraciones de organizaciones de izquierda, de sindicatos, de partidos; en discursos oficiales de los Estados del Este, etc.); en fin, pretendo interrogar a la historia efectiva del concepto (historia entendida como las condiciones que posibilitaron su enunciación variada, ambigua y discontinua), para analizar su situación clave en la teoría marxista.

¿En qué consiste esta situación clave del concepto de ideología? Intento demostrar que dicho concepto ocupa una posición determinante y decisiva en el marxismo en tanto es el elemento a partir del cual se ve obligado, este último, a analizar su propia historia teórica y práctica. Se puede decir que en la medida en que el marxismo comporta una "ideología de masas", una "ideología de partido", una "ideología de Estado" peculiares⁸, depende hoy, más que nunca,

⁷ "La práctica discursiva es un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y en el espacio que han definido en una época dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa", Foucault: La arqueología del saber, p.198.

⁸ Cfr., Balibar: "Las tribulaciones de la crítica de nuestro tiempo".

ya que en ello le va su destino teórico y político, de poder dar cuenta de su existencia ideológica, es decir, de las formas bajo las cuales se ha ido constituyendo al igual que de aquellas a través de las cuales ha podido pensar su propia historia (por ejemplo como la relación entre teoría y práctica). Aún más, es en razón de la existencia ideológica del marxismo (como ideología de masas, de partido, de Estado; ideología científica, etc.);⁹ que se plantean problemas de tipo político y -- teórico (¿es el marxismo una ciencia o una ideología de clase?, ¿cuáles son los efectos en la teoría a causa de su existencia al interior de un partido?). Es en razón de su existencia ideológica que el marxismo pudo comprometerse con ciertas figuras filosóficas ajenas (tal y como lo testimonia la lucha contra el irracionalismo nacionalsocialista) al materialismo.

Pues bien, la noción de ideología se encuentra en el centro de los debates sobre la historia del marxismo, pero no se trata de un concepto ya hecho de una vez y para siempre, sino de una serie de formas bajo las cuales se ha pensado la peculiar existencia de la teoría marxista, formas que se han ido constituyendo poco a poco, ante el embate de ciertos acontecimientos. Es precisamente en la existencia ideológica del marxismo donde se pueden encontrar las condiciones que han permitido pensar la ideología como se ha hecho: condiciones límites del discurso; ellas determinan "el conjunto de relaciones que el discurso debe efectuar para poder tratar a su objeto".¹⁰ Es esta existencia ideológica la que hizo posible que el materialismo histórico estableciera relaciones explícitas o silenciosas con ciertos temas idealistas y que hicieron exclamar a muchos que el marxismo se hallaba en crisis.

⁹ En realidad, la noción de existencia ideológica debería entrecomillarse; sólo así podría indicarse su carácter un poco incidental. En efecto, lo que está en cuestión es precisamente el adjetivo "ideológica" como manera de determinar las condiciones de existencia del marxismo. La incidentalidad del adjetivo es una prueba más de la espontaneidad de la que se hace gala en el discurso marxista -- y de la cual me hago cargo cuando se trata de sintetizar en una noción tanto los procedimientos enunciativos como la regimentación de los mismos por ciertas prácticas institucionales (por ejemplo: la forma partido).

Lo que está llamado a explicarse en este estudio son las condiciones históricas de posibilidad del concepto de ideología -- tal y como ha sido enunciado por el marxismo, para explicarse a sí mismo y a la historia que lo produjera como teoría y práctica política. Desde luego, estas condiciones de posibilidad están inscritas en el discurso sobre la ideología; viven en la teoría en la medida en que ésta es parte de una formación discursiva específica, que hemos querido llamar RACIONALISMO. El racionalismo es entonces una unidad abstracta, compete tanto al sistema de emergencia de los objetos teóricos (en este caso la ideología), como a sus formas enunciativas de constitución y distribución, a la articulación entre los conceptos como a las reglas que rigen la selección de los mismos.¹¹

La intención de este trabajo es poner en práctica un ejercicio crítico del pensamiento marxista sobre sí mismo; se intentará una búsqueda en la historia de este pensamiento de aquello que ha hecho posible que el concepto de ideología se pensara y bajo que formas se lo hiciera. De esta suerte, el ejercicio filosófico debe conformarse a la manera de una indagación en la historia misma de la formación del marxismo (que es toda su historia) en un campo problemático específico. En este sentido el ejercicio filosófico no puede dejar de ser un ejercicio histórico; precisamente porque el campo problemático del que hablamos está inscrito en la constitución peculiar del marxismo.

En sentido estricto, todo ejercicio filosófico debe comprometerse con la historia; no es posible un pensamiento que no se ocupe de su propia formación, de las condiciones que lo han ido constituyendo de cierta manera y no de otra.

¹⁰V., Foucault: La arqueología del saber, p.62

¹¹Otra vez Foucault: op.cit., pp.3-105.

Propongo poner en práctica un ejercicio filosófico e histórico sobre las condiciones de posibilidad y las formas de existencia de la teoría marxista de la ideología, sus relaciones con la emergencia de cierta práctica de la política, sus asociaciones con un campo problemático dado (formación discursiva racionalista), con conceptos preexistentes con los cuales le atan obligaciones y solidaridades, o de los cuales se deslinda.

Parto de la afirmación de que la cuestión de la ideología en el marxismo es el lugar y la ocasión de la puesta en acto de procedimientos enunciativos que le han sido "ofrecidos" por ciertas condiciones de posibilidad (ideológicas). Si se quiere, más que "ofrecidos" (ya que ello implicaría una relación de exterioridad), estos procedimientos son parte de la existencia ideológica del marxismo.

Intentaré mostrar que dichos procedimientos son del orden de las "evidencias" que las prácticas jurídicas "realizan", y que tienen que ver con el tema del conocimiento, de la sociedad y del sujeto. Esto implica que los procedimientos antes mencionados, lejos de ser de la incumbencia exclusiva del marxismo, son el efecto de su existencia ideológica, son sus condiciones de posibilidad inscritas en una formación discursiva o campo problemático que lo rebasa con mucho.

Por otra parte, si bien inscritas en el discurso marxista, estas condiciones son mudas, silenciosas, no se verbalizan: son en sí mismas "experiencias" articuladas por otros tantos temas-eje (el tema de la dominación de clase, el sujeto revolucionario, el conocimiento). En suma, el programa que anima este estudio se plantea como problema analizar las "experiencias" (del sujeto revolucionario, de la verdad, de la política) asociadas a la emergencia del concepto de ideología. Su punto de partida es la necesidad de poner el concepto de ideología en relación con su propio proceso de enunciación y con las figuras bajo las cuales este proceso se opera.

Por lo demás, las condiciones de posibilidad de la teoría marxista de la ideología, no sólo dan cuenta de la emergencia de la misma, ante todo indican cómo ha reflexionado el materialismo histórico sobre su lugar en la historia. Todo parece señalar que la manera en que es pensada la ideología no puede escapar a la alternativa del simulacro (conciencia falsa) o la dominación (mecanismo de poder). Si esto es así, ¿qué pertinencia puede asegurarse a una teoría de la ideología que parece determinarse por todo lo que ella no es [una teoría del conocimiento y una teoría del poder]? ¿Es esta ambigüedad lo propio de la ideología o de la teoría que pretende explicarla?, ¿es esta ambigüedad un problema o una necesidad para el marxismo?

Para contestar estas preguntas es preciso interrogarse antes por lo que ha hecho posible tal alternativa, no por medio de una medición por la "cientificidad" de dichas nociones o su capacidad explicativa, ni tampoco buscando su pertinencia en las obras de Marx.

Es necesaria una indagación en las "experiencias" que articulan el discurso marxista, en las estrategias políticas que ordenan la actividad marxista en cuestión, para lograr aclarar el cómo y el porqué de tal elección. Si el marxismo parece debatirse entre la científicidad y la estrategia política, entre la ciencia y la dominación, no puede más que preguntarse sobre lo que ha hecho posible esa situación; no puede renunciar a hacer su propia historia, a buscar las experiencias ordenadoras que lo han constituido como teoría.

La cuestión de la ideología está en una posición insospechadamente adecuada para volverse en la ocasión de este examen. Situada en el lugar de entrecruzamiento de varios ejes ordenadores contradictorios a través de los cuales el marxismo se dibuja a sí mismo. En efecto, la teoría de la ideología se piensa a partir de ejes bien definidos:

una distinción/oposición entre pensamiento y realidad, la cuestión del conocimiento, una caracterización de la sociedad (superestructura/infraestructura), y el tema del sujeto.

Ahora bien, si esto es cierto, podemos preguntar lo siguiente:

¿por qué se piensa como se piensa?, ¿cómo se piensa lo que se piensa?, y, ¿es posible pensarla de otra manera? Al mismo tiempo, se puede ir más allá: ¿qué es lo que excluye esta forma peculiar de pensar la cuestión de la ideología? Allí donde el marxismo había reflexionado sobre la ideología, se encontraba una omisión decisiva, la naturaleza material de la misma (una articulación entre dominios de saber, prácticas efectivas de dominación y formas de subjetividad).*

Una indagación en las condiciones de posibilidad de la teoría de la ideología no es más que una empresa filosófica: pone al descubierto las experiencias que anudan obligaciones y solidaridades entre los conceptos y ciertas formas de la práctica social que mudamente ordenan el discurso filosófico.

Una indagación es también una empresa histórica: al ir más allá de las evidencias familiares que el concepto convoca encuentra los compromisos del mismo con dominios de saber específicos y con las regularizaciones preescritas para su uso; dominios y regularizaciones cuyo campo de acción es institucional[AIE **].

La noción marxista de ideología está asociada necesariamente con preescipciones que regulan su uso al interior de la teoría marxista, pero de igual forma, se encuentra en íntima relación con el lugar político en el que es enunciada.

El concepto es posible, en su existencia material, en estas encrucijadas de experiencias (entendiendo por experiencia la articulación entre prácticas discursivas, funcionamiento de ciertos aparatos y dominios de saber particulares), son éstas sus condiciones de posibilidad, pero, también la oportunidad de su desplazamiento crítico y político.

*No obstante, en 1970 Althusser indica el camino hacia la no exclusión de la materialidad de la ideología al proponer el término de aparatos ideológicos del Estado y la ideología como parte de las condiciones de la reproducción/transformación de las relaciones de producción. Althusser, L., "Ideología y aparatos ideológicos del E."

En una ocasión, Foucault escribió:
"Este es un ejercicio filosófico:
su postura es la de saber en que _
medida el trabajo de pensar su _
propia historia puede liberar el _
pensamiento de eso que el piensa _
silenciosamente y le permita pensar
de otra manera."; me agrada pensar que me hago eco de
esta frase.

*Foucault, M., L'usage des plaisirs, p.15.

II. ¿COMO SE PIENSA LA IDEOLOGIA?

El problema comienza allí donde es enunciada una teoría marxista de la ideología o, cuando menos, una reconfiguración marxista del término ideología. Más allá de una discusión sobre la existencia de un nivel de lo real que no pudiera explicarse sino por la noción de ideología, está el hecho de la importación¹ de un término así como de su uso conceptual al interior de la teoría marxista. La pregunta por cómo es pensada la "ideología" es muy clara: lo que interesa es determinar cuáles son las asociaciones obligatorias que el término guarda con otros conceptos propiamente marxistas, es decir con su carácter necesario dentro del marxismo o al menos posible para este sistema conceptual.

Ahora bien, la noción de ideología no es ni unitaria ni homogénea en el marxismo. Desde que fuera enunciada por Marx en la Ideología alemana no ha dejado de ponerse en cuestión, no ha dejado de revisarse. Pareciera como si la cuestión de la ideología fuera la indicación o el testigo mudo de un problema no resuelto, una especie de tapadera de marmita donde bulleran los "impensados" de la teoría marxista: el problema del Estado, el carácter de clase y su relación con la verdad, el problema de la estructura social, etc. Insistimos: parecería que la ideología y su problemática son un testimonio de algo no resuelto, una suerte de obstáculo que no permite el avance de la teoría, en definitiva la denominación de lo que no puede ser explicado.²

La ideología sería el testimonio de un "talón de Aquiles", un punto débil donde se entrecruzarían problemas teóricos y políticos del marxismo como práctica efectiva.

¹La "importación" es muy conocida, el término fue usado en un proyecto de "teoría del conocimiento" de finales del XVIII, por los filósofos del Instituto Nacional de París y sus discípulos de la Asamblea de los Quinientos. De ser un término propio de la teoría pasó a ser un vocablo político a raíz de los ataques que suscitara la posición de los "ideólogos" por parte de Manolcón y Chateaubriand en 1803.

Esta condición singular de la conceptualización de la ideología por el marxismo a lo largo de su historia - teórica y política puede ser llamada paradójica en la medida en que se analizan las relaciones y asociaciones obligatorias que la noción misma guarda con otros temas marxistas. Paradójica en tanto se determina por lo que ella no es: dominación o simulacro, en relación a una teoría del poder o a una teoría del conocimiento, el concepto de ideología inaugura una teoría cuya especificidad no se determina más - que por lo que ella no puede ser. Antes que tratarla como una tapadera que ocultara los impensados de la teoría marxista, la cuestión de la ideología es en su presencia, es - decir, en las relaciones que guarda con otros temas, en el juego conceptual que la configura, una realidad innegable y una necesidad para la teoría marxista. Con esto sólo se quiere decir que es coherente con el resto de la temática marxista, y su condición paradójica no es otra que la condición que hace posible al propio marxismo y a su historia. Lo paradójico tiñe las condiciones en que fue "impertado" el término, pero por igual adjetiva las condiciones en las cuales un término técnico que parece provenir del vocabulario político (ideología como instrumento de dominación) es a la vez solidario de la cuestión de la verdad (ideología como simulacro o falsa conciencia).

¿Qué hace posible la solidaridad de un vocablo de la práctica política con la teoría del conocimiento?, ¿qué posibilita que el término ideología sea un puente de unión entre varios temas, por ejemplo el tema de la dominación de clase, el de la verdad, el de la sociedad?

En suma, ¿cuáles son las solidaridades que la palabra ideología reclama?, ¿en relación con qué problemas se la ha enunciado?

Se trata por tanto de reconstruir el campo teórico al que esta noción fue asociada. Reconstruirlo en aque

² Esto que no pudo ser pensado por el marxismo ortodoxo es una "teoría de lo político", es decir, una teoría del Estado, del partido y la relación del Estado con las prácticas sociales.

llos temas o hitos que le otorgan cierta solidez teórica a pesar de su heterogeneidad.

Trataremos de distinguir cuáles han sido las condiciones de franquero y de apertura de la teoría marxista que permitieron que un concepto importado como el de ideología pudiera pertenecer a la teoría. Pero también, se tratará de precisar cuáles han sido las condiciones que han señalado los alcances de la noción y los límites de su enunciación. Son estas condiciones las que pueden explicar cómo se piensa la ideología, en torno a que ejes se configuró y configura la noción, es decir, a partir de qué relaciones o asociaciones con otros temas y conceptos se constituye y no cesa de hacerlo como origen de una problemática marxista.

Se puede decir que la ideología se encuentra allí donde los enunciados la constituyen y bajo la forma de una figura del orden de lo inteligible: como conciencia falsa o invertida, como error, es el objeto de una teoría del conocimiento; al mismo tiempo, enunciada como denominación de un elemento dentro de la distinción entre superestructura e infraestructura, es un término perteneciente al tema de la "sociedad": aún más, la ideología se configura como un término político, como la ocasión de una toma de partido, el terreno donde va a medirse una "conciencia".

El tema del conocimiento, el tema de la sociedad y el tema del sujeto, así como las solidaridades que estos temas reclaman son los ejes en torno a los cuales la cuestión de la ideología ha sido pensada por el marxismo. He decidido caracterizar como racionalistas estos tres ejes o hitos que hicieron posible la enunciación de una teoría marxista de la ideología, no únicamente por la deuda que observan con el racionalismo clásico y sus figuras modernas, sino por un presupuesto que los hace posibles, la disyunción entre pensamiento y realidad bajo la forma de una oposición.

Curiosamente fue a partir de estos tres temas que se acusó al marxismo tanto de ser una religión como de una ideología, esto es una ilusión, un simulacro, una cuestión de orden político (dominación) y ciertamente el marxismo no pudo evitar construir su apología más que al interior de esos mismos ejes³. De esta suerte se ha de ver en los tres temas una forma o sistema de normatividad de los enunciados que lejos de ser propia del marxismo se instaure como una experiencia institucional en el sentido expuesto por Foucault⁴, es decir, en el orden de una correlación entre dominios de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad (correlación regulada por la práctica de las instituciones).

El proyecto que anima estas páginas es mostrar o más bien reconstruir la historia de la noción marxista de ideología a partir de los tres ejes normativos, sus relaciones y solidaridades entre sí y con una serie de "experiencias institucionales" que los hacen posibles y necesarios, experiencias todas ellas reguladas por la práctica jurídica burguesa.⁵

³ Como se verá más adelante esta tarea apologética se debió a la "segunda generación" de teóricos marxistas, en particular Lukacs y Korsch, y por supuesto Lenin. Cfr., Balibar: "Marxismo e irracionalismo".

⁴ V. Foucault: L'usage des plaisirs, p. 10

⁵ No deja de ser conflictiva esta afirmación, en el fondo lo que se juega es el carácter determinante de las relaciones jurídicas en el Estado contemporáneo y su hipertrofia al interior de las prácticas sociales. Esta tesis sostenida por Althusser debe ser confirmada por un análisis, ... No debe olvidarse sin embargo que esta misma afirmación fue defendida por Pashukanis mucho antes, por la cual fue acusado de "economicista". V. Pashukanis: La teoría general del derecho y del marxismo.

II.1. La disyunción entre pensamiento y realidad.

En la Ideología alemana Marx y Engels se referirán a la ideología como un corpus abstracto (ficción jurídica, conciencia, abstracción filosófica) definido por la ausencia de materialidad y en este sentido por ser lo otro de la vida material y productiva de los hombres en sociedad (historia real). La ideología es el objeto ficto, "la producción intelectual tal como es presentada en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica."¹ Producto de la conciencia, "fantasmas del cerebro humano";² "sublimaciones"³ que, sin embargo, están inevitablemente ligados al convencimiento de los otros. Esta forma peligrosa de la ideología es ser la ilusión de lo real (simulacro), pero, una ilusión presta a la acción, a la "intervención práctica"⁴ que se presenta a los hombres como un poder "extraño, procedente del exterior, que no saben ni de dónde viene ni a dónde va, imposible de dominar y que cubre inexorablemente una serie de fases y etapas particulares de desarrollo, bien independientes de la voluntad y de los actos de los hombres dirigiendo incluso esta voluntad y estos actos."⁵ No deja de ser interesante que este breve trozo recuerde el capítulo dedicado a la Encarnación en La esencia del cristianismo de Feuerbach [1841]: la remisión a la forma de la religión tal y como aparece a la conciencia (alienación) contribuye no sólo a crear un contrapunto paradójico con la "intervención práctica" (¿cómo es posible que un objeto ficto carente de realidad sea a la vez el instrumento de la dominación?)* sino que

¹ Marx-Engels: La ideología alemana, p. 235.

² Ibid: p. 31.

³ Ibid: p. 31.

⁴ Ibid: p. 42.

⁵ Ibid: p. 47.

*Téngase presente a Lukács y su oposición entre ideas reales y conciencia de clase atribuida; o a Hobsbawm cuando escribe que el historiador marxista debe tener presente "el contraste entre el comportamiento real y el racional" en razón de que "la eficacia histórica de las ideas y las acciones", "no suelen corresponder a las intenciones de los individuos y organizaciones _

la estructura de la religión (alienación) sea vista como un fenómeno general bajo el cual la conciencia individual se relaciona con lo social. Ciertamente un planteamiento de esta naturaleza que parte de lo "inmediatamente dado a la conciencia" testimonia una vocación empirista en el marxismo, pero, al mismo tiempo indica la disyunción entre la conciencia y la historia real, confiréndole a la primera una cualidad negligentemente -- "irracional". Esta disyunción es el producto de la dominación de clase. Sea como fuere la inquietud que despierta la certeza de la "intervención práctica" sólo puede convertirse en un problema, es decir en una paradoja (objeto ficto o ilusorio al mismo tiempo que eficaz), para una teoría susceptible de plantear el tema de la disyunción entre pensamiento y realidad y su consiguiente interrelación.

Precisamente es esta vocación empirista del marxismo testimoniada por la yuxtaposición entre lo concreto (historia real como producto de la actividad científica) y la realidad (vida material como dato empírico, "lo inmediatamente dado a la conciencia) la que permite la indistinción entre pensamiento/realidad y abstracto/concreto. La paradoja se hace posible exclusivamente si la disyunción entre pensamiento, o representaciones o ficciones y la realidad, otorga a estos primeros una cierta cualidad de inmaterialidad, de ausencia de realidad que obviamente contradice su eficacia y la "intervención práctica".

La ideología como marca de la ausencia de lo real no se corresponde necesariamente con la noción de abstracto más que para un planteamiento incapaz de distinguir entre pensamiento/realidad y abstracto/concreto.

* (sigue de la p. anterior) que las emprenden o sustentan". En Hobsbawm: "La conciencia de clase en la historia", en Marxismo e historia social, p.63.

Lo fundamental es que la pareja pensamiento y realidad, su disyunción y oposición consiguientes tal y como lo manejan los -- clásicos de la primera generación del marxismo, sea el punto de partida de la teoría de la ideología. En este aspecto se pueden proponer diversos testimonios que confirman esta proposición; sin ir más lejos, el tema de la alienación nos brinda un buen ejemplo en la idea de la inversión propia de todo producto ideológico. Para que pudiera pensarse tal inversión era necesario suponer que la relación entre el pensamiento y la realidad fue ra posible como un lazo transparente de representación, es decir como un vínculo inmediato entre dos entidades que fuera posible invertir, opacar en razón de la división del trabajo (trabajo manual/trabajo intelectual) con la consecuencia de dividir al hombre entre una parte pensante (conciencia) y una parte existente. Autonomizado el pensamiento de lo real podía de esta suerte sojugar aquello mismo que lo había producido.* En fin, la noción de alienación sólo es posible de ser planteada por una teoría que pueda pensar la disyunción entre pensamiento y realidad como una evidencia factible de ser confirmada en lo dado inmediatamente a la conciencia. Ciertamente la disyunción entre pensamiento y realidad es del orden de las evidencias, y este es un punto importante en éste análisis, al que luego volveremos partiendo de la pregunta sobre lo que ha hecho posible tal evidencia. Por el momento desarrollaremos las solidaridades que la disyunción entre pensamiento y realidad convoca en el marxismo.

La disyunción es el punto de partida de una reflexión sobre el pensamiento que se va a desarrollar en dos direcciones: el poder del pensamiento sobre la realidad y el poder del pensamiento sobre los otros.

* Véase Balibar: "Les ideologies pseudo-marxistes de l'alienation." (mimeo)

La disyunción inaugura al pensamiento como instrumento y como ejercicio del poder, como representación y como útil político, como figura de la verdad o como ficción.

Cuando Marx introduce la noción de división del trabajo como la causa de "la separación de las formas ilusorias de la conciencia de la base material que las hizo posibles"⁶ no hace sino pensar la separación a la luz de la disyunción entre pensamiento y realidad como evidencia del "poder ejercido sobre los individuos"⁷. Lo que queda claro para Marx es que la natural transparencia entre pensamiento y realidad, entre conciencia y ser social ha sufrido un trastorno provocado por el poder, trastorno u opacidad que "durante todo el tiempo que dure este poder, existirá también la división del trabajo."⁸

La disyunción entre pensamiento y realidad hará posible al primero su autonomía, es decir, la capacidad de tener una ingerencia práctica en lo real. La disyunción hace aparecer al pensamiento complementario de la acción pero no equivalente a ella; inscrito en la vida material ya que son "las relaciones materiales las que lo modifican"⁹ pero provisto de una peculiar autonomía (sujeción para la conciencia), ajeno y distinto de la acción (ilusorio) pero no por ello menos eficaz.

La ideología es la evidencia de la disyunción entre el pensamiento y la realidad en la misma medida en que el Estado (representación ilusoria de comunidad)¹⁰ es la evidencia de la división del trabajo. Ahora bien, la división del trabajo (contradictoria) que implicó la distribución desigual de la propiedad y la actividad social, comporta la contradicción entre la fuerza productiva, el estado social y la conciencia, y posibilita el "combate práctico".

La oposición que comporta la división del trabajo es, sin embargo, visto a la luz de la noción de inversión (alienación) de tal

⁶ Marx-Engels: La ideología alemana, p.44.

⁷ Ibid: p.82

⁸ Ibid: p.82

⁹ Ibid: p.32

¹⁰ Ibid: p.44

suerte que la oposición no es más que la inversión.

El tema del poder se yuxtapone al tema del conocimiento; lo que aparecía como el tema de la dominación de clase es subsumido al tema de la alienación (cuyo punto de partida es lo dado a una conciencia).

Estos planteamientos que hemos analizado testimonian la disyunción y oposición entre pensamiento y realidad en la medida en que aparecen como evidencia familiar, corroborada tanto por la práctica estatal como por esa conciencia autónoma. Pero, esta evidencia es posible únicamente porque ha surgido de prácticas institucionales, de procedimientos jurídicos (intervención práctica), académicos (abstracciones filosóficas), etc., donde el pensamiento aparece como un instrumento eficaz, un útil político. En efecto, la evidencia de la eficacia social del pensamiento es solidaria de ciertas experiencias sociales de tal manera que la disyunción entre pensamiento y realidad no es tanto el punto de partida teórico de la teoría de la ideología sino su condición de posibilidad, aquello que permite tomar por evidente y familiar la instrumentalidad del pensamiento. En otras palabras, la disyunción entre pensamiento y realidad es solidaria de una experiencia social, entendiéndolo por ello la articulación entre dominios de saber, prácticas normativas y formas de subjetividad. Efectivamente, la teoría de la ideología que piensa silenciosamente la disyunción entre pensamiento y realidad (es decir, la piensa bajo la figura de la división -- del trabajo) y que concluye paradójicamente en la noción de -- ideología como objeto ficto (opuesto a lo real) y a la vez eficaz en las prácticas sociales, es el testimonio de una experiencia social que impone sus límites en forma contradictoria. Límites que bien podrían definirse como la emergencia de una forma de subjetividad (la conciencia) al modo de un punto de partida (lo inmediatamente dado a la conciencia) teórico

Pero, al mismo tiempo estos límites se corresponden con la hipertrofia de las relaciones jurídicas que materializan la figura del sujeto (conciencia) del derecho.¹¹

A reserva de tratarlo con más cuidado en páginas siguientes se puede afirmar que es la experiencia del sujeto bajo la forma de una conciencia quien impone los límites para la emergencia de la teoría de la ideología de cuya vocación empirista es testimonio la disyunción entre pensamiento y realidad.¹²

¹¹Véase Laporte: La historia de la mierda, pp.47-52

¹²En efecto, la experiencia de la conciencia ejecutada en asociación a las categorías (supuestos) del interés y la voluntad es mucho más compleja. De hecho, indica una experiencia del sujeto cuyos límites son las prácticas de la posesión. Mediante esta experiencia el sujeto vive como poseedor de sí mismo y sus capacidades y rige de esta forma (como conciencia poseedora) la disyunción entre mente y cuerpo. V. Macpherson: La teoría política del individualismo posesivo.

En los clásicos marxistas de la primera generación se puede encontrar el término ideología referido a una ausencia; lo que en ella se echa a faltar es la vida material y productiva de los hombres en sociedad. En tanto ausencia, la ideología es también la negación de lo real: es un cuerpo ficticio, abstracto que se determina por su oposición a lo concreto. Ciertamente la ideología es definida por un concepto de apariencia ambigua: en la medida que es corpus ficto participa -- del carácter físico de todo cuerpo, convoca la idea de acción y de eficacia, y a la vez, su naturaleza ficticia hace signo -- hacia el aspecto cognitivo, comporta la noción de error o de -- representación falsa de lo real. La ideología queda doblemente definida en solidaridad con el tema del poder y el tema del conocimiento.

Es el producto de una determinación (la dominación de clase) que se empeña en no mostrar y que en cierta forma se encuentra "inconscientemente" en su estructura: la ideología no puede "saber" que es el producto de una materialidad que la anima y que la condena al reducto de la irracionalidad.¹³ Esta materialidad es la lógica de la dominación, includible e intransigente. El concepto de ideología se establece en la concordancia de la lógica de la dominación y el tema del conocimiento; el carácter negativo que se percibe en su naturaleza conceptual funciona -- como la marca de la dominación de clase. Se puede decir que la lógica de la ausencia constituye a la ideología en la medida que esta ausencia es la impronta del poder.

¹³ Marx escribió que "importa siempre distinguir entre el trastorno material de las condiciones económicas de producción -- que se puede comprobar fielmente con ayuda de las ciencias físicas y naturales -- y las formas [...] ideológicas bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven", en Marx: Contribución a la crítica de la economía política, pp. 37-38. Con lo cual se sentaba el precedente de la imposibilidad o irreductibilidad del análisis de la -- ideología a todo aquello que no fuera su carácter de clase; las formas ideológicas no tienen que ver con las condiciones de producción sino con la conciencia y ameritan por lo tanto no el análisis sino la toma de conciencia que estaría fuera del ámbito de lo racional (parece decir esta cita).

La concepción de ideología en el marxismo clásico más que testimoniar la incorporación de una palabra técnica del vocabulario político (poder o dominación) al discurso filosófico muestra la constitución inédita de una teoría donde los elementos filosóficos son recubiertos por vocablos de la práctica política. Según hemos visto, este recubrimiento o yuxtaposición se hizo posible a partir de su inserción en la disyunción entre pensamiento y realidad como su condición de enunciación necesaria, y su inclusión en el discurso bajo la figura formada por la pareja abstracto/concreto.

En los primeros 20 años del siglo no se advierte la necesidad de reelaborar esta cuestión, cuando se aborda esta tarea el marxismo ha dejado de pensarse a sí mismo como teoría crítica de la ideología (inseparable para los clásicos del adjetivo "burguesa"), es decir guardando una relación estrecha con aquello que critica, estableciendo una polémica con y contra ella (los enemigos estarían unidos por la misma problemática). Ahora, por el contrario, el marxismo pretende "demarcarse" de los enemigos de clase que militan dentro de sus propias filas. ¿Qué hizo posible este cambio estratégico? Ciertamente el marxismo ya no es el mismo, se ha transformado en una filosofía de partido y se lo puede ver deslizándose de una postura crítica hacia un estado estratégico. Aún cuando la iniciativa partió de los "revisionistas"¹⁴ no fue sin la aprobación implícita del resto de las posiciones que se reclamaban del marxismo las cuales aceptaron las condiciones bajo las cuales se discutió la cuestión de la existencia ideológica del marxismo.

Se ha dicho que lo que estaba en juego tras la polémica fue la dirección del movimiento socialdemócrata cuya base la constituía el movimiento obrero organizado, es decir que lo que se apostaba en la discusión era la hegemonía política.¹⁵ Sin embargo, aún siendo esto cierto no debe perderse de vista que se recurrió a un procedimiento asaz peculiar, procedimiento que marcaría al marxismo de forma indeleble, o lo que es lo mismo, que lo constituiría como un discurso excluyente típicamente marcado por la autorictas. Se trató de un proceder tipificado por la reclamación de autoridad en relación a la posesión o no de la verdad del marxismo, se dió en la lucha por la reclamación del derecho a la palabra marxista. En esta lucha la noción de ideología sirvió a propósitos muy claros: desautorizar por la vía de la negación de validez a toda tendencia a la que se le imputaban "desvíos ideológicos". Pero esta desautorización ponía en juego directamente, es decir sometía a juicio, la naturaleza y la historia del propio marxismo.¹⁶

¹⁴V. Sochor: "Lukács y Korsch: la discusión filosófica de los años 20", en Historia del marxismo, Tomo 8.

¹⁵V. Hobsbawm: "La difusión del marxismo", en Marxismo e historia social, pp. 101-129.

¹⁶V. Sochor: op. cit., a propósito de la naturaleza "restringida" o "ampliada" del marxismo.

La ideología se hacía presente en la "desnaturalización" del marxismo esgrimida por la "ortodoxia" tanto como en la separación necesaria entre teoría y praxis revolucionaria. En la polémica el término "desnaturalización" indicaba una suerte de pureza de la teoría clásica a la que debía regresarse, una cierta restauración del marxismo a su naturaleza original validada por la transparencia en la relación entre teoría y práctica. Otras posiciones sin embargo no admitían la "desnaturalización"; entre ellos se encontraba Korsch quien negaba la existencia -- del marxismo como "teoría pura" en función de la separación (ideológica) innata entre teoría y praxis.¹⁷ Separación que había signado la adopción de la teoría por el movimiento obrero. Si la teoría debía ser la "expresión general de la lucha de clases existente"¹⁸, entonces era preciso reconocer un desfase de origen entre el marxismo (que representaba el estado de la lucha de clases ya perimida) adoptado por el movimiento obrero y el estado actual de la lucha de clases, es decir que debía asumirse una separación entre la teoría y el movimiento histórico real.¹⁹ Ciertamente la relación entre teoría y praxis se pensaba como un mecanismo de expresión bastante cercano al de representación de los clásicos marxistas. De esta suerte el "movimiento histórico real" debía encontrar su expresión en la teoría como "resultado condensado de la lucha de clases"²⁰. Para este tipo de pensamiento la historia del marxismo se hallaba salpicada por estos desfases entre teoría y praxis, entendida esta última como la historia real (movimiento que conduce inexorablemente hacia el comunismo) de tal suerte que la separación ideológica aparecía como un desconocimiento de la verdad -- histórica. Al tema del poder y del conocimiento se asociaba el de la naturaleza teleológica de la historia; no es extraño entonces que la supresión de la separación ideológica entre teoría y praxis se pensara como una toma de conciencia de las le-

¹⁷ Korsch: "Crisis del marxismo", en La concepción materialista de la historia y otros ensayos, pp. 207-216.

¹⁸ Ibid: pp. 207-216

¹⁹ Ibid: pp. 207-216

²⁰ Ibid: pp. 207-216

yes del "movimiento real de la historia".

En efecto, la aparición del tema de la conciencia sólo es posible cuando la historia es considerada como un movimiento inexorable hacia un punto culminante de desarrollo que es, al mismo tiempo, su propio criterio de verdad, o lo que es lo mismo, que ostenta para la conciencia su propia lógica de inteligibilidad.

A todo esto, hemos asistido a un proceso interesante: la noción de ideología testimonia en manos de los clásicos un uso político del pensamiento filosófico. Al paso de los años el marxismo se ostenta como una filosofía de partido, desde ese momento la historia de sus luchas internas será pensada mediante la relación entre teoría y práctica, y con ello el marxismo se impedirá a sí mismo la construcción de su propia historia teórica y práctica (es decir la historia de las condiciones de producción de la teoría marxista).

En efecto, el recurso a la historia como la narración de la coincidencia o separación entre teoría y praxis comportaba hacer esa historia en términos de validez o verdad del marxismo, lo cual resulto eminentemente eficaz para desautorizar a una u otra tendencia como deudora del marxismo. De esa forma pudo hacerse una historia del marxismo asediada pero siempre triunfante frente a los "desviacionismos revisionistas", "ortodoxos" o "restauracionistas". La desautorización por esta vía fue un procedimiento importante en esa época como lo es ahora; en cualquier caso interesa señalar el rol que jugó la noción de ideología en él y como se fue constituyendo en concepto a partir de la separación entre teoría y praxis. Esta reelaboración de la noción de ideología sin embargo fue otra forma bajo la cual se pensó la disyunción entre pensamiento y realidad. El recurso a la separación entre teoría y praxis comportaba un juicio a la teoría en nombre del movimiento real de la historia hacia el comunismo, o lo que es lo mismo, el recurso al criterio teleológico. La praxis así entendida no fue nunca la práctica efectiva del marxismo al interior del aparato del partido, es decir la cons-

titución misma del marxismo como filosofía de partido sino la reelaboración de elementos presentes en la teoría de los clásicos que autorizaban esta conversión doble en ciencia de la historia y filosofía partidaria. Ciertamente la inscripción del marxismo de Marx-Engels en el registro de la disyunción entre pensamiento y realidad fue la que permitió al marxismo a pensarse fuera de la historia, es decir, autonomizado de las condiciones de enunciación dentro de las cuales se constituyera. Sólo un pensamiento capaz de considerar la autonomía de sí mismo respecto de la realidad y por ende de la naturaleza instrumental del discurso podía haber planteado una historia de sí - en términos propiamente ajenos a sus condiciones de producción. El recurso al "carácter de clase" del pensamiento desautorizaba en términos de "verdad" o "error"(ideología) aquello que debía, por el contrario, explicar por su eficacia social, por su capacidad positiva de producir prácticas efectivas de poder.

II.2. El tema del sujeto.

La noción de sujeto si no constituye una teoría al menos es un tema generalmente aceptado por el marxismo bajo figuras diversas (los hombres, las masas, el pueblo, el Partido, etc). Sin embargo, en sí misma, esta aceptación es extraña proviniendo de una teoría que instituye un "método analítico" que no parte de los hombres y que asegura que "sólo se trata de personas en la medida en que son la personificación de categorías económicas, portadores de determinadas relaciones e intereses de clase."¹ Más extraño aún que esos "hombres" excluidos del discurso "analítico" de la economía regresen, no obstante, clamando por sus derechos a la "humanidad" (derecho a "organizar el mundo empírico de tal manera que el hombre haga en él su experiencia y en él se habitúe a lo que verdaderamente es humano")²; construyendo en la práctica revolucionaria una forma inédita de subjetividad.

¿Qué relación guardan estos hombres fustigados por el método y los hombres que se invocan en nombre de la práctica revolucionaria y de la sociedad comunista?: como suelen preguntar algunos marxistas.³ La aparición de la voz "hombres", se --contesta, es la evidencia primera de que el marxismo es una teoría con carácter de clase, y precisamente por esta distinción, --por este lugar en la historia (por este llamado al principio --de realidad), puede ser científica.⁴

Pero, no es tan sencillo como parece. En último análisis este tipo de llamado al criterio de realidad, en lugar de resolver la cuestión de la "peculiaridad científica" del marxismo, o la relación entre teoría y práctica, todo lo más identifica al discurso que lo enuncia por su naturaleza voluntarista.

¹Marx: El Capital, Tomo I, p.8

²Marx-Engels: La sagrada familia, México, Grijalvo, 1967, p.196.

³Ranciere: La lección de Althusser, p.19-53

⁴Ibid: pp.19-203

Para esta proposición teórica y política del marxismo el tema del sujeto de la historia es una necesidad inherente al marxismo debido al carácter de clase de la teoría (otro tanto ocurre con el "sujeto revolucionario"). El carácter de clase da cuenta de la cientificidad del marxismo, de su necesidad histórica, de su "ruptura" con otras formas de socialismo teórico y práctico; sólo si está acompañado del tema de la historia como desarrollo ineluctable hacia la sociedad comunista. Entonces, para las masas, los hombres, el pueblo organizado, la cuestión es tomar partido por esa realidad a futuro. En este sentido los hombres "hacen la historia".

El tema del sujeto funciona aquí para garantizar el tema de la política: el tema del sujeto es una necesidad política. Su abandono significa para aquellos que mantienen la tesis del voluntarismo una toma de posición "reformista" dentro del marxismo.

Por otra parte, el sujeto como problema a resolver ha aparecido asociado con otras tesis programáticas, que aún a pesar de su diversidad, convergen en un punto: el análisis de la estructura interna del sujeto. En Psicología de masas del del fascismo, Reich insiste en explicar cómo se opera la transformación de lo material en ideal en la cabeza de los hombres. Dice Reich que si la conciencia política derivase de la situación material, la revolución hubiera podido ocurrir en cualquier momento, cosa que no sucedió y por lo tanto, la explicación de be hallarse en otra parte. Propone entonces, el desajuste entre la racionalidad de lo material y la irracionalidad o el efecto de la conciencia pequeño burguesa en las masas. Es decir, enuncia un desajuste entre la situación objetiva y las disposiciones psíquicas.⁵

Recientemente, Althusser proponía, a su vez, un título para dicho desajuste: la explicación de la "deformación" perceptible en toda ideología era la relación imaginaria de los sujetos -- con sus condiciones materiales de vida.⁶

⁵ Reich: Psicología de masas del fascismo, glosado en Sinelnikoff: La obra de Wilhelm Reich.

⁶ Althusser: "Ideología y aparatos ideológicos del Estado", en Posiciones.

En ambos casos, el tema del sujeto se hacía presente para dar cuenta de la "deformación" o "desajuste" entre la "realidad" (analizable mediante el método marxista) y ese pensamiento humano un tanto distinto de la primera. Pero, también, en ambos casos ese pensamiento era del orden de lo material: en Reich la conciencia de clase está determinada por la vida cotidiana y sus instituciones⁷, en Althusser son los AIE los que constituyen las formas de subjetividad.

No obstante, el llamado al principio de materialidad no reporta a las teorías de los dos autores más que una garantía. Todo parece plantearse desde una tesis que enuncia que habrá de poner un poco de racionalidad en esa parte oscura e irracional que es la vida interna de los sujetos. El imaginario, o las -- disposiciones psíquicas son ese venero constante de irracionalidad que la teoría pondrá en orden, explicará, desnudará ante nuestros ojos. En el fondo, el descubrimiento de este nuevo -- continente (la estructura del sujeto) es un asunto de conocimiento: el tema del sujeto es uno con el tema del conocimiento y la cientificidad del marxismo.

Durante mucho tiempo el marxismo se debatió entre dos tendencias opuestas en apariencia, una de ellas abogaba por la "estrechez" de la teoría (puro análisis económico), mientras la otra pretendía a su vez que la ciencia de la historia abarcaba cualquier nivel de la realidad y era tanto una teoría de conocimiento, una filosofía, una ciencia, una suerte de cosmovisión.⁸ Para esta última posición bien podría sintetizarse que: "todo dentro del marxismo, nada fuera de él (salvo la ideología)".

Ahora bien, para una tendencia como para la otra, la teoría marxista era, hasta cierto punto, paradójica en sus tesis; el método analítico sugería un objeto de análisis racional a la vez que un reducto de irracionalidad. Para la primera tendencia esta cuestión se resolvía "politizando" lo irracional, es decir que en el fondo lo positivo es el carácter de clase, es el criterio mediante el cual lo irracional se volvía racional (inte-

⁷ Reich: Psicología de masas del fascismo, en op. cit.

⁸ V. Sochor: "Lukács y Korsch: la discusión filosófica de los años 20", en Historia del marxismo, Tomo 8.

reses de clase enfrentados a conciencia falsa); para la segunda tendencia, el orden volvía a someter a los sujetos: la irracionalidad era el producto de disposiciones psíquicas o del -- imaginario, en términos "modernos". Según parece, asunto concluido. Sin embargo, salta a la vista un problema: ¿por qué se vió el marxismo obligado a poner atención sobre el sujeto, su desciframiento, su reconocimiento?, ¿por qué se sintió llamado a descubrir la verdad de él; ya sea cómo verdad natural o construida -- en la historia?, ¿por qué el sujeto, en definitiva?

Para responder estas preguntas debemos regresar a lo escrito en el encabezamiento de esta página. El marxismo es cindido en dos tendencias, una estrecha y otra ampliada que, en realidad, da cuenta de un sólo problema: el señalamiento de un -- reducto de irracionalidad opuesto a una racionalidad. Ya sea -- como superestructura/infraestructura, vida material/conciencia, intereses/voluntad, el marxismo había doblado la realidad en 2, seguía pensando a partir de la disyunción y oposición entre -- pensamiento/realidad como si se tratara de la oposición entre racionalidad e irracionalidad.⁹

Si el marxismo había excluido al sujeto de su método analítico y lo había relegado al terreno de las experiencias superestructurales (es decir explicables totalmente por la estructura económica), ¿en qué momento se hizo evidente que el sujeto podía constituirse en algo que debía y podía ser pensado dentro de la teoría como algo más que una mera determinación? Incluso se puede ir un poco más adelante, ¿cómo se constituyó el sujeto en una experiencia histórica para el marxismo?

La formación de saberes que se refieren a la historia han sido la ocasión de un entrecruzamiento de sistemas de poder que regulan las formas en las cuales los individuos pueden y deben ser reconocidos y reconocerse a sí mismos en la -- historia.

⁹No sólo Marx supone este tipo de escisión, tanto Lukács como Korsch son muestra clara de este supuesto necesario para la consideración de la ideología.

La filosofía política clásica haría partir las teorías de la historia de ese ser material (el hombre) dispuesto a pensar y actuar por las impresiones producidas sobre su sensibilidad.¹⁰ La historia se articulaba sobre la cuestión de los intereses privados y la producción de los efectos de poder necesarios para la realización de los mismos.

La historia era el terreno de lucha entre voluntades e intereses. En el caso del marxismo la desigualdad producto de la división del trabajo era la razón de la necesidad de dominio mediante las "representaciones falsas"(conciencia falsa) de su vida material y sus luchas que una clase determinaba sobre su clase antagónica, al igual que la necesidad de la "intervención práctica" del Estado por medio de su interés ilusorio, para ocultar la verdadera lucha (económica) que se desarrollaba en el seno de la sociedad capitalista.¹¹

Pues bien, ¿qué es lo que está en juego en este entrecruzamiento de regulaciones que preescriben las formas de reconocimiento de los sujetos?

Todo sistema de regulaciones del discurso es, al mismo tiempo, un sistema de preescripciones prácticas, o mejor dicho, una organización práctica del discurso en y por una experiencia institucional. ¿A través de qué puede el hombre pensar su propio ser sino en prácticas que organizan su saber, lo que puede y debe ser pensado, cómo y cuándo debe serlo?

El marxismo no tuvo más remedio que pensar al sujeto porque éste era una experiencia ineludible en el orden de su práctica política: militante de partido o sujeto revolucionario. El marxismo es a un tiempo teoría y práctica disciplinaria de Partido, o de sindicato, o de organizaciones obreras, e incluso una práctica académica. Es a partir de estas experiencias

¹⁰ Aunque esto pudo haberlo pensado tanto un Helvetius como uno de los "ideólogos" franceses por igual.

¹¹ V., Marx-Engels: La ideología alemana, p.46.

disciplinarias, de la organización, que el marxismo pudo pensar a su sujeto revolucionario, el proletariado. Fue el Partido y las organizaciones obreras las que prescribieron una división entre el interés particular y el interés general, bajo la figura positiva de dirigentes y dirigidos; fue la historia de la práctica leninista de la organización la que permitió pensar al sujeto revolucionario (el Partido, la vanguardia revolucionaria) como la "superación" de las voluntades individuales en voluntad general, histórica, del orden de los "verdaderos intereses del proletariado".¹²

Sin duda, lo anterior puede parecerse a una "irrupción salvaje" puramente "política" dentro de este capítulo, o tal vez, una suerte de antileninismo que se limita a enunciar pero no puede explicar. Es posible, pero no del todo. Veamos por qué.

Si analizamos las problematizaciones sobre el sujeto (ya sea este el Partido o las masas) no podemos hacerlo más que a cuenta de asociarlas a las prácticas a partir de las cuales aquellas se hacen posibles. Estas prácticas específicas son en el marxismo de tipo disciplinario, son formas de organización de la lucha de clases y por lo tanto, dada la historia del marxismo, están abiertas a la alternativa entre Partido y vanguardia revolucionaria o consejos obreristas. Decir que la historia demostró la victoria de la primera forma sobre la segunda es constatar un hecho: el alineamiento a la política disciplinaria del P.C soviético de los partidos comunistas occidentales. Esto significó también que los puntos a discutir fueran precisamente aquellos que el leninismo del P.C.U. señalara como "correctos", los puntos de choque entre consejistas y leninistas, en el fondo, se juegan en torno del problema de la organización. En todo caso, la derrota de los consejistas fue el resultado de una lucha de

¹² Cfr., Hayek: "La discusión sobre el frente único y la fallida revolución en Alemania", en Historia del marxismo, Tomo 8; puede verse también, en un sentido informativo, Historia del marxismo, Tomo 7, en especial el artículo de Strada. También véase Korsch: "Lenin y la Internacional comunista", en La concepción materialista de la historia y otros ensayos, pp. 160-174.

poder por la avanzada de las organizaciones obreras en beneficio del leninismo. El asunto es que el tema del sujeto, que el leninismo había impulsado como una cuestión de relación de fuerza entre voluntades, fue el mismo tema que Korsch y Lukács, y el mismo Gramsci, discutieran en los límites de la problemática abierta por Lenin. Debemos más al leninismo que a Marx la emergencia del tema del sujeto: si para los clásicos de la primera generación las formas de subjetividad eran un asunto exclusivo de la competencia del carácter de clase (de la dominación), para el leninismo y sus secuelas, se volvió en un problema netamente jurídico. Dividido entre el pensamiento y la acción el sujeto "responsable" es la ocasión de una preocupación moral. Responsabilidad, autodeterminación del sujeto en la historia, son cuestiones posibles para una teoría que vive al "sujeto" organizado por una "política de la existencia" que es a su vez una "existencia política". El sujeto "es" en la medida en que se organiza y se disciplina para la lucha de clases. El proletariado, el sujeto revolucionario es concebido como clase social en la medida en que se organiza como clase; de lo contrario no existe. La clase proletaria existe en sus prácticas disciplinarias de clase (partido, sindicato, frente, etc) por oposición a la organización de la clase burguesa. O lo que es lo mismo, lo que existen son clases en lucha y no lucha de clases.¹³ Más allá del riesgo político de una tesis voluntarista como la anterior está el hecho de que únicamente una concepción de la política erigida sobre la experiencia jurídica del sujeto puede hacer decir a la teoría marxista que lo político es una relación de fuerzas entre voluntades o entre intereses individuales y generales.

El principio de la subjetividad jurídica es un hecho positivo y productivo, es también, la condición más general y abstracta bajo la cual puede efectuarse el intercambio según la ley del valor, y realizarse la explotación bajo la forma del "libre contrato". La subjetividad jurídica o la experiencia jurídica

¹³ Esta tesis la encontramos recientemente en Laclau: Política e ideología en la teoría marxista.

ca del sujeto es un proceso fundante de la forma de subjetividad del capitalismo que aproximadamente comienza en el siglo XVII y continúa hasta nuestros días. Su característica fundamental, es decir, aquella que hace posible sus otras figuras incluyendo la forma de la libertad perteneciente al "libre contrato", es sin duda la de situarse en los límites de la pareja sujeto-objeto y en la relación que los subtiende y sostiene: la posesión. ¹⁴

La victoria de esta subjetividad fue y es un proceso de transformación jurídica de las relaciones sociales; en este sentido, la forma sujeto es la puesta en acto de ciertas relaciones, la constitución de una interioridad enfrentada a una exterioridad y de la relación de fuerzas entre ellas. La forma sujeto es el entrecruzamiento efectivo del derecho, de las prácticas disciplinarias y las formas bajo las cuales esto es vivido y pensado. La forma sujeto es del orden de la experiencia y por ello familiar y evidente a todos los sujetos. Es en este régimen de la experiencia, o bajo él, que el marxismo pudo y supo preguntarse por el sujeto, sus formas de autodeterminación en la historia como sujeto revolucionario y bajo la figura doblada en dos del interés y la voluntad.

Diremos que es esta experiencia jurídica del sujeto el operador que permitirá a los individuos interrogarse sobre su propia conducta y de formarse y pensarse como objeto ético-político.

¹⁴ Véase Laporte: Historia de la mierda; también Macpherson: La teoría política del individualismo posesivo.

11.2.1 El imaginario: ¿fin de la experiencia del sujeto?

A fines del siglo XVII el filósofo Baruch Spinoza _____ desequilibró la estructura interna del racionalismo clásico al excluir la postulación de un fundamento de la objetividad de las ciencias de la naturaleza, y, determinar al conocimiento como un proceso "por los medios que le son más adecuados".(1) Desplazándose de la pareja verdad/error, al proponer en su lugar una suerte de procedimiento de regulaciones internas, distinguió al conocimiento como un proceso sin sujeto ni objeto. Y aún fue más allá: precisó que la pareja sujeto/objeto, propia del racionalismo clásico, ni indicaba el fundamento del conocimiento sino -- sus límites. En suma, la relación sujeto/objeto era del orden de lo imaginario. O también, que en esta relación lo determinante era el sujeto, es decir, que la relación era una determinación natural-social.(2)

Muchos años después, el filósofo Althusser recuperaría la categoría de imaginario en lo que ésta tenía de materialista. Esta recuperación fue, antetodo, un procedimiento estratégico: poner en juego la categoría de imaginario en el pensamiento marxista comportó una exclusión de los temas del racionalismo. Pudo cancelarse así el tema de la verdad y el error, el tema del sujeto y el objeto, y por intermedio de estas cancelaciones excluir definitivamente el tema de la oposición entre pensamiento y realidad.

El proyecto althusseriano fue un buen intento por plantear la cuestión de la ideología sobre bases materialistas; rompiendo con el tema de la sociedad [tanto el esquema superestructura/infraestructura, como el modelo de la alienación], con el tema del sujeto[como fundamento y garantía del conocimiento y por tanto de la verdad y del error: es decir el sujeto como causa responsable], y por ende, con el tema del conocimiento[y su pareja fundante: sujeto/objeto].

(1) Spinoza, B., Tratado teológico político, México, Juan Pablos Editor, 1975, Prefacio, párrafo 24, p. 39.

(2) Ibid: pp. 251-265.

En lugar de partir de las evidencias de la división del trabajo [trabajo manual/trabajo intelectual] que recubre la oposición entre pensamiento/realidad [en los escritos de juventud de Marx], Althusser parte de conceptos generales-abstractos del materialismo histórico: el concepto de reproducción y el de lucha de clases. Situó a la ideología como un funcionamiento efectivo en la reproducción/transformación de las relaciones de producción, desplazando a la ideología de su localización en la superestructura y devolviéndola a su realidad de proceso material.

Aún más, al proponer que el análisis de la ideología es un estudio sobre las formas de eficacia social, sobre técnicas de subjetividad, sobre estrategias discursivas, sobre relaciones de poder como las figuras de esta eficacia, consigue acabar definitivamente con el carácter de error, entendido como conciencia falsa, conciencia invertida o simulacro, que se le había adjudicado por toda una crítica marxista.

El hecho de haber situado a la ideología como una cuestión de prácticas sociales fue fundamental y decisivo. Por una parte supuso la emergencia de la teoría de las ideologías como el análisis de las condiciones ideológicas de la reproducción-transformación de las relaciones de producción, por otra parte supuso que este análisis descansaba en el carácter fundamentalmente contradictorio del modo de producción que a su vez, descansaba en la división en clases como un efecto de la lucha de clases. Esto significó para la teoría de las ideologías la localización de la contradicción o el proceso contradictorio en el fondo de su análisis, con la correspondiente exclusión de aquellos análisis que tendían a situar a lo que contribuye a la reproducción en un lado y lo que contribuye a su transformación en otro [ideología burguesa contra ideología proletaria]. En suma, lo determinante es la lucha de clases, esta es la contradicción principal, y ésta es también quien atraviesa el modo de producción en su conjunto. Es decir que la lucha de clases pasa por las prácticas ideológicas.

Otro de los elementos decisivos propuestos por Althusser

fue el concepto de aparatos ideológicos de Estado. La teoría de las ideologías propone, entonces, que las condiciones de la reproducción/transformación de las relaciones de producción se dan en y por los aparatos ideológicos del Estado [AIE], en y por sus prácticas [las prácticas por ellos reguladas], que son también el lugar de la lucha de clases, a la vez que aquello por lo cual se lucha.

En suma, Althusser propone mediante la teoría de las ideologías y su carácter abstracto, un análisis de tipo histórico; o lo que es lo mismo, una teoría que descansa sobre los conceptos del materialismo histórico. Y he aquí lo curioso, después de haber determinado a la teoría de las ideologías como un ejercicio de tipo histórico, dedicado al análisis de las condiciones de existencia de las prácticas sociales, acomete un salto espectacular, me atrevería a decir que casi acrobático: introduce nuevamente el carácter de "deformación" de la ideología mediante el concepto de imaginario.

Desde luego que lo curioso no es el haber importado un concepto ajeno a la teoría marxista, ni tampoco haber "coqueteado" con la designación que le otorga la teoría lacaniana del inconsciente; lo que llama poderosamente la atención es haber recurrido a un término completamente innecesario. (3)

Lo explicaremos. La teoría de las ideologías convoca, al instante, la necesidad de un análisis por la vía de la materialidad de las prácticas ideológicas. En suma, lo "real" de la ideología es su capacidad de producir, tanto en lo biológico (4) como en lo social relaciones inéditas.

(3) El ejercicio filosófico comporta, muchas veces, esta lectura particular de textos que no pertenecen a su tendencia, es un hábito perfectamente aceptado, y descansa en su capacidad estratégica de provocar distanciamientos [en el sentido brechtiano].

Relaciones inéditas en las formas de subjetividad, en la formación de dominios de saber, en las formas de ejercicio del poder, relaciones en esas formaciones y entre ellas, articuladas sobre prácticas institucionales [AIE] que regulan y normativizan la puesta en práctica de todas las formas antedichas. Al decir reguladas por los AIE nos referimos a que tanto las formas de subjetividad, las formaciones de dominios de saber, así como las formas de ejercicio del poder que ellas comportan, sólo pueden llevarse a cabo mediante prácticas específicas, ya sea en la escuela en la familia, en partidos políticos, mediante la edición de libros de texto, en los periódicos, etc.

Es decir, el análisis se sitúa en las "experiencias" que se constituyen históricamente de manera singular, en la producción de discursos, en sistemas de poder que regulan todas las prácticas y las formas bajo las cuales los individuos pueden y deben ser reconocidos. Esto es, bajo las prácticas de los AIE. Y estas prácticas son contradictorias, es decir, son el lugar de una lucha, y a la vez es aquello por lo que se lucha.

Ahora bien, la articulación entre dominios de saber, --- tipos de normatividad y formas de subjetividad, es decir todo aquello que conforma las experiencias sociales, es del orden de las positivities, es lo "real" de la ideología, es su materialidad. Si quisiéramos designar a todo esto con un término como el de imaginario, o relación imaginaria, tendríamos lo siguiente:

llamaríamos "carácter imaginario" a las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las cuales el individuo se constituye y reconoce como sujeto, y estas modalidades a su vez, sujetas a la historia y su proceso.

-
- (4) En lo que respecta a los cambios biológicos sufridos a lo largo de la historia, es especialmente importante el interés demostrado por un grupo de historiadores que, reunidos en torno al historiador Le Roy Ladurie, se encuentran trabajando sobre las grandes transformaciones biológicas sufridas por el cuerpo humano por la práctica de ciertos procedimientos médicos (higiene) desde el siglo XVII. Desafortunadamente aún no se publica.

Pero, si aceptamos tal designación, que señala antetodo el carácter efectivo y eficaz de las prácticas ideológicas, ¿de dónde sale esa cualidad deformada de la relación imaginaria?, ¿acaso, no da cuenta de una intromisión de ciertos temas que, según parecía, habían sido eliminados del discurso marxista?, ¿qué implica para la teoría de las ideologías la importación de este término?, ¿es o no un término innecesario ?.

Antes de contestar estas preguntas es necesario un pequeño rodeo. ¿En qué sentido la teoría althusseriana de la ideología utiliza el carácter imaginario?, ¿de qué forma se asocia en ella lo imaginario con lo deformado propio de toda ideología?. Veamos que dice Althusser al respecto.

"...toda ideología representa, en su deformación necesariamente imaginaria, no las relaciones de producción existentes (y las restantes relaciones derivadas de éstas), sino ante todo la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y con las relaciones que de ellas se derivan."(5)

La "deformación necesariamente imaginaria" es explicada por intermedio de la categoría de la interpelación (como función ideológica) por la de reconocimiento/desconocimiento (como funcionamiento) y por la de estructura doblemente especular de la ideología. Todas estas asociaciones que le permiten a Althusser determinar la relación imaginaria remiten a un procedimiento particular: el recurso a la hermenéutica del sujeto.

Consiste en un procedimiento de desciframiento de los individuos, en una interpretación de las formas en que se reconocen como sujetos de una práctica. Pues bien, he aquí el problema, ¿por qué recurrir a una interpretación del sujeto?, y sobretodo: ¿qué otra cosa excluye este desciframiento del sujeto?

(5) Althusser, L., "Ideología y aparatos ideológicos del Estado", en Posiciones, Barcelona, Anagrama, 1977, p. 105.

La problemática que toda hermenéutica excluye es precisamente aquella que, páginas más atrás habíamos querido designar con el término de "relación imaginaria" [en un intento por recuperar la materialidad tendencial de la noción spinozista], esto es, las formas y las modalidades de la relación consigo mismos mediante las cuales el individuo se constituye y se reconoce como sujeto. En efecto, designábamos como imaginarias las técnicas y prácticas de la existencia reguladas por los AIE

Pero, también hacíamos hincapié en lo innecesario del término imaginario, si este únicamente indicaba la materialidad de dichas técnicas y prácticas de la existencia, que ya habían sido seguidamente situadas como su nombre lo indica, es decir como prácticas.

Esto parece paradójico. Si se recurre al procedimiento por la hermenéutica del sujeto para explicar la relación imaginaria de los sujetos con sus condiciones de existencia, y al mismo tiempo, este procedimiento implica la exclusión del análisis de lo propiamente imaginario, ¿qué está pasando en la teoría de las ideologías?

He aquí lo decisivo, Althusser ha dado un salto de la teoría de las ideologías hacia una teoría de la ideología en general. No es mi intención discutir si es o no pertinente esta teoría general. Lo que sí me parece determinante es que parece ser que esta última excluye efectivamente los planteamientos de la primera y esto sí es paradójico.

Por otra parte, ¿por qué postular una teoría de la ideología en general?. Para contestar esta pregunta recordemos lo que se dice explícitamente: esta teoría tendría que vérselas con la estructura siempre presente de la ideología en la historia de las sociedades de clase.(6) Esta estructura implica una función, la interpelación y un funcionamiento, el reconocimiento de los sujetos y su situación inversa y necesaria, el desconocimiento.

Dice Althusser: "este reconocimiento nos da únicamente la 'consciencia' de nuestra práctica ininterrumpida(eterna) del reconocimiento ideológico, pero en modo alguno nos da el conocimiento(científico) del mecanismo de este reconocimiento."(7)

(6) Althusser, L., op. cit., pp. 99-119.

(7) Althusser, L., op. cit., pp. 113-114.

¿Qué es lo que ha pasado? Althusser vuelve a introducir el tema del conocimiento a través del término desconocimiento.

Y lo que es más, añade que "es preciso estar fuera de la ideología, es decir en el conocimiento científico"(8) para poder "iniciar un discurso científico [sin sujeto] acerca de la ideología"(9), es decir que el carácter imaginario (deformado) de toda ideología es en relación con la ciencia.

Por lo visto, la teoría althusseriana que puede sustraerse de los temas racionalistas cuando plantea un ejercicio histórico (teoría de las ideologías), vuelve a recuperarlos en el ejercicio filosófico (teoría de la ideología en general).

Pues bien, resulta que por el carácter necesariamente deformado de la ideología en relación con el conocimiento científico, excluimos el aspecto fundamental que no hemos cesado de considerar, la eficacia práctica de la ideología.

En efecto, tanto para la historia de las ciencias, como para una historia marxista del propio materialismo histórico, tiene especial importancia el análisis de las condiciones de producción de los discursos, condiciones que se realizan por intermedio de las prácticas de los AIE y en sus luchas. Para la ciencia de la historia lo que cuenta son estas condiciones de posibilidad, para la ciencia de la historia lo que resulta decisivo es el espacio social que hace posible la producción del conocimiento: la relación entre los dominios de saber y las regulaciones y normativizaciones que las prácticas de los AIE ponen en práctica en el proceso de producción de los discursos. De igual manera la producción discursiva no científica, se encuentra sometida al mismo tipo de condicionantes. Los actos individuales, los comportamientos, es decir las formas de inserción de las prácticas individuales en los mecanismos preescritos por los AIE, están igualmente condicionadas por un ejercicio del poder puesto en práctica al interior de los mismos aparatos. Si esto es así, lo que está en juego en un análisis no es más que la eficacia de estas prácticas, las formas y modalidades de las mismas en relación con la lucha de clases. Entonces, ¿cómo puede pensarse que estos tipos diversos de formas y modalidades positivas pueden ser "deformadas"?

(8) y (9) Althusser, L., op. cit., pp. 114-117.

Las así llamadas "deformaciones necesariamente imaginarias" no son más que una estrategia de exclusión de la materialidad del ejercicio ideológico. Implica la entrada de la especulación a propósito del carácter cognocitivo de la ideología, que por la vía de la teoría de las ideologías, era eliminado.

Por lo tanto, podríamos decir lo siguiente: si la ideología es imaginaria (en el sentido de deformada) no existe una teoría de las ideologías sino una suerte de teoría del conocimiento y, su colateral necesario, una hermenéutica del sujeto. Sólo desde un análisis sobre el carácter material de la ideología es pertinente plantear una teoría de las ideologías.

II.3. El tema del conocimiento: la verdad y el error.

La noción de verdad se establece en relación con otros fenómenos: la realización de un conjunto de procedimientos, de técnicas, preescritos por prácticas institucionales (AIE), por el desarrollo de dominios de conocimiento diversos (teoría del conocimiento, epistemología, etc) y también en relación con formas específicas bajo las que los individuos son obligados a otorgar un sentido y un valor a su conducta (formas de subjetividad).

La verdad es una noción histórica. No sólo se ha transformado en cuanto a lo que designa, sino que estas transformaciones han sido llevadas a cabo a través de las diversas formas de asociación con acontecimientos que son, propiamente hablando, ajenos a la verdad misma. En efecto, la verdad nunca ha estado sola.

Para nosotros, la idea de verdad trae consigo asociadas aquellas de objetividad, comunicabilidad y unidad. La verdad puede definirse en conformidad con unos principios lógicos pero, por otra parte, suele entenderse en gran medida como conformidad con lo real. Para el sentido común, es decir para las evidencias familiares y espontáneas, la noción de verdad parece no haber sufrido cambio alguno y resulta, por lo demás, relativamente simple y transparente. Sin embargo, es posible preguntarse si la verdad, en tanto categoría mental, no es solidaria de todo un sistema de pensamiento y solidaria, por tanto, de ciertas relaciones sociales.

Efectivamente, la verdad no siempre ha abarcado el mismo contenido semántico.¹

¹Con respecto a la emergencia de la categoría de verdad, véase: Detienne: Los maestros de verdad en la Grecia arcaica; Vernant: Mito y pensamiento en la Grecia antigua, Barcelona, Ariel, 1973; y, por supuesto, al maestro de ambos, Gernet: Antropología de la Grecia antigua, Madrid, Taurus, 1981. Con afán exploratorio se puede detectar el método utilizado por este último autor en Benveniste: "El derecho", en Vocabulario de las instituciones

No obstante, a pesar de los cambios sufridos en cuanto a su designación, importantes en sí mismos, vale la pena señalar que las solidaridades que el vocablo verdad establece con otros fenómenos de la vida social no han dejado de permanecer las mismas, en cierto aspecto y de forma altamente asombrosa. La verdad parece haberse deslizado de un contenido semántico a otro conservando, sin embargo, las mismas relaciones que en su emergencia en la polis griega la habían asociado con las prácticas jurídicas.²

En su emergencia al interior de la polis griega la verdad se hace posible en la puesta en acto de nuevas prácticas judiciales; surge como un procedimiento inédito que abrirá el desarrollo del pensamiento racional en Occidente y, al mismo tiempo, aparece como criterio y como medida a partir de la cual los individuos podrán juzgar sus comportamientos y dar sentido a su acción.

La verdad como categoría mental se ha modificado y, sin embargo, la experiencia de la verdad parece no haber abandonado las relaciones que estableciera con las prácticas jurídicas a las que se vió asociada. Trataremos de mostrar esta -- cuestión paradójica en las páginas siguientes para lo cual se hace necesario un pequeño desvío histórico. Veremos esquemáticamente aquello con lo que la categoría de verdad se ha asociado, es decir, las condiciones que la han hecho posible cuando surge a la historia del pensamiento occidental. Indicaremos a la vez los aspectos determinantes de la experiencia de verdad en Grecia porque nos atrae sobremanera la semejanza que encontramos con la experiencia de la verdad en nuestro tiempo. Ello no significa otra cosa que destacar un campo de estudio sumamente interesante. Nuestro interés primordial es, no obstante, el de la relación entre la verdad y la hipertrofia de las prácticas jurídicas en el capitalismo, y lo que esto signifique para la teoría marxista de la ideología.

¹(sigue de la pág. anterior) Indoeuropeos, Madrid, Taurus, 1983; y para seguir sus transformaciones sucesivas, ver Foucault: Las palabras y las cosas.

²Esto no es completamente correcto; de hecho la verdad apareció al interior de prácticas rituales del prederecho pero fue perdiendo poco a poco su carácter mágico al asociarse al derecho de la polis.

En la cuestión de la verdad, así como en cualquier asunto del orden del saber, la ciudad griega puso también sus límites. El primer bosquejo de una verdad objetiva es el de una categoría que se instituye en y por el diálogo. Precisamente, es en las diligencias de tipo judicial dónde se encuentran tes timonios de este nuevo tipo de verdad inédito hasta el momento en el pensamiento y en las prácticas sociales que regimentan - la polis.

Esta nueva verdad racional caracterizada por ser el horizonte de una serie indefinida de investigaciones, se establece como averiguación y posesión intelectual del ser. Surge en el seno de prácticas judiciales que habían sustituido a la tradicional ordalía, surge, sin embargo, más como posibilidad que como efecto de las anteriores. Se tiene prueba de ello en un monólogo de Atenea durante el proceso levantado a Orestes en el que ella de clara a las Eumónides: "Digo que las cosas no justas no triunfan con los juramentos." Palabras decisivas que el coro de ciu dadanos prolonga con las siguientes: "Entonces, haz tu indaga-- ción y pronuncia el juicio recto."³

Es, en efecto, en las prácticas judiciales donde -- surge la evidencia de la secularización de la palabra, de la li beración del discurso de las ataduras mágicas que comportara - el ritual del juramento.⁴ Al mismo tiempo, en las deliberaciones políticas de la clase guerrera se va forjando la oposición capital, en el vocabulario de las instituciones (la asamblea), - entre los intereses colectivos y los intereses personales.⁵ Es es este mismo medio social, con sus relaciones jurídicas y políti- cas, el espacio posible que permitirá distinguir el plano del - discurso y el plano de lo real (pensamiento/realidad).⁶

³Detienne: Los maestros de verdad en la Grecia arcaica, p.105

⁴Ibid: p.104

⁵Ibid: p.102

⁶Ibid: p.103

La noción de lo verdadero empieza a conformarse en este horizonte en oposición a la eficacia política de la palabra. La distinción de un plano del discurso y un plano de lo real permite tomar al logos como conocimiento de lo real, como un instrumento entre el sujeto y la realidad, como un significante que tiende a un significado. Pero, a la vez, hace decir a sofistas y retóricos que el logos no es una identidad en sí, y que al no revelar las cosas en que se apoya, no puede ser una forma de comunicación con el otro (nada tiene que comunicar).

El logos, dividido por el diálogo, fluctúa entre ser el instrumento de la verdad y el vehículo del consentimiento, el instrumento de la violencia y la persuasión.⁷

La verdad surgida en las prácticas del derecho se configura por los procedimientos de la misma matriz práctica donde se hiciera posible; sus técnicas son la investigación, la averiguación, la discusión que permite dar a la razón sus razones, a la vez que da la ocasión de construcción de la opinión. La verdad se constituye como un relato completo, exhaustivo, como un no-olvido: el testigo, el que ve y el que oye, es aquí una figura principal.⁸

La evidencia de la verdad surgida de la distinción entre el pensamiento y la realidad permanecerá en Occidente -- durante mucho tiempo todavía.

⁷Ibid: p.106

⁸Ibid: p.106

II.3.1. La experiencia de la verdad.

Marx decía que el pensamiento se hallaba "proñado" por una materia, el lenguaje. Este se volvía por esta frase una suerte de índice de la materialidad concedida al pensamiento. Con ello se señalaban dos cuestiones: una, la posibilidad de iniciar una lingüística materialista, y la otra, en relación estrecha con la anterior, que esta lingüística debía desentenderse de la disyunción entre pensamiento y realidad.

En suma, si el lenguaje es del orden de lo material no puede ser lo otro de la realidad, sino realidad él mismo.

El lenguaje es un proceso productivo de realidad: por lo tanto está sujeto a una investigación sobre sus condiciones de producción y sobre las reglas de formación discursivas.¹

No obstante, la producción del discurso ha estado controlada en Occidente por un ejercicio que la aleja de su materialidad constitutiva, el lenguaje (entendido como sus reglas de formación), y que lo acerca más a otro tipo de materialidad: las condiciones de posibilidad de los discursos, su relación con las prácticas sociales (institucionales) con las cuales se asocia.

A la luz de esta materialidad, el discurso se presenta no como una unidad que pueda ser objeto de una lingüística (entendida como el análisis de las regulaciones internas del discurso y de conformación de enunciados) sino como aquello que se organiza por el intermedio de una regimentación no verbalizada.

Organizado en asociación con prácticas institucionalizadas, sostenido e impuesto por la coacción y la violencia, el discurso deja de ser lo otro de la acción. En este sentido, el discurso es la acción, es parte de la experiencia de los sujetos.

¹Véase Engels: "Carta a Mehring, 14 de julio de 1895" donde se afirma que son estas reglas de formación discursivas las que habrían quedado en el tintero, preocupados como estaban Marx y él mismo por el carácter de clase del discurso ideológico, y por supuesto se lamenta de ello. Se trata de una invitación a reconsiderar lo antes abandonado.

Hemos trabajado con la verdad no en el sentido de una categoría sin más, sino en el aspecto de una experiencia que compete a las prácticas que regulan y normativizan su emergencia. Esto convoca al instante la idea de las condiciones que hicieron posible la experiencia de la verdad, condiciones que la situaron como medida de los comportamientos individuales y también, que la hicieron solidaria de un dominio de conocimientos singular (aquel que se desenvuelve en torno a la razón como instrumento de conocimiento de lo real).

Todo recurso a la verdad es, sobretodo, una puesta en acción de una experiencia de verdad. Por consiguiente, la colocación de la ideología como una cuestión en el orden de lo inteligible, en razón inversa con la verdad, implica una experiencia de la verdad, una escenificación de las condiciones bajo las cuales se ha hecho posible como criterio de la acción y del comportamiento, como fundamento de un dominio de conocimientos, y finalmente, como la ocasión de la realización de prácticas sociales específicas.

Para la ideología y la teoría que la analiza, la asociación con la verdad implica que esta última sea tomada como instancia normativa de la acción social, como fundamento de la propia teoría y como puesta en acto y reproducción de procedimientos de naturaleza extradiscursiva (o si se quiere, que competen al campo de ejercicio de los aparatos ideológicos del Estado).

La experiencia de la verdad se apoya en un soporte institucional, estatal, reforzada por el sistema escolar, por la forma partido, por las prácticas jurídicas, etc. Esta experiencia de la verdad está presente en lo cotidiano y juega un papel muy importante en casi todo discurso en nuestros días, incluyendo a la propia teoría de la ideología. Pareciera como si, sin estar avalado por la verdad, el discurso no podría ser. En el caso de la ideología, su asociación con la verdad sirve como indicación de un funcionamiento en la teoría, como su índice de eficacia: el recurso a la verdad es parte necesaria de

la teoría; abandonado en un momento, vuelve a hacer su aparición bajo la figura de la prueba por la historia. Para ser precisos, Lenin, en su crítica contra Kautsky, hacía uso de una verdad teleológica inscrita en la evolución del movimiento obrero hacia la conciencia comunista.²

Ahora bien, de lo anterior surgen dos cuestiones importantes para nosotros, una de ellas es la necesidad de precisar cómo se da efectivamente esta experiencia de verdad en relación con la teoría de la ideología; la otra es, antes que una necesidad, una pregunta: ¿cómo compete la experiencia de la verdad al marxismo?, ¿por qué no puede librarse del recurso a la verdad?, ¿qué significa, para el marxismo, este procedimiento por la verdad?, y por último, ¿cómo hacer entrar la cuestión de la alternativa entre una verdad de derecho y una verdad histórica? O, si se quiere, esta última pregunta podría plantearse como sigue: ¿qué sentido tiene para el marxismo la cuestión de su cientificidad enfrentada a su ideologización? Ya sea una verdad científica o una práctica política, el problema parece no ser el de una alternativa; en cualquier caso el problema consiste en averiguar qué ha hecho posible en el pensamiento materialista la emergencia de tal cuestión.

Comenzaremos con la primera pregunta: ¿cómo se ha jugado la noción de ideología en el orden de la verdad? En los clásicos, la ideología aparece con un carácter negativo. Ilusión, fantasma, conciencia invertida siempre del lado del error, confundiendo con él, pero también como lo opuesto a la representación. Podemos sintetizarlo diciendo que la relación del sujeto con la verdad es velada por las condiciones de explotación, condiciones que serían exteriores al sujeto de conocimiento. Así es como se utiliza la noción de ideología en La ideología alemana. En general, ella se manifiesta bajo la forma de un ocultamiento de las relaciones de explotación que se marcan en el sujeto de conocimiento que, por naturaleza propia, debería estar abierto a la verdad.³

² Lenin: ¿Qué hacer? y Balibar: "Materialismo e idealismo en la historia de la teoría marxista", en Cinco ensayos de materialismo histórico, p. 261-306.

Frente a este sujeto originario se sitúan las estructuras políticas que se le imponen como modelos de verdad.

Problema de exterioridades, de espacios autónomos anteriores a su relación (lucha de clases). Al mismo tiempo, la verdad es manejada como la vuelta a la originalidad pura del sujeto de conocimiento, a su absoluta libertad cognocitiva; en fin, la verdad es pensada dentro del esquema de la representación como relación transparente entre el pensamiento y la realidad, entre un sujeto y su objeto.. La representación es una figura de la posesión, es pensada bajo el supuesto de que el conocimiento y el pensamiento son instrumentos de dominación de lo real.

La verdad mediante la cual el sujeto se mide es la verdad de la historia; una historia que es el relato del devenir del movimiento obrero hacia la organización del "reino de la libertad". Al igual que el sujeto, el conocimiento es medido por la misma verdad de la historia: verdad teleológica.

De ahí que el acabamiento de la ideología se hace posible, para este tipo de pensamiento, no tanto como una toma de conciencia, sino como una acción revolucionaria (medida por la verdad de la historia o el comunismo como estadio normativo de la misma).

¿Cuál es esa experiencia de verdad que estructura la noción de ideología y la configura como tal?

Anteriormente indicábamos la respuesta en el sentido de que existirían una serie de procedimientos preescritos por las prácticas jurídicas del Estado capitalista que darían cuenta de esta experiencia. Ahora podemos determinarlo con mayor claridad.

El ejercicio de las prescripciones del derecho moderno descansa en primera instancia en la figura del sujeto. Desde el siglo XVII y con el advenimiento de nuevas relaciones económicas, el derecho señala al sujeto como un individuo libre en la medida en que es propietario de su propia persona y de sus capacidades.⁴

³Marx-Engels: La ideología alemana, pp.30-79

⁴Macpherson: La teoría política del individualismo posesivo, pp. 16-17.

Entonces, es en torno a la práctica de la posesión y al concepto teórico de la misma donde, en primera instancia, se conformarán las prácticas jurídicas. Los conceptos de libertad, derechos, obligación y justicia son modelados con fuerza a partir del ejercicio de la posesión, como experiencia del sujeto sobre sí mismo y sus capacidades.⁵

En suma, la posesión en tanto categoría propia del derecho, así como un procedimiento de normativización del comportamiento de los sujetos, se encuentra a la base de la noción de sujeto y de su forma práctica (subjetivización). La posesión como normativización así como categoría, funciona como la condición de posibilidad de la noción de sujeto, y por tanto de cualquier teoría que la contenga como criterio fundante, origen y fin del conocimiento.

Todos estos supuestos (libertad, derechos y obligaciones, etc) se corresponden sustancialmente con las verdaderas relaciones de una sociedad mercantil.⁶

Sólo en condiciones donde prevalezcan las leyes del mercado es posible plantear la noción de posesión y aquellas con las que se asocia. Así como únicamente en esta situación es posible una caracterización del individuo a partir de la posesión de su propio cuerpo y capacidades.*

Las asociaciones a las que obliga la utilización de la noción de sujeto no son necesariamente explícitas, por el contrario son relaciones que se piensan silenciosamente. No me refiero, por supuesto, a la relación entre el sujeto y la libertad, o entre el sujeto y la posesión de su cuerpo y fuerzas, sino a aquello que las hace posibles: las relaciones de intercambio entre propietarios, la compra-venta de la fuerza de trabajo, y la forma jurídica bajo la que ambas prácticas se llevan a cabo.

⁵ Ibid: p.17

⁶ Ibid: p.17

*No se propone un vínculo mecánico entre la experiencia concreta y vivida con la teoría. Esta última, como lo comprendiera Foucault, no traduce al nivel del discurso los procesos económicos; el referente no detenta en sí mismo la ley del objeto científico. Lo que se trata de señalar es que las leyes del mercado son la condición de la teoría mediante la puesta en práctica de re-

En suma, los supuestos implícitos no pueden ser abandonados mientras prevalezcan las relaciones de mercado, o, más bien, tenderán a imponerse como "evidencias" mientras estas condiciones prevalezcan. Las reglas y las normas preescritas por el aparato jurídico posibilitan la constitución de los discursos a partir de la noción de sujeto libre y propietario; pero, a la vez, son el lugar mismo donde la contradicción salta a la vista. Estas condiciones son las mismas para las teorías del individualismo posesivo ⁷ al igual que para la emergencia de la teoría de la ideología en el marxismo. No obstante, las cosas no son tan sencillas como parecen.

La concepción de la posesión también ha marcado y señalado los derroteros de la teoría de la historia marxista, ésta última emergió signada por las propias relaciones jurídicas. De hecho, la división entre sociedad política y sociedad civil, se hace posible al interior de un pensamiento para el cual la sociedad económica, consistente en relaciones mercantiles entre propietarios, se diferencia de la sociedad política entendida como artificio calculado para la protección de esta propiedad y para la reproducción de la misma.⁸ En la Ideología alemana los clásicos del marxismo son todavía deudores de esta distinción, y si bien Marx la abandonará, no es menos cierto que la mayor parte de lo escrito dentro de una teoría de la ideología se basa precisamente en la disyunción que la tónica del edificio introduce.

A todo esto, ¿cómo relacionar lo anterior con la experiencia de verdad que subtiende la teoría de la ideología?

Pues bien, no sólo la noción de sujeto libre y poseedor es fundamento de la cuestión de la ideología en su relación con la verdad (en tanto el sujeto es el juez de la certidumbre), también, y de forma prioritaria, este sujeto es planteado como el fin de la historia, como el sujeto devuelto a la plena posesión de su cuerpo y sus capacidades, recuperado finalmente para la esencia humana. La verdad (teleológica) es el sujeto libre del "reino de la necesidad".

*(sigue pág. anterior) regulaciones y normativizaciones de los comportamientos que son del orden jurídico. La experiencia de lo jurídico (el sujeto del derecho) es la verdadera condición de posibilidad de la teoría, al igual que el lugar de una contradic-

El sujeto así concebido es el criterio normativo de la teoría. La experiencia de la verdad aparece como una suerte de "juicio de la historia" en la medida en que es por el desarrollo progresivo e ineludible de las contradicciones propias de la historia, historia teleológica en suma, que se puede juzgar la pertenencia o no de una afirmación teórica. Lo que equivale a decir que la falsedad de la ideología es en razón inversa a la verdad de la historia, y que esta última es el criterio normativo de todo discurso verdadero sobre su proceso.

La verdad es también la razón de ser del sujeto en tanto que la historia es un proceso teleológico su finalidad es posible en la medida en que exige un sujeto: toda vez que la verdad es la historia, el sujeto es su principio de inteligibilidad. Ya que si la verdad no estuviera inscrita en la historia; si la verdad fuera un campo de lucha, o una relación de fuerzas, o si la historia fuese el terreno donde la verdad y el error se hicieran intercambiables; es decir, si la historia no fuese teleológica (conteniendo en sí misma su principio de inteligibilidad) entonces no habría cabida para el sujeto, esta moriría para la historia. Ciertamente, este tipo de pensamiento siente más la muerte del sujeto que la muerte de la historia. En cualquier caso, esto significa que la teoría marxista de la ideología no puede arriesgarse a perder la noción de alienación a riesgo de perder también al sujeto revolucionario y a la verdad. Los tres elementos indicados (alienación, verdad y sujeto) son inseparables, o si se quiere, están en función uno de otro.

* (sigue pág. anterior) ción visible (evidente). V., Foucault: "Res puesta al Círculo de epistemología", en Análisis de Michel Foucault, p. 267.

⁷ Macpherson: La teoría política del individualismo posesivo, pp. 15-20.

⁸ En este sentido, encontramos en Marx-Engels que el Estado es: una "representación ilusoria de comunidad", en La ideología alemana, p. 45; "cualquier absurdo político o religioso que agrupe a los hombres", en Ibid: p. 38; "el interés general ilusorio bajo la forma de Estado", en Ibid: p. 46; o, también, que las luchas al interior del Estado son "formas ilusorias bajo las cuales se libran luchas efectivas de las distintas clases entre ellas", en Ibid: p. 45.

La alienación es una noción que literalmente necesita para ser enunciada un supuesto conceptual, el de posesión. Este último hace posible pensar al individuo desposeído de su cuerpo y de sus capacidades (de su objeto), al sujeto preso de la alienación, al sujeto que se pierde a sí mismo, que se des-personaliza (en tanto la noción de persona indica la de poseedor).⁹

La liberación del individuo es la vuelta a la recuperación de su esencia, la posesión de sí mismo y de sus objetos posibles, y así equivalente a recuperarse para los otros.

La ideología alemana (y su recuperación posterior)* construída en torno al concepto de alienación es el testimonio del procedimiento mediante el cual la posesión actúa como criterio de verdad y también, como experiencia de verdad.

⁹Véase, Laporte: Historia de la mierda, (en relación con la posesión de sí mismo como si se tratara de un objeto).

*Me refiero a los trabajos de los deudores de la Escuela de Frankfurt, en especial la "teoría de las necesidades" enunciada por Agnes Heller en Teoría de las necesidades de Marx, Barcelona, Península, 1978. Si bien es cierto que en La ideología alemana se muestran las condiciones que hacen posible la posesión bajo la figura de la división del trabajo (p.42), que consiste en una distribución desigual, no obstante sostiene que la fuerza productiva "no se presenta a estos individuos como su propia potencia unida, [...], se presenta más bien como un poder extraño, procedente del exterior, que no saben ni de donde viene ni a donde va, imposible de dominar y que cubre inexorablemente una serie de fases y etapas particulares de desarrollo, bien independientes de la voluntad y de los actos de los hombres dirigiendo incluso esta voluntad y estos actos" (pp.46-47). Ciertamente, este proceso de desposesión es del orden de lo vivido por los sujetos que se miden a sí mismos a partir de la experiencia de la posesión, la que articula el intercambio y la compra-venta de la fuerza de trabajo. Marx hace un concepto operativo de una simple experiencia de verdad. En este sentido, es verosímil que la "teoría de las necesidades" helleriana "descienda" de los clásicos del marxismo.

En la pág.49 dejamos pendiente una cuestión que quisimos enunciar como la de la alternativa: marxismo, ¿una ciencia o una ideología política?, siguiendo con ello a ciertas interrogantes que el propio marxismo se hiciera sobre su práctica, en especial en torno al asunto del eurocomunismo.¹⁰

De lo que se trataba era de formular las condiciones que habían hecho posible plantear esa alternativa como pertinente al marxismo. A modo de preámbulo indicaremos que siendo la "verdad" de las ciencias histórica, es decir que se presenta a partir de una experiencia de la verdad solidaria, a su vez, de prácticas y procedimientos institucionales, es decir de la vida práctica de las instituciones, la verdad científica no puede ser "lo otro" de la práctica política (o de la filosofía de partido). Si la oposición se establece en terminos de identidades excluyentes, por un lado la verdad científica y por el otro la ilusión ideológica, ello es un síntoma de un problema, o dicho de otra manera, es un índice de la efectividad de la experiencia de verdad que habíamos visto asociada y articulada por las nociones de alienación, verdad y sujeto.

¹⁰ A este respecto recordemos un texto que marcó la expulsión de su autor de las filas del P.C; el libro es Documentos de una divergencia comunista, su autor fue Fernando Claudín. Dice así: "el marxismo no es una ciencia, es una ideología del movimiento obrero. Lo que debe tener realmente de científico es que la política del partido obrero debe basarse en un conocimiento lo más científico posible de la realidad". Este debate (1964) aun que interno al P.C.E. en realidad abarcó mucho más que un único partido; de hecho fue un debate generalizado cuyo punto de arranque fue el año de 1956 (Hungria y su invasión) y que continuó hasta principios de esta década, arrastrando a teóricos tan opuestos como Sartre (El fantasma de Stalin, B.Aires, Rueda, 1958) y Althusser (¡Por fin la crisis del marxismo!", en Poder y oposición en las sociedades postrevolucionarias, pp.219-232). Véase este mismo tema en Balibar: "Las tribulaciones de la crítica de nuestro tiempo", en El Buscón, N°4, 1983, México.

II.3.2. El marxismo: ¿ideología o ciencia?

En julio de 1979 Louis Althusser encaró la cuestión del marxismo entre la ciencia y la ideología. Escribió que:

"Para nosotros, que pensamos que la teoría marxista contiene realmente un 'núcleo', es decir todo un 'cuerpo' de conceptos científicos decisivos para el conocimiento de las sociedades capitalistas es preciso otra explicación".¹ Althusser se refería a dos cosas cuando escribió "otra explicación": una de ellas es muy sencilla, esa "otra explicación" nada tendría que ver con la alternativa entre ciencia e ideología para explicar la historia del marxismo; la otra tenía que ver con la necesidad de hacer actuar a la teoría sobre sí misma, es decir hacer una historia marxista del marxismo.

Althusser indicaba la importancia de analizar las condiciones que habían hecho posible la existencia de una teoría científica juntamente con una ideología de partido. A esta doble existencia decidió llamarla "desnaturalización" del marxismo, no obstante reconocía que era "necesaria" dada "la unidad ideológica que las organizaciones de la lucha de clase deben asegurar entre sus miembros, para unificarlos y unirlos en las mismas formas de acción, en función de un mismo objetivo".² Para responder a la lucha de clases capitalista que utiliza todos los medios para dividir a los revolucionarios, toda organización revolucionaria debiera darse una ideología común "que unifique las ideas y las voluntades de sus 'libres' adherentes, y que justifique la línea y las prácticas de la organización".³

Esta "desnaturalización" es entonces una exigencia del modo de existencia del mismo marxismo al interior de los partidos políticos.

¹ Althusser: "El marxismo desbloqueado", en Alternativa, N° 288, Bogotá, 1979.

² Ibid: p. 27

³ Ibid: p. 27

Lo que significa que el marxismo es esencialmente una práctica cuyo ejercicio es desigual, su forma de existencia como discurso de partido es el efecto de procedimientos estratégicos de acción y de técnicas racionales que son sus propias condiciones de posibilidad.

Lo cierto es que Marx no dejó constancia de un interés sobre estos "efectos de estructura" o "efectos de organización" que es la forma utilizada por Althusser para describir los efectos necesarios producidos por la asociación de los individuos en torno a una lucha común, sobre la teoría. Escribe Althusser que Marx "nunca dirigió su atención a la delicada -- 'relación de fuerzas' que no podía dejar de darse entre la ideología de partido y la teoría de la que se reclama el partido, por consiguiente, a la eventual desnaturalización de la teoría por la ideología de partido, y con mayor razón, a los medios de prevenirla y corregirla, para que la teoría pueda permanecer libre, sirviendo al partido".⁴

Esta "relación de fuerzas" entre ideología de partido y la teoría marxista es sin embargo, para Althusser, antes que una necesidad de la propia existencia de la teoría, el efecto de una prohibición, de un sofocamiento de los descubrimientos científicos del marxismo durante 40 años de vigencia de la hegemonía del P.C. de la URSS. Ciertamente, ante esta "prohibición" sólo puede buscarse una "liberación" de la teoría; son opuestos necesarios para el sentido común.

Pero, es lícito preguntarse si es posible plantear una liberación de la teoría marxista de las garras de la "desnaturalización".. Si se quiere, la cuestión es que la supuesta desnaturalización de la teoría nos remite a la polémica de la III Internacional, a la pureza del marxismo y también -¿por qué no?- a esa vieja historia del marxismo concebida como una relación entre teoría y praxis, cuyo corolario (es preciso insistir) es la concepción de la ideología como error, ilusión, desconocimiento.

⁴ Ibid: p.28.

Sin duda esos "efectos de estructura" de los que nos habla Althusser son un modo de existencia del discurso marxista y no una exterioridad amenazante. ¿No es esta existencia partidaria de la teoría lo que hemos tenido presente en estos análisis? Ciertamente es esta existencia particular la que puede orientarnos para construir una historia del marxismo. Si esto es así, ¿cómo pensar esa "pureza" de la teoría que le niega la posibilidad de ser el objeto de sí misma, el objeto de un ejercicio crítico sobre su propia historia?

Con seguridad, esta "pureza" no puede ser más que la verdad. Si a pesar de enunciar que son las condiciones de posibilidad de la teoría el verdadero objeto de una historia del marxismo, Althusser vuelve a recurrir al criterio de verdad para oponerlo a la desnaturalización, es que allí radica un problema no resuelto. Cuando Althusser reclama que lo importante es conocer las condiciones de existencia del marxismo para dar cuenta de la desnaturalización de la teoría, piensa en realidad dos situaciones excluyentes: las condiciones de posibilidad de la teoría, es un concepto necesariamente opuesto al de desnaturalización. En efecto, la desnaturalización remite a la alterna entre la verdad y la ideología, la verdad opuesta a las tácticas de dominación del discurso; es decir que no puede escapar a la alternativa ciencia/dominación.

A excepción de su valor negativo (lo opuesto a la verdad) la ideología no tiene más sentido que un suspiro. La ideología de partido, para Althusser, no es más que puro discurso, unificación de ideas, justificación de una línea política, pero exterior a la propia organización. En definitiva, vuelve a la vieja idea de la ideología como cohesión. Y eso es la ocasión de un traspies teórico: Althusser hace uso de la "relación de fuerzas" existente en la práctica marxista de la teoría como si se tratara de una relación entre la cientificidad y la ideología de partido. Como una relación de fuerzas entre la verdad y el error, en suma. Obviamente, pierde la oportunidad (es decir excluye) de mostrar cómo esa relación de fuerzas se da esencialmente como efecto del modo de existencia del marxismo, al interior de prácticas institucionales, en abierta contradicción con las formas de la lucha capitalista.

La relación de fuerza es, en efecto, la condición dentro de la cual el marxismo existe, pero esta relación de fuerza es antetodo la forma bajo la cual se entrecruzan distintos procedimientos enunciativos con la normativización impuesta -- por la existencia partidista del marxismo (como "ideología de partido") y con formas de subjetividad específicas (sujeto revolucionario=militante de base o de cúpula). En cualquier caso, lo importante es que la relación de fuerzas se establece como efecto del entrecruzamiento de procedimientos provenientes de la experiencia del sujeto, la experiencia de la verdad, y la experiencia de la política. Es, por ende, un efecto de la materialidad del discurso que, más allá de la verdad y del error, de la ciencia o la "ideología", es la puesta en acto de una historia: la historia institucional del marxismo (dada en sus manuales, sus escuelas de cuadros, la distancia entre dirigentes y dirigidos, su lucha hegemónica por el poder dentro del movimiento obrero y su juego democrático y "representativo" al interior del Estado burgués).

El efecto de estructura manifiesta la experiencia de la verdad, es el efecto de procedimientos regimentados por esta experiencia de la verdad de la que hemos venido hablando. Vista así, la alternativa entre ciencia/ideología es un caso más de la experiencia de la verdad.

Podría enderezarse otra crítica a la alternativa ciencia/ideología: la disyunción entre una ciencia (teoría) y las opiniones (ideología de partido) es un tema que piensa las condiciones de producción de una ciencia como el enfrentamiento de posibilidades estratégicas de los conceptos y ve en la ideología de partido un asunto de la competencia de los individuos (como un asunto de intereses entre individuos), es decir como la irrupción de lo no científico, de lo político en el dominio específico de la ciencia. En suma, el terreno de lo científico es pensado como un espacio puro, lo que recuerda la disyunción entre pensamiento y realidad. Si esto es una vuelta a los viejos problemas del racionalismo, es aún más curioso que implique una exclusión de la materialidad de la producción científica. El marxismo se produce al interior de un proceso que implica un enlace y a la vez una distancia con otras prácticas sociales: las reglas de formación de las ciencias remiten a otras reglas preescritas por las prácticas de los aparatos ideológicos del Estado, y por ello, son el terreno de una lucha. Lo político, esta ideología de partido está en acto dentro de la formación de la teoría marxista, que a su vez no está acabada sino en proceso de constitución permanente al interior de prácticas ideológicas. En definitiva, no hay relación de exterioridad entre lo científico y lo político.

La relación de fuerzas es un ejercicio de distribución y de formación que no puede ser considerada ni como un telos ni como una anterioridad que haya dejado de funcionar al "concluirse" (al acceder a la científicidad) la teoría marxista. Porque, en definitiva, no hay conclusión de la teoría.

Tampoco se trata de pensar en espacios cerrados, clases sociales que luego se pusieran en contacto y se opusieran: lo que equivaldría a anular la lucha de clase por las clases en lucha (como quisieran algunos)⁵; la relación de fuerzas tiene que ver con la lucha de clases pero no se reduce a ella.

⁵V. Laclau: Política e ideología en la teoría marxista, México, Siglo XXI, 1978.

La alternativa ciencia o ideología supone una suerte de analítica del sujeto relacionada con el retorno del tema del conocimiento que, en definitiva, excluye la cuestión de la producción material del discurso tanto como el análisis de la peculiaridad de su existencia (existencia en diversas prácticas, en procedimientos de normativización y regulación del discurso, en los límites impuestos por la observación de preescripciones impuestas por un dominio de saber específico).

El tema del conocimiento asociado a la disyunción entre pensamiento y realidad está emparentado con el tema del sujeto. Este último asegura, en su unidad (en su identidad opuesta y distinta a la del objeto), la síntesis entre lo real y el pensamiento. Es decir que el tema del sujeto así como la cuestión del conocimiento aunque pretendan abandonarse momentáneamente tenderán a hacer su aparición bajo otras figuras. Según se ha visto este regreso se presenta como la disyunción entre ideología de partido y la cientificidad. La única posibilidad para desembarazarse totalmente de ambos temas es la de situarse en la materialidad de la producción del discurso, es decir en el análisis histórico de las condiciones de producción del mismo, que es el campo de su historia efectiva.⁶

Lo anterior nos conduce a un problema que ya ha sido señalado por varios autores⁷ y que Althusser enuncia como el de la "casi imposibilidad de dar una explicación marxista de verdad satisfactoria de una historia que, sin embargo, se ha hecho en nombre del marxismo[...]. Si esta dificultad no es imaginaria, señala que vivimos en una situación que revela límites -

⁶ En cuanto a estas condiciones del discurso véase Foucault: "Respuesta al círculo de epistemología", en Análisis de Michel Foucault, pp. 221-270.

⁷ Entre ellos Balibar: "Materialismo e idealismo en la historia de la teoría marxista", en Cinco ensayos de materialismo histórico; y su ensayo, "Las tribulaciones de la crítica", en EL BÚSCÓN, N°4.

en la teoría marxista y, detrás de esos límites, dificultades -- críticas."⁸ Ya que -continúa Althusser- "la crisis del marxismo no deja de lado a la teoría marxista, no ocurre fuera de --- ella, en un campo que sería el de la historia, su contingencia, sus accidentes y sus dramas."⁹

Al igual que Korsch en su época (1931, año en que escribiera "Crisis del marxismo"), Althusser insiste en señalar la importancia de un marxismo que fue bloqueado y fijado en fórmulas "teóricas" en una línea y prácticas políticas impuestas a las organizaciones obreras por la dirección del stalinismo.¹⁰ Y, al igual que Korsch, invocará "la prueba de la historia", es decir la preeminencia de la praxis sobre la teoría.

Obviamente, el problema no consiste en la "desnaturalización" del "marxismo puro" de los clásicos de la primera generación; el problema apunta hacia lo que Korsch llamaría "el cambio de posición de los marxistas respecto de su propio estado y del sistema estatal burgués en general"¹¹. Ciertamente, este cambio de posición es la condición mínima requerida para que el marxismo vuelva a pensar su historia y se plantee como objeto de su propia teoría, sin embargo no es la razón de la crisis.

Lo interesante es que en ambas épocas, tanto durante los años 30 como en los 60, el marxismo decide repensar su historia, y la manera de hacerlo es muy similar. Ello indicaría la imposibilidad de pensar su propia historia en otros términos que no sean los de la relación entre teoría y práctica. Cuando Althusser dice que basta tomar en serio la tesis de la primacía de la práctica sobre la teoría para "reconocer que la teoría marxista - está directamente comprometida en la práctica política que inspira o a la que se remite: en sus dimensiones estratégicas o de organización como en sus objetivos y sus medios"¹², lo que propone, en efecto es que el compromiso político (la ideología de partido) repercute en la teoría, produce efectos teóricos a los que llamará "efectos de estructura".¹³

⁸ Althusser: "¡Por fin la crisis del marxismo!, en Poder y oposición en las sociedades postrevolucionarias, pp. 219-232

⁹ Ibid: p. 221

¹⁰ Ibid: p. 226

¹¹ Korsch: "Crisis del marxismo", en La concepción materialista de

Estos efectos de estructura obedecen a la necesidad que tiene todo partido de darse una "ideología unificadora", efectos necesarios surgidos de la "relación de fuerzas" entre esta ideología de partido (cohesionadora de voluntades) y la teoría marxista. En cualquier caso, Althusser indica que si la desnaturalización de la teoría al rango de "sirvienta" de los intereses del P.C. de la URSS durante el stalinismo se llevó a cabo fue debido a que la teoría contenía ciertos elementos que autorizaban esta situación. Lo que es interesante, sin embargo, es que Althusser recurra al término desnaturalización a pesar de todo; a pesar de enunciar que la respuesta es el análisis de las peculiares condiciones de existencia de la teoría marxista¹⁴, las reduce a la necesidad (evidente y familiar) de una ideología unificadora y justificadora de la organización, es decir a la ideología de partido, a ciertos elementos en la teoría que autorizan la desnaturalización (por ejemplo la teleología implícita en la concepción de la historia, así como el hecho de que los clásicos de la primera generación no hayan puesto el acento suficiente en la cuestión de la organización) y a la relación de fuerzas entre la ideología de partido y la teoría. Es decir que el análisis de las condiciones de existencia del marxismo se reclama de una teoría de la ideología que piensa a ésta como cohesión, como unificación de voluntades libres y como la ocasión de la puesta en acto de una "relación de fuerzas", si se quiere de una lucha desigual entre la ideología de partido y la teoría. La relación de fuerzas explicaría la desnaturalización del marxismo; lejos de ser la condición de la producción de la teoría es pensada por Althusser como una relación entre dos identidades opuestas, de un lado la ideología como cohesión, del otro la teoría científica. Evidentemente, la relación de fuerzas no es más que la figura bajo la cual se piensa la disyunción entre pensamiento/realidad y su relación con las condiciones de existencia del marxismo, con la materialidad del discurso, es imposi

¹¹ la historia y otros ensayos, p.207.

¹² Althusser: "¡Por fin la crisis del marxismo!", op.cit., p.222

¹³ Althusser: "El marxismo desbloqueado", en Alternativa N°228, p.27

¹⁴ Ibid: p.26

ble. La crítica althusseriana no puede escapar a un pensamiento que ve en las condiciones de existencia de una teoría una relación de fuerzas abstracta como si se tratara de una disyunción entre la verdad (científica) y la dominación.

La imposibilidad de renunciar al tema de la verdad, del sujeto y del conocimiento es la negativa a abandonar los privilegios de un discurso que otorga su lugar político (de poder) a quien lo detenta. Es negarse a perder el lugar de una conciencia ligada siempre a su futuro, a su actividad sintética.

Semejante al miedo del amante que vive la separación amorosa este sujeto se pregunta: ¿cómo es posible que pueda vivir sin mí? El "amor a la sabiduría" es un poco así; un amor posesivo que necesita a su objeto, que se juega más en torno a quien ama (el sujeto) que a quien es amado. Quien es amado (la sabiduría, el logos) es el pretexto del amante que en el fondo sólo se ama a sí mismo.

II.4. El tema de la sociedad:infraestructura/superestructura.

El uso del concepto de ideología se halla en estrecha relación con una matriz de conocimientos diversos al igual que con prácticas reguladoras y normativizadoras de la emergencia de enunciados. Este uso, según se había visto, comporta dos aspectos y ambos funcionan como condiciones de producción del concepto, es decir como aquello que hace posible y valida al mismo tiempo la inclusión y articulación del concepto al sistema orgánico conceptual.

Uno de los aspectos es de orden operativo, implica reglas de formación de los conceptos y comporta por igual un sistema de relaciones que colocan a los conceptos en función de otros -- conceptos. En el caso de la teoría de la ideología significó la indistinción entre la disyunción entre pensamiento y realidad y las parejas abstracto/concreto y superestructura/infraestructura. La disyunción significaba también el privilegiamiento del segundo término sobre el primero; así, la realidad -- predominaba sobre el pensamiento tanto como lo concreto sobre lo abstracto o la infraestructura sobre la superestructura. Este modelo significó la inclusión en el orden de lo ilusorio del primer término de la disyunción; lo fantasmático y lo ficto se establecieron como su carácter peculiar.

El otro aspecto es del orden de lo histórico; pone en relación a la teoría con la emergencia de dominios de conocimiento diversos, algunos nuevos y otros definitivamente heredados, y -- con ciertos ejercicios de la subjetividad o técnicas de la -- existencia (construcción de la subjetividad a instancias de -- la oposición y disyunción en relación a un objeto) y a un tipo específico de experiencia de la verdad (al interior de la división dirigentes/dirigidos del Partido y como el producto de -- una labor hermenéutica de los textos de los clásicos de la -- primera generación).

La teoría adquirió una peculiar consistencia o, lo que es lo mismo, un peso específico otorgado por su deuda al pensamiento político convencional. Para éste, como para el pensamiento político-filosófico corriente desde el siglo XVII, la "sociedad" se asienta sobre la división entre lo político (sociedad política) y lo económico (sociedad del intercambio). Este modelo da cuenta espacial y temporalmente de la disyunción entre las relaciones mercantiles y la sociedad política, y describe a esta última como un artificio calculado y deliberado para la -- protección de la propiedad y su reproducción. Según se ha señalado más atrás este modelo dividido y "en duro" (habida cuenta de su fisicidad espacio temporal) pudo ser pensado en función de una experiencia de lo jurídico (sujeto de la posesión) y una experiencia de la verdad (resultante de la misma posesión, es decir de la relación sujeto/objeto, y por tanto del orden de lo jurídico).

Decíamos que ambos aspectos, el operativo y el histórico, se relacionan estrechamente en el concepto de ideología; en efecto, la disyunción pensamiento/realidad comporta el recurso al tema del conocimiento (la relación abstracto/concreto así como la verdad) en función del sujeto (analítica del sujeto) y del poder (dirigentes/dirigidos).

En la teoría marxista la noción de ideología aparece ubicada dentro del modelo "en duro" en el espacio y el tiempo de lo superestructural y compartiendo su suerte con el Estado. Bajo el riesgo de perder su especificidad la ideología parece condenada a emparentar con el término impreciso de superestructura de naturaleza espacio temporal a pesar de la -- determinación "en última instancia" de la conciencia por las condiciones materiales de vida, cuya vocación empirista es inigualable. La enunciación de la "última instancia" que quisiera ser la demarcación de las tesis materialistas de su matriz ideológica es propiamente una descripción empírica de un modelo explicativo por envío a la "realidad" (teleológica) de la historia.

Significa la puntualización en abstracto de un problema que se enuncia pero que no se resuelve. La metáfora del edificio es el punto de partida y el final de toda exposición pretendidamente histórica. Suscientamente Marx concibió la estructura social como una construcción por niveles, una infraestructura o base económica y una superestructura compuesta a su vez de dos planos, lo jurídico político y la ideología.

Un modelo espacial y temporal de esta naturaleza significa -- entre otras cosas una relación de exterioridad entre sus componentes. De tal suerte la base económica y sus elementos, idénticos a sí mismos, se tornan en objetos autónomos epistemológicos, y por ende, la superestructura puede ser concebida ya como reflejo mecánico de la base, ya como absolutamente autónoma y capaz de constituirse en el objeto de una teoría general de lo superestructural (teoría de lo político, del Estado, del Poder, etc)¹

La relación en última instancia entre la superestructura y la base económica es tanto un tópicus (se la enuncia y cita como principio y fin de una explicación, es decir, en lugar de la explicación; es por lo tanto una ausencia) y una tópica, es decir un enunciado deliberadamente espacio temporal y en este sentido empírico. Lejos de ser un modelo teórico, en el sentido en que debiera presentar de forma sustancial las relaciones entre conceptos, no es sino una "maqueta" que da cuenta del trazado geográfico, o si se quiere geológico, de la "realidad" social.

Como tópicus, es imposible escapar a ella, como es imposible escapar al lugar común, como tópica es susceptible de olvido mediante su sustitución por un análisis de funcionamiento en casos concretos, al interior de una formación social particular. No obstante, la tópica ha subsistido en el análisis histórico indicando una ausencia, y las más de las veces ha ocupado el lugar del análisis mismo.²

¹V., Poulantzas: Estado, poder y socialismo, pp. 5-49.

²Bajo una terminología gramsciana la disyunción entre "espacio político" y "espacio del intercambio", o sociedad política y

La tónica, según lo señalamos en un apartado anterior³ guarda estrecha relación con la práctica burguesa de la política y sus experiencias, con la caracterización teórica de una sociedad de intercambio y una sociedad política como mero artificio de la primera. Esta caracterización empírica de lo social es posible únicamente para un pensamiento constituido por una experiencia del sujeto al interior de la cual se entrelaza el tema del poder y el tema del conocimiento, dando como resultado una formación de la subjetividad (un sujeto) tanto a partir de la verdad como a partir de la dominación.

Ahora bien, ¿cómo se explica la recurrencia a la tónica? Althusser⁴ lo hará indicando que se trata de una posición reformista dentro del marxismo, posición que remite a una concepción y una práctica burguesa de lo político (división entre sociedad política y sociedad civil) y a la concepción idealista de una "universalidad del Estado" (Estado como generalidad abstracta, suma de los intereses privados y colectivos). En suma, Althusser quiere decir que este uso de la tónica y la remisión a la práctica burguesa de la política y a la concepción idealista del Estado se hacen posibles en razón de la integración-unificación-transformación⁵ de formas ideológicas, ya existentes, por las prácticas de los aparatos ideológicos del Estado. El papel determinante lo tiene aquí la ideología jurídica. Es la "ilusión jurídica de la política" la que define a la política a través del derecho burgués. Por supuesto es la propia práctica jurídica la que establece "lo político" por oposición a lo "no político" (así en la Universidad no puede hacerse política, o los asuntos laborales no competen a lo político, etc).

Topamos un punto interesante, todo parece indicar que las condiciones de producción de la teoría de la ideología⁶ sociedad civil, la tónica vuelve por sus fueros. V., los artículos de Ingraio y De Giovanni en Discutir el Estado.

⁴ Althusser: "El marxismo como teoría 'finita'", en Discutir el Estado, p.14.

⁵ Althusser: op.cit., p.14

³ V.II.3. La ideología entre la verdad y el error.

gía, con el componente de la tónica (sociedad política/sociedad civil), que continúa apareciendo en ciertos teóricos marxistas, pueden precisarse como del orden de una experiencia de lo político.

A estas alturas de la exposición vale recordar que previamente habíamos señalado la experiencia de la verdad y la experiencia del sujeto y su relación como elementos imprescindibles en las condiciones de producción de la teoría; ahora podemos integrar a éstas la experiencia de lo político. Las tres son experiencias en la contradicción, es decir que se tratan de procesos "habitados" por la lucha de clases. Hablamos pues de la materialidad de estas experiencias en el sentido en que se tratan de prácticas fundamentalmente desiguales y contradictorias: en las luchas sindicales, en las luchas estudiantiles por ejemplo siempre se está a punto de "invadir" el terreno de lo político que han sido señalado por las prácticas jurídicas burguesas, siempre se está en el dilema de mantener los "límites" de lo "esencialmente" sindical y las peticiones "propriadamente académicas" o ir "más allá"; cuando en definitiva estas luchas siempre se dan en el "más allá" de lo legítimamente permisible. En suma, no existe tal "esfera de lo político" constreñida a las formas legales de la política, por el contrario estas mismas luchas han mostrado que para el Estado cualquier forma de acción económica o académica es desde siempre política, y lo ha demostrado de forma incontrovertible a partir de la violencia.

El uso de la tónica y su disyunción entre sociedad política y sociedad civil, entre sociedad del intercambio y Estado, entre base económica y superestructura ideológica y política, implica una relación silenciosa con la práctica burguesa de la política. Esta relación es del orden de la regulación jurídica de las prácticas políticas que en definitiva se establece en torno a la propiedad o posesión que es tanto una figura jurídica como el efecto de la distribución económica.

Por otra parte, el modo de trabajo teórico que hace hincapié en la tópic y la disyunción por ella convocada está muy lejos de constituir una "ilusión" o un fantasma privado. El recurso a la tópic compete a una experiencia de la política efectuada institucionalmente en partidos políticos, en grupos académicos; este recurso pide un análisis cuyo punto de partida sea un estado en que la teoría de la ideología se quiere como una ciencia y se establece en un orden institucional, es decir cuando puede enseñarse en manuales, dentro de la escuela de cuadros, etc. Cuando el saber se asienta y coge un sitio, cuando comienza a "predicar desde la cátedra". Al tiempo que se enuncia la tarea que se le asigna a la nueva disciplina: explicar o dar cuenta de las relaciones sociales ideológicas al interior del esquema sociedad civil/sociedad política. La ideología, por ende, no es más que el simulacro de la sociedad civil, la mentira institucionalizada.

El recurso a la tópic es antetodo una estrategia de lucha, una técnica hegemónica al interior de la práctica política de la "izquierda". Lo que se piensa silenciosamente en asociación con la tópic es la entrada en el juego de la "representatividad" de la democracia burguesa: conquistar el espacio de representatividad de una parte de la sociedad civil al interior de la sociedad política. El riesgo implícito en esta declaración de principios no es tanto el reformismo (como señalara Althusser⁶) sino la posibilidad que las organizaciones populares actúen en consecuencia y exijan representatividad real, directa, con lo cual no tendrían más remedio que acudir a la violencia para evitar la toma del poder.

Decíamos más atrás que la descripción (sociológica) en tanto no usurpara el lugar del análisis de funcionamiento podría resultar útil, incluso esclarecedora. Veamos que podemos hacer recurriendo a ella de manera esquemática.

⁶Althusser: "Al final del camino se encuentra el reformismo", p.13

La tónica a la cual se refiere el texto de La ideología alemana se vuelve un lugar común después de 1932, fecha en que fue publicado el documento. La tónica salta a la atención en un momento particular de la historia del marxismo y - del comunismo internacional, después de los años treinta y al interior de la matriz de la III Internacional. La polémica teórica y política se centró en un texto específico, Materialismo dialéctico y materialismo histórico de Stalin.

La teoría marxista se vió inmiscuída en una situación particularmente institucional: preescripciones para "estar en la verdad", reglas y normas de aplicación del método, emergencia de - nuevas disciplinas (el caso Lyssenko, por ejemplo), nuevos tipos de subjetividad (obrerismo de choque), aparición de teorías de tipo general sobre la economía, el derecho, etc, el realismo socialista y sus formas de autocensura, y mucho más. Al mismo tiempo que se ponían en acción ciertas tecnologías en relación con el cuerpo del Partido, verticalismo, partido de cuadros, constitución de una vanguardia revolucionaria de extracción "escolar" (escuela de cuadros).

Estos hitos en la construcción del socialismo fueron también los límites de la propia teoría marxista.

En lo que respecta a la ideología no hubo más que un camino posible que partía tanto del tema del conocimiento como del tema de la dominación y se precisaba más que nunca en la concepción adulterada de la mentira. La ideología fue considerada como una veleidatad subjetiva, un asunto puramente psicológico, una suerte de malformación de la conciencia. Escondida en el reducto de la conciencia anormal, comparada con la enfermedad. Pero no fue esta concepción de la ideología la diseñadora de los Gulags o los campos de concentración, sin embargo. Ella es parte de la misma matriz que los concibiera a unos como positividad tecnológica a la otra como base de una teoría de la ideología. En efecto, esta matriz es la condición de aparición de unos y de la otra, y es una matriz práctica: es la experiencia de la política de un partido convertido en estado (ARE). Es el ejercicio de una conservación, por la fuerza del poder, del aparato de estado y mediante éste de la conservación del poder en manos del partido.

Si se quiere, lo que esta situación testimonia es el cambio de manos registrado en la dominación al interior de las relaciones sociales, cambio de manos que dejó intacto su funcionamiento básico.

El economicismo y el humanismo fueron sus efectos, la aplicación de técnicas de control de la producción, estrategias en la organización del trabajo (no una división técnica del trabajo sino una división en clases), un tipo peculiar de relaciones de fuerza. La tónica fue también la experiencia vivida de una práctica de poder.

Dentro del pensamiento y la práctica marxistas el economicismo asociado estrechamente al modelo empirista y descriptivo de la tónica lejos de actuar como una pantalla entre la historia real y las masas, es decir como una suerte de desconocimiento, ha tenido una eficacia inmediata y práctica en el ejercicio político organizativo de los partidos de izquierda y en la propia teoría marxista: constituyó una forma obrera de lucha en estrecha relación con una forma inédita de conformación de la subjetividad (stajanovismo obrero y stajanovismo de partido) y la emergencia del humanismo como tendencia teórica⁷. El tema de la tónica se entrelazó con el tema del conocimiento y el tema del poder.

⁷V. Althusser: La respuesta a John Lewis.

La precedente incursión sociológica tiene su razón de ser. Vcamos por qué. Ella nos permite situar, es decir relacionar una remanencia de vocabulario (sociedad civil/sociedad política) en el texto de la Ideología alemana con la historia de un modo de trabajo teórico peculiar. En efecto, el uso de la expresión sociedad civil es el índice de una vocación empirista del marxismo antes que el testimonio de un problema de ausencia de precisión en los clásicos de la primera generación. Lo que interesa destacar no es tanto si se trata de un término o de un concepto en el texto de Marx y Engels (como lo hiciera Althusser en el excelente artículo "Contradicción y sobredeterminación"*) } lo que decidiría la cuestión de una problemática marxista más allá de la "inversión de los planteamientos hegelianos", sino el hecho determinante de una lectura positivamente empirista del vocablo xen en el trabajo teórico marxista en los límites de la III Internacional.

El modo de trabajo marxista tiene como todos una historia, y es esta historia la que nos interesa. Más allá del hecho innegable de una vocación empirista testimoniada por el texto de la Ideología alemana se encuentra uno de esos azares deliberados de la historia del marxismo: la publicación en 1932 de los escritos de Marx y Engels sobre la ideología, la constitución del marxismo en filosofía de partido y la emergencia de la teoría bajo la forma de "modelos pedagógicos"⁸ para el aprendizaje de un método de análisis de tipo general. No es casual por tanto que en estos momentos se haga posible una teoría general de la Economía (economicismo), una analítica del sujeto de las necesidades (humanismo), articuladas a una práctica política de los partidos comunistas orientada por el economicismo más inmediato.

* V. Althusser: "Contradicción y sobredeterminación", en La revolución teórica de Marx, pp. 71-107.

⁸ Althusser: op. cit., p. 93

A pesar de las tentativas de Althusser por demostrar el abandono de la pareja sociedad civil/sociedad política en la Ideología alemana como elemento conceptual, el resultado es infructuoso. El texto no va más lejos de la descripción de un mundo de las necesidades (sociedad civil) que singulariza temporal y espacialmente a la sociedad política (Estado e ideología). Es decir, la tónica no hace más que describir un mundo configurado por las relaciones de los individuos definidas por su voluntad particular, su interés personal, por sus necesidades. El Estado y las formas ideológicas son en este esquema la representación de la sociedad civil. Si el comportamiento económico es además definido a partir de la posesión (relación sujeto/objeto), el resultado no puede ser más claro: la constitución de un modelo de la estructura social empirista, fundamentado sobre una teoría de las necesidades cuyo punto de apoyo es una analítica del sujeto que según veíamos divide al hombre entre una parte pensante y una existente y material. Ahora bien, lo que es cierto en la Ideología alemana no lo es en los escritos posteriores de Marx pero sí lo es para el pensamiento marxista de los años treinta. El modelo infraestructura/superestructura es positivamente abandonado como elemento analítico para ser sustituido por el de reproducción de las relaciones de producción y el concepto de lucha de clases, ambos ausentes en 1844-45. Sin embargo, la historia del marxismo parece haberse inclinado por desconocer esta sustitución. La tónica se constituye en ese "modelo pedagógico" que Althusser aún cuando lo enuncia procede a hacerlo a un lado sin más. Escribe en este sentido: "Que pueda servir de modelo pedagógico (se refiere a la tónica, por supuesto), o más bien, que haya podido, en un cierto momento preciso de la historia, servir de instrumento polémico y pedagógico, no marca para siempre su destino."⁹

⁹ Althusser: op. cit., p. 93

En efecto, no marcan su destino pero levantan una serie de preguntas precisamente en relación con la siguiente frase de Althusser que afirma que "Después de todo, los sistemas pedagógicos cambian en la historia"¹⁰. Los sistemas pedagógicos se transforman efectivamente por "necesidades históricas"¹¹, que lejos de tener que ver con situarse "a la altura de las circunstancias"¹² se articulan con el hecho indiscutible de la emergencia de una filosofía de partido que busca su principio de autoridad en los escritos de Marx; y no en cualquier escrito sino en la Ideología alemana, o lo que es lo mismo, en su tendencia empirista (léase economismo y humanismo). Lejos de mí está el acusar a Althusser de un paso en falso; en sus escritos posteriores retomará lo que en 1965 desechara con tanta facilidad¹³. En cualquier caso, lo que llama la atención es la poca importancia concedida al "presupuesto puramente teórico" que se piensa silenciosamente en el "esfuerzo pedagógico" de Marx. Que efectivamente se le pueda imputar a los clásicos de la primera generación una necesidad expositiva que fue por mal rumbo no es más que desconocer un sín toma empirista bastante evidente en la Ideología alemana. Desconocerlo y proceder a una lectura de este texto a partir de conceptos acuñados posteriormente por Marx son parte del mismo procedimiento althusseriano; por medio de esta estrategia no sólo se le imputa a Marx lo que no podía haber escrito en esos momentos sino, lo que es más problemático, se está negando la posibilidad de hacer una historia del marxismo en términos de sus condiciones de existencia materiales. Por otra parte, se abandona la viabilidad de un análisis que pueda responder a la pregunta de por qué y cómo el marxismo posterior a los clásicos creyó conveniente fundamentar su "esfuerzo pedagógico" a partir del modelo empirista de infraestructura y superestructura y no por la vía de la reproducción de las relaciones de producción.

¹¹ Althusser: op. cit., p. 93

¹² Ibidem: p. 93

¹³ Althusser: "El marxismo desbloqueado", 1979.

El "modelo pedagógico" de la tónica es una manera espectacularmente simplista de ver el problema. No se trata de una exposición poco afortunada que corriera con una suerte también desafortunada en el marxismo posterior. Por el contrario la tónica y sus resultados, una teoría general de los modos de producción y una teoría supuestamente erigida sobre la "autonomía relativa de las superestructuras" (autonomía del "fantasma" o de la "ilusión" que tiene una curiosa tendencia a la "super vivencia"), son el índice de una inscripción del marxismo en la vocación empirista del siglo XVIII y sus teóricos de la filosofía política y la economía política. O, para ser más exactos, su inscripción en una experiencia del sujeto peculiar.

La descripción y fundamentación de los comportamientos económicos a partir del mundo de las necesidades, es decir de una esfera regida por el interés y la voluntad de los individuos y su consecuente oposición a un mundo ficto de la dominación política, que era un hecho en Hobbes y en Locke, será en Marx y sus apéndices de la III Internacional una evidencia inscrita en una experiencia del sujeto constituida en el ejercicio de un pensamiento cuyos límites de posibilidad son la pareja sujeto/objeto (posesión). O, si se quiere, por lo que -- esta pareja recubre o piensa silenciosamente, la disyunción entre el pensamiento y la realidad.

Experiencia del sujeto que se "vive" como un índice de realidad y de "verdad"; la vocación empirista del marxismo testimoniada por la teoría de la ideología va más allá de una tendencia teórica, es una forma de práctica política (economicista) y una organización hegemónica del partido comunista en el movimiento obrero internacional.

El "modelo pedagógico" acompañado de glosas y citas de los clásicos es el ejemplo de una estrategia hegemónica que configura al partido comunista como fuerza de "oposición" al Estado y como "representación" de los "verdaderos intereses" del proletariado organizado. "Modelo pedagógico" al que se le dió amplia difusión, es decir comenzó a "predicar desde la cátedra", por medio de manuales, escuelas de cuadros y demás instrumentos de la institucionalidad marxista de los años treinta y subsecuentes.

El azar deliberado dentro de la historia del marxismo confirma de forma tajante que se recupera o se hace hablar a los clásicos como se quiere y se puede. En el fondo todo depende de una estrategia teórica construída en asociación a una estrategia política de erección del partido comunista como fuerza hegemónica del movimiento obrero.

LA TEORIA DE LA IDEOLOGIA ENTRE RACIONALISMO E IRRACIONALISMO.

En la primera parte de este trabajo hemos tratado de mostrar la configuración de la problemática marxista de la ideología en torno a tres temas fundamentales:

una analítica del sujeto [el sujeto como síntesis de la historia]; la cuestión del conocimiento [el conocimiento y su objeto: la razón histórica]; así como el tema de la sociedad [sociedad civil, sociedad política, sociedad del intercambio]; y hemos indicado -- que se trataba de una configuración de tipo racionalista articulada sobre la experiencia jurídica de la posesión (la misma para to dos nosotros, sujetos).

Estos temas y sus asociaciones necesarias constituían los ejes a través de los cuales el concepto de ideología no había dejado de medirse, de asociarse y, en ocasiones, de oponerse.

Si sobre estos ejes se constituyó una teoría marxista de la ideología podemos presumir que ella ha sido el producto de una última hazaña de la razón. Por el contrario, si alrededor de estos ejes también fue posible oponerse y desplazarse tendencialmente de los problemas racionalistas, entonces, la teoría de la ideología ha sido la ocasión del rompimiento con el idealismo.

Sea como sea, lo cierto es que la permanencia de estos ejes, tanto para oponerse a ellos como para establecer asociaciones a partir de ellos ha sido, algo así como, una medida para la cuestión de la ideología. ¿Qué significa esta permanencia para la teoría marxista de la ideología?, ¿Qué representa históricamente el racionalismo?

Hasta ahora hemos hablado del racionalismo como de la condición social de enunciación de la teoría marxista de la ideología; hemos hablado de un racionalismo práctico, de un racionalismo que no es más que un campo de experiencias reglamentadas por los AIE, y en especial por la experiencia jurídica de los sujetos. Hemos visto, y hemos hecho referencia a un racionalismo práctico del orden de las condiciones de posibilidad de los discursos.

Sin embargo, para contestar las anteriores interrogantes, utilizaremos el término racionalismo en su sentido más estrecho, es decir como una formación ideológica de compromiso contra el materialismo filosófico. Es en este sentido que podemos decir que en los albores de la constitución de una teoría marxista de la ideología se estableció un suerte de compromiso explícito del marxismo con los temas racionalistas.

Antes de seguir adelante, sin embargo, debemos aclarar ciertas afirmaciones sobre las que descansa la propuesta inmediatamente anterior. Cuando hablamos de constitución de una teoría marxista de la ideología nos referimos a un período histórico concreto que va desde los fines de la Primera Guerra Mundial, hasta la Segunda Guerra. A propósito descartamos que esta teoría tenga en el texto de la Ideología Alemana a su antecedente. Y esto por varias razones: la primera, que el uso de ideología en dicho texto determina exclusivamente el carácter de clase de ciertos discursos, sin analizarlos como procesos materiales discursivos, con lo cual ideología no es más que ideas, representaciones, etc., y por lo tanto el término no tiene un carácter determinado ni específico, es decir no es un concepto. Por otra parte, y he aquí lo importante, el texto de la Ideología Alemana se hizo público en 1932, justamente en los momentos más críticos de la lucha del marxismo contra el movimiento nazi. En efecto, no es en el propio texto de la Ideología Alemana donde encontraremos las bases de configuración de la teoría de la ideología, sino en las lecturas que los críticos marxistas hicieron de él, en su uso como manual al interior de la lucha contra el nazismo y el fascismo.

Además, es esta misma lucha la que puede ayudarnos a explicar el compromiso explícito de la crítica marxista con las tesis o tendencias racionalistas en filosofía. De ahí que podamos decir que la constitución de la teoría de la ideología fue una necesidad política para el marxismo, y a la vez, fue la ocasión de un compromiso que puso en peligro al propio marxismo, que lo obligó a "jugar" en el terreno contrario, en el terreno racionalista (no como filosofía sino como campo discursivo, como problemática eminentemente jurídica). Si se quiere, la teoría marxista de la ideología en sus inicios se constituyó como una cuestión jurídica, a partir de las categorías que la práctica jurídica hacía evidente: se asoció la ideología con el tema del sujeto-objeto, del cual se desprendía necesariamente el tema del conocimiento, del sujeto como síntesis de la historia, y ésta como la objetividad (para el sujeto).

El problema principal para el marxismo de entreguerra fue desde qué perspectiva enfrentarse a las ideologías teóricas del fascismo. En esta lucha teórica no pudieron plantearse su crítica más que a partir de la alternativa racionalismo/irracionalismo: (1)

Ahora bien, ¿qué significaba el irracionalismo para los críticos marxistas?, ¿contra qué luchaba el marxista Lukács en esa época?, ¿cómo construyeron a su enemigo principal los teóricos marxistas?.

Lukács veía en el irracionalismo fascista una ofensiva contra las posiciones marxistas articulada sobre críticas a la razón, a la racionalidad científica, política y económica; una ideología oficial del nazismo construída como inversión de los valores del progreso científico y de la democracia política burguesa. Contra esta "ideología oficial" luchó Lukács, y luchó contra ella a partir de tesis racionalistas. Inventó un enemigo principal, el irracionalismo oficial, y por el camino se vió envuelto en un compromiso ineludible con tesis racionalistas que, en el fondo, se contraponen a la propia teoría marxista. Estas tesis por él defendidas se articulan en su mayoría alrededor de la cuestión de la ideología.

Sin embargo, la noción de ideología que Lukács manejaba no era más que un término convocado por las evidencias que la palabra designaba: "ideología oficial del nazismo" es una frase muy usada, remite inmediatamente a la concepción de la ideología como un producto de una actividad voluntaria de la clase dominante, tal parece como si la gran burguesía alemana se hubiera dado a su gusto la ideología que más le conviniera. En efecto, Lukács armó una teoría de la ideología exclusivamente a partir del carácter de clase, con lo cual excluía la estructura interna del racionalismo, su materialidad y sus efectos prácticos.

Efectivamente, ¿en qué consistió esta ofensiva irracionalista? ¿podemos aislarla de su efectividad social, de las experiencias al interior de las cuales se hizo posible como ofensiva-discursiva? La respuesta es no. La ofensiva del nazismo no puede separarse de la puesta en marcha de una reestructuración de la producción, de los cambios en la educación y en la investigación científica y tecnológica.

(1) V. Balibar: "Marxismo e irracionalismo"; Viano: "La razón, la abundancia y la creencia."; Forman: Cultura en Weimar, causalidad y teoría cuántica.

Como Balibar señalara tan acertadamente², el irracionalismo fue un ingrediente necesario y estratégico que produjo un ataque frontal de desarrollo científico-militar de la gran industria alemana. Incluso Forman, en un texto muy sugestivo³ se pregunta cómo es posible comprender que sus contemporáneos fueran incapaces de reconocer en Mach, Ostwald y sus cohortes, ya existía un movimiento, una filosofía como dice el autor, cuasi romántica, irracionalista, paralela a la que después se llamaría Lebensphilosophie (filosofía de la vida), fundamento del irracionalismo nazi. Lo que Forman destaca es que los slogans programáticos de esta filosofía ya estaban claramente indicados en el positivismo de los científicos, en las escuelas, en las academias, en los libros de texto.⁴

Lo anterior testimonia dos situaciones en extremo importantes: que el irracionalismo fue la contrapartida necesaria del positivismo (figura del racionalismo en ésta época), y siendo tanto el positivismo como el irracionalismo elementos de la filosofía de los científicos, que es precisamente la filosofía de los científicos el lugar de la avanzada de las ideologías nazis en esta época, y para el marxismo debió haber sido su enemigo principal. En dos sentidos es el racionalismo/irracionalismo este enemigo; en principio si aceptamos que la estrategia frontal de lucha nazi-fascista se arremolinó en torno al desarrollo científico-militar (como indicara Balibar), y en segundo lugar, porque es allí donde las contradicciones entre racionalismo e irracionalismo mostraban a las claras la estructura de dicha estrategia. Como Forman se preguntó: ¿por qué no pudieron darse cuenta de ello los marxistas?, ¿por qué se vieron obligados a asociarse con el racionalismo liberal?

²Balibar: "Marxismo e irracionalismo", en El Viejo Topo, N° 21, pp. 4-11

³Forman: Cultura en Weimar, causalidad y teoría cuántica, 1918-1927, pp. 55-56.

⁴Ibid: p. 46; pp. 59-62

La respuesta es complicada, sólo el ejercicio sobre las condiciones de existencia del marxismo -ejercicio histórico y crítico- podrá responderla debidamente. No obstante, intentaremos hacerlo a partir del análisis de los estudios que Lukács escribiera en torno al irracionalismo.

Lukács parte de un esquema especulativo sicologista, en el cual la racionalidad es lo opuesto a la voluntad, a los deseos, a las emociones; en fin, lo opuesto al sentimiento y a la vida. En este esquema la razón es una guía de acceso al orden, aunque este orden sea diferente al tradicional. La razón es una realidad histórica, o más precisamente, una toma de partido por una realidad históricamente determinada.⁵

En 1922 Lukács pensaba al proletariado como la figura de la razón: "sólo con la aparición del proletariado se consuma el conocimiento de la realidad social", sólo así se produce "la unidad entre teoría y práctica."⁶

En Historia y conciencia de clase escribía que "el proletariado es el sujeto y objeto de su propio conocimiento"; sin embargo, señalaba la existencia de una escisión entre los intereses y la conciencia del proletariado. Los verdaderos intereses son los intereses de la sociedad en su conjunto, la conciencia es la pura voluntad ideológica. Notemos el acento en la irrecuperabilidad de lo irracional, en este caso bajo la figura de la ideología, sustentada por la escisión entre interés y conciencia que, tanto Lukács como Horkheimer defendían. La razón como un llamado a la historia y a la vez como una toma de partido. Notemos también otro elemento, la figura de la pareja epistémica del sujeto y el objeto.

Los temas usados son los siguientes: el tema del conocimiento, el del sujeto y el de una "filosofía de la vida".

⁵ Lukács: Historia y conciencia de clase; véase también los comentarios sobre Lukács en Forman: op.cit., p.52; y Viano: "La razón, la abundancia y la creencia", en Crisis de la razón, pp.284-290.

⁶ Lukács: Historia y conciencia de clase, p.45; volverá a repetir lo en términos semejantes en El asalto a la razón.

Aclaremos, se instrumenta una teoría de conocimiento a partir de la pareja sujeto/objeto; en ella la razón es autolegitimante en la medida en que se trata de una realidad histórica; se maneja una teoría del sujeto como analítica, por el modo como este sujeto está constituido. Aparecen las parejas razón-irracionalidad, intereses-conciencia, racionalidad-emociones, etc.

Lo que abre la puerta a una filosofía de la vida, de las necesidades, etc.⁷ Es desde estos temas que Lukács pretende enderezar una crítica al irracionalismo; desde estos temas demostró que la ideología oficial nazi, la Lebensraum, había sido un movimiento preparado por el irracionalismo filosófico y transmitido a los ambientes intelectuales por medio de la "inversión" de los valores de la razón, del progreso científico y de la democracia. Pensó además que el irracionalismo correspondía a -- una crisis histórica del capitalismo, una crisis de consenso, durante la cual la democracia burguesa había mostrado su verdadera cara: ser una dictadura de clase.

Ahora bien, lo que no podemos olvidar es que todos estos temas desde los cuales atacaba al "irracionalismo" fueron los mismos temas desde los cuales se atacó al marxismo.

En un intento por escapar al mecanicismo marxista de este período de hegemonía stalinista, el pensamiento marxista se volcó ---- hacia una defensa de la razón, es decir a un compromiso con los temas del racionalismo burgués (el liberalismo, en realidad).

⁷La vuelta a una "teoría de las necesidades" francamente emparentada con la "filosofía de la vida" ha sido muy cara a ciertas corrientes dentro de la historia del marxismo. Nos referimos en particular a la tendencia testimoniada por la Escuela de Frankfurt con Adorno a la cabeza. Pero, muy especialmente a los trabajos de Marcuse, de Heller, de Enzensberger, del mismo Horkheimer que hemos mencionado en estas páginas. Curiosamente este tipo de pensamiento fue el que predominó en los -- movimientos de 1968, de los cuales Althusser escribiría después que fueron los causantes, en parte, de la puesta en crisis del sistema político, organizativo e ideológico vigente en 40 años de stalinismo de los P.C. mundiales. V., Althusser: "El marxismo desbloqueado", en Alternativa, N° 288, p. 26.

Pues bien, ¿qué representaba el racionalismo para el marxismo en esta época?

Representó una lucha por la cientificidad del marxismo contra la ofensiva irracionalista de que todo conocimiento se dirige al poder; pero fue una lucha curiosa, se aceptó que la razón es una guía de acceso al poder al mismo tiempo que se justificaba históricamente dicho poder como acabamiento del poder. La racionalidad marxista es una racionalidad histórica y como tal el acabamiento de todo poder, el fin de la historia de la dominación. A través de la razón se hace un llamado al sentido de realidad, y se apueta en este llamado toda la tendencialidad materialista del marxismo. Tanto Lukács como Horkheimer apostaron y perdieron: el llamado a la racionalidad resultó ser la intromisión de un esquema especulativo para el cual la razón no era más que una toma de partido por una realidad histórica que aún estaba por venir. No es extraño que para los positivistas el marxismo sea una ideología, si el marxismo se ha jugado el todo por el todo en relación con los temas del racionalismo, no podía ser de otra manera. Al hacerlo excluyó completamente el problema central: que la historia es un proceso (no teleológico) contradictorio sin sujeto, es decir sin origen ni fines últimos y que la ciencia de la historia, lejos de convocar una teoría del conocimiento (sujeto/objeto), implicaba un ejercicio de análisis sobre las condiciones de producción, es decir, tendencialidades contradictorias de las prácticas sociales.

La lucha para el marxismo debió ser, y no fue, un procedimiento estratégico contra la pareja racionalismo/irracionalismo como contrarios necesarios, indispensables el uno para el otro. ¿Por qué decimos esto? Para el racionalismo clásico que desde Descartes había introducido la separación entre intelecto y voluntad, haciendo de esta última una facultad infinita, más allá de los poderes de la razón, el hombre tiene dentro suyo la fuente continua de la irracionalidad. Desde ese momento racionalismo e irracionalismo se necesitan mutuamente. El racionalismo convocó siempre al lado de una teoría del conocimiento (razón autolegitimante), una teoría del sujeto (hermenéutica del sujeto) y una filosofía de la vida. Para el racionalismo filosófico hay siempre presente una suerte de esfera de irrecuperabilidad de lo irracional, que invita al instante a un esfuerzo por interpretar la existencia dual -

del sujeto, esa fantástica división entre mente y cuerpo.

Si el racionalismo identifica a la ciencia como un arma de dominio sobre la naturaleza y el cuerpo, el sexo, o cualquier otro tipo de abstracciones similares; el irracionalismo pretende acabar con este dominio y sustituirlo por la vida.

De hecho, aún entre los defensores extremos del positivismo más genuino se encuentra un elemento sustancial de Lebensphilosophie, así ya existía un sólido precedente machiano para considerar a la ciencia natural como el producto de un impulso humano básico.⁸

En 1914, refiriéndose al desarrollo de las universidades alemanas y a los logros de la física y la química, Wien reconocía que ambas ciencias habían creado los cimientos sólidos sobre los que se había erigido la gran industria, y que ello indicaba el paso de un slogan programático a otro. De la ciencia dirigida hacia el poder hacia el slogan de que el pensamiento fuera un sustituto del poder. Al mismo tiempo, lamentaba que el programa de las ciencias naturales fuera tan limitado, ya que si bien el intelecto y el sentimiento eran antitéticos, éste último seguía siendo la cualidad más elevada del hombre. Por supuesto, el sentimiento, siendo lo más elevado e íntimo de los individuos debía reservarse a la esfera privada. Habrían de pasar unos pocos años para que los físicos empezaran a vivir en carne propia las contradicciones entre la vida privada y la pública, entre su trabajo y el uso bélico que del mismo se haría por el gran capital. El irracionalismo todavía no era una tendencia fuerte entre los científicos naturales, aún se buscaba un compromiso entre razón y sentimiento.⁹

Hemos de reconocer una diferencia entre la filosofía de compromiso de los científicos y el irracionalismo extremo de la Lebensraum nacional-socialista. En ésta última no hay concesiones explícitas al racionalismo, y no obstante, es éste último el que preside y regula la puesta en marcha de las orga

⁸V., Forman: op. cit., p. 83, pp. 55-56

⁹Ibid: pp. 55-56, 83.

del sujeto, esa fantástica división entre mente y cuerpo. Si el racionalismo identifica a la ciencia como un arma de dominio sobre la naturaleza y el cuerpo, el sexo, o cualquier otro tipo de abstracciones similares; el irracionalismo pretende acabar con este dominio y sustituirlo por la vida. De hecho, aún entre los defensores extremos del positivismo más genuino se encuentra un elemento sustancial de Lebensphilosophie, así ya existía un sólido precedente machiano para considerar a la ciencia natural como el producto de un impulso humano básico.⁸

En 1914, refiriéndose al desarrollo de las universidades alemanas y a los logros de la física y la química, Wien reconocía que ambas ciencias habían creado los cimientos sólidos sobre los que se había erigido la gran industria, y que ello indicaba el paso de un slogan programático a otro. De la ciencia dirigida hacia el poder hacia el slogan de que el pensamiento fuera un sustituto del poder. Al mismo tiempo, lamentaba que el programa de las ciencias naturales fuera tan limitado, ya que si bien el intelecto y el sentimiento eran antitéticos, éste último seguía siendo la cualidad más elevada del hombre. Por supuesto, el sentimiento, siendo lo más elevado e íntimo de los individuos debía reservarse a la esfera privada. Habrían de pasar unos pocos años para que los físicos empezaran a vivir en carne propia las contradicciones entre la vida privada y la pública, entre su trabajo y el uso bélico que del mismo se haría por el gran capital. El irracionalismo todavía no era una tendencia fuerte entre los científicos naturales, aún se buscaba un compromiso entre razón y sentimiento.⁹

Hemos de reconocer una diferencia entre la filosofía de compromiso de los científicos y el irracionalismo extremo de la Lebensraum nacional-socialista. En ésta última no hay concesiones explícitas al racionalismo, y no obstante, es éste último el que preside y regula la puesta en marcha de las orga

⁸V., Forman: op. cit., p. 83, pp. 55-56

⁹Ibid: pp. 55-56, 83.

nizaciones de masas del nazismo, las reformas educativas en el terreno de la enseñanza científica y tecnológica. Nos referimos a la dualidad entre el intelecto y el sentimiento; a la racionalidad enfrentada a la vida o al cuerpo, a las emociones, a las pasiones o a las necesidades.

El rechazo de la razón por la Lebensphilosophie conformó ideales educativos que hacían especial hincapié en el cuerpo y la cultura física, pero también significó la formación de frentes de científicos e industriales que salieron en defensa de una posición privilegiada de las matemáticas en la escuela.

En 1920 se forma el Mathematischer Reichsverband, cuyo propósito fue proteger la posición de las matemáticas en la escuela, y a la vez constituyó la posibilidad cada vez más creciente de obtención de un apoyo financiero inmediato de la industria alemana a los institutos de física de las universidades.¹⁰

Mientras tanto, en Francia, Politzer conseguía el apoyo de científicos como Wallon, Prenant y Langevin en nombre del racionalismo. Todos ellos se preocupaban de los usos posteriores que se dieran a los frutos de su trabajo de investigación; se preocupaban porque el poder pudiera tergiversar sus aportaciones en el terreno de las ciencias. Sin embargo, ni Politzer, ni para el caso Lukács, supieron ver que el enemigo no era el supuesto "uso irracional" de las conquistas científicas, tanto químicas como físicas, sino la racionalización de la producción científica, la emergencia de toda una serie de políticas educativas, tecnológicas y científicas implementadas desde el aparato escolar y pasando por las academias, los frentes de científicos, usos tecnológicos en la producción de la gran industria, no supieron verlos.

Ahora bien, esta no ha sido la única vez en que el marxismo se viera afectado por el irracionalismo. No hace mucho que el irracionalismo ha vuelto a surgir bajo otras figuras: los temas del Poder, del Cuerpo, de la Vida, han vuelto a emerger. Al igual que antes, estos temas tienen en común un aspecto fundamental: todos ellos articulan la experiencia de la posesión.

¹⁰V., Forman: op. cit., p. 51.

En un artículo bastante reciente Umberto Eco¹¹ sintetiza a su manera las tesis irracionalistas de nuestra época como "el fruto de nuevas críticas a la concepción del Poder". El Poder ya no se originaría en una decisión arbitraria en la cúspide del Estado, como opinaría el sentido común, sino que --- existiría gracias a mil formas de consenso ínfimas y moleculares. Se pensaría en el Poder como una "sutil red de consenso basada en ciertas normas de coexistencia". El Poder requiere de "miles de padres, esposas e hijos se reconozcan en la estructura de la familia", sólo así podrá apoyarse en "la ética de la institución familiar"; "un sinnúmero de personas deben encajar en el papel de médico, enfermero, conserje, para que un poder se establezca sobre la idea de diferenciación social."

Como escribe Eco, el irracionalismo contemporáneo está dado como una utopía de la subversión, como una táctica de ataque organizada por técnicas de falsificación, falsos comunicados firmados por grandes compañías, técnicas de descontrol de la información (sobre computadoras); pero la guerrilla irracionalista es siempre una necesidad para el Estado. La crisis de consenso que estas formas guerrilleras moleculares pretenden llevar a cabo producen la realidad de la reacción. En una forma peligrosa los grandes sistemas y los grupos guerrilleros irracionalistas son hermanos gemelos.¹²

¿Tiene algún sentido disgregar la trama de los micropoderes si es cierto que no existe un poder central? Esta telaraña social del consenso puede fácilmente restañar sus heridas, y esto es tan cierto que incluso estos pequeños ataques son tomados en cuenta, de alguna manera son esperados por el sistema. Ciertamente son producidos por él, en el sentido que decimos que son sus condiciones de posibilidad.

La cuestión es que este tipo de guerrilla irracional, en su afán por destruir las instituciones no han tomado en cuenta que son una necesidad para la transformación y readaptación de las instituciones, mucho más importante que la simple conservación -- de estructuras de poder.¹³

¹¹Eco: "La guerrilla de la falsificación", en Quimera, N° 44, pp. 12-15

¹²Eco: op. cit., p. 15

¹³V., Donzelot: La policía de las familias, pp. 51-98.

El problema sigue siendo que todo irracionalismo parte de ciertos temas, sus asociaciones y relaciones, que no han podido desplazarse del racionalismo. El Poder es siempre la puesta en acción de una racionalidad social, política, económica, educativa, etc.; el Poder consigue mantenerse a través del consenso..

Se trata en su mayoría de posiciones centradas sobre la noción de relación de fuerzas como si fuera una relación entre voluntades individuales: así, atacando los puntos de consenso el grupo se descompone y comienza una especie de guerra de todos contra todos. En el fondo, esta crítica irracionalista piensa a la sociedad como "sociedad civil" o sociedad del intercambio, es decir como una sociedad constituida por individuos libres que se interrelacionan de acuerdo a sus capacidades. El irracionalismo no deja de ser un romanticismo liberal.¹⁴

El irracionalismo contemporáneo se ha focalizado en el trabajo científico y en el aparato escolar. Desde el planteamiento de la destrucción de la escuela hasta los grupos científicos por la paz. Y, otra vez, como antaño el marxismo no ha sabido pensar al irracionalismo más que a partir de categorías racionalistas, es decir desde calificar a una huelga como "loca" hasta acudir a la "inexistencia" de un movimiento de masas (como el caso de la actitud del P.C.F. en mayo de 68).

¹⁴ V. Macpherson: La teoría política del individualismo posesivo; en especial el capítulo dedicado a Hobbes, y ya que estamos en esto, tampoco es casual que se lo haya vuelto a consultar con tanta asiduidad, destacando precisamente su fundamento en una experiencia del sujeto a partir del interés y la voluntad de los individuos disociados.

IV. ¿EXISTE UNA TEORÍA MATERIALISTA DE LA IDEOLOGÍA?

En apariencia, bajo este título deberíamos dar cuenta de la constitución de una teoría más allá de su remisión al tema del sujeto, al tema del conocimiento o al de la sociedad. Sin embargo, el abandono de estos temas y su crítica no conlleva necesariamente el planteamiento de la materialidad de la ideología sino la cuestión del poder. O más precisamente, la no distinción entre la materialidad específica de las ideologías y el carácter de clase de las mismas.¹

Pero, la teoría marxista de las ideologías entraña, antes que un punto de no retorno (ruptura) en su aspecto sistemático, la apertura a ciertos problemas excluidos, casi por lo general, del discurso marxista a lo largo de su historia. Esto es, que lo que los temas racionalistas excluyen es la positividad de las prácticas ideológicas, su eficacia pero también su propia historia, es decir sus condiciones y modo de existencia específicos.²

En efecto, la cuestión de la historia o la materialidad de la ideología ha sido desde los teóricos de la primera generación un problema u omisión deliberada. Por lo general y ante la actitud de los partidos comunistas frente al estado burgués, los críticos marxistas se dedicaron más a denunciar el carácter de clase de la ideología que a analizar su eficacia.³

¹ Por ejemplo Ranciere quien hace una crítica a estos temas pero resuelve que: "Para comprender, hay que pensar las ideologías como sistemas de representación de intereses de clase y de ejercicio de la lucha de clases." V., Ranciere: "A título informativo: sobre la teoría de las ideologías", en Lectura de Althusser, p. 244.

² En su carta a Mehring del 14 de julio de 1893 Engels había señalado que él y Marx habían desatendido el aspecto formal en beneficio del contenido, con lo cual habían negado todo efecto histórico a las formas ideológicas, y agregaba que hacía falta analizar "el proceso de génesis de las ideas" en tanto --- "proceso discursivo", en La ideología en los textos, pp. 118-120

³ Una excepción entre pocas es el teórico alemán Korsch quien -

He aquí el obstáculo principal de la mayoría de la crítica marxista, no poder escapar a la alternativa del poder concebido - como dominación o denunciado como simulacro. Esto comporta una solidaridad con la distinción entre dirigentes/dirigidos y la concepción de una construcción ilusoria que hiciera pasar el interés individual como interés general de la sociedad. O, lo que es lo mismo, implica para la teoría de las ideologías la a sociación silenciosa con las evidencias familiares convocadas por la práctica jurídica burguesa (donde las relaciones aparecen como del orden de la voluntad; donde hace su aparición el sujeto como tema y como práctica efectiva en relación con "su" [indica posesión] objeto).

Han sido pocos teóricos marxistas los que han abandonado el terreno del carácter de de clase como fundamento de "lo real" de la ideología, uno de ellos fue Paschukanis.⁴

Retomando las indicaciones dadas por Marx en El Capital⁵ acusa duramente a la crítica marxista de su época por no haberse centrado en el análisis de la forma jurídica misma, es decir en el funcionamiento o eficacia que aún a pesar del cambio del "contenido" [la terminología de la ley] permanece en cuanto a su forma el mismo. Resulta sugestivo que Paschukanis indique la importancia de las relaciones jurídicas como fundamento de las relaciones de propiedad, y con ello abandona el recurso a la tópica (estructura/superestructura) por el punto de vista de la reproducción de las relaciones de producción.

³ (sigue pág. anterior) indica "la importancia de ir más allá de los cambiantes contenidos jurídicos", para construir una "crítica materialista de la forma jurídica misma". V. Korsch: "Reseña bibliográfica", en La concepción materialista de la historia y otros ensayos, n. 195.

⁴ Paschukanis: La teoría general del derecho y el marxismo.

⁵ Marx: El Capital, Tomo 1, p. 48. Escribe Marx: "Las mercancías no pueden acudir ellas solas al mercado, ni cambiarse por sí mismas. Debemos, pues, volver la vista a sus guardianes, a los poseedores de mercancías. [...] Para que estas cosas se relacionen - las unas con las otras como mercancías, es necesario que sus guardianes se relacionen entre sí como personas cuyas voluntades moran en aquellos objetos, de tal modo que cada poseedor de una mercancía solo pueda apoderarse de la de otro por vo-

En efecto, parece decisivo el planteamiento que -- conduce al análisis de la "forma ideológica" tanto para el caso de las relaciones jurídicas como para el resto de las relaciones ideológicas -incluida la filosofía.

Salta a la vista esta nueva preocupación por el funcionamiento de las relaciones ideológicas; testimonio de un cambio de perspectiva en el enfoque de la permanencia ideológica a pesar de las transformaciones que, sin duda, la primera revolución socialista presentó como problema. Parece buscarse en los procesos ideológicos aquello que refuerza la permanencia del antiguo -- sistema social desbancado por la Revolución de Octubre.

Este cambio de perspectiva que vemos en Gramsci, en Lukács o - en Korsch implica sobretodo un desplazamiento del tema de la - dominación (carácter de clase) y el tema del conocimiento, hacia el funcionamiento o eficacia de las relaciones ideológicas, pero también, implicó un poner en suspenso el recurso a la dominación y al simulacro.⁶

En general, la crítica que recurría al carácter de clase perdía de vista que la teoría no puede ser la expresión de la lucha de clases existente. Teoría acabada, homogénea que puede pensarse a sí misma como la expresión general de los intereses del proletariado sólo a condición de pensar su historia a partir de - una concepción jurídica de la misma (relación entre voluntades como una 'relación de fuerzas' entre la voluntad general y las voluntades particulares).⁷

⁵ (sigue de la pág. anterior) luntad de éste y desprendiéndose de la suya propia; es decir, por medio de un acto de voluntad común a ambos. Es necesario, por consiguiente, que ambas personas se reconozcan como propietarios privados. Esta relación jurídica, que tiene por forma de expresión el contrato, es, hállese o no legalmente reglamentada, una relación de voluntad en que se refleja la relación económica. El contenido de esta relación - jurídica o de voluntad lo da la relación económica misma."

Marx: El Capital, Tomo 1, p. 48.

⁶ V., Gramsci: El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce, Mexico, Juan Pablos, 1975, pp. 56-59; Lukács: Historia y conciencia de clase, pp. 89-233; Korsch: La concepción materialista de la his-

La cuestión de la fusión entre el materialismo histórico y el movimiento obrero, al igual que la disyunción entre teoría y praxis vivida como una crisis del marxismo son, en realidad, un problema interno del propio discurso. Lo que la crisis pone de manifiesto, como Korsch lo indicara en 1931⁶, es la ausencia de un análisis histórico sobre el proceso productivo del discurso marxista. Análisis que en lugar de remitirse a la lucha de clases general y abstracta -meramente enunciada- se remita a las condiciones de existencia del marxismo. Es decir, a sus luchas internas donde confluyen tanto los cambios de posición de los partidos comunistas respecto del Estado burgués como los procedimientos y tácticas frontales de ataque -- contra las posiciones que dentro del movimiento socialista al interior del Estado se les aparecen como enemigos en potencia. La afirmación de pureza de la teoría marxista es parte de un procedimiento de exclusión y desautorización política que a la vez sitúa a un grupo como poseedor de la "verdad del marxismo" y "representante" de los "verdaderos intereses del proletariado". El poder pensar siquiera que las luchas internas recubren procedimientos que, más allá de lo teórico hacen signo a problemas de organización de la lucha interna al movimiento obrero, es decir que interesan al tema de la organización y del partido más allá de la "justeza" de las propuestas en relación con la historia hacia el comunismo, no son temas frecuentes. Sin embargo, Gramsci se hizo cargo de la situación y sus tesis fueron fundamentales. Escribió en el sentido de que no existiría una relación de exterioridad entre el marxismo y la ideología de partido que tendiera a una eventual fusión; por el contrario, esta ideología de partido, estas prácticas organizativas del partido aún distintas de la teoría misma no serían lo opuesto (es decir, no hay pureza de la teoría en algún lugar alejado del ejercicio de la política interna del partido). Las transformaciones de la teoría marxista son explicadas por "las necesi-

⁶ teoría y otros ensayos.

⁷ V., Korsch: op. cit., pp. 207-216.

⁸ Ibid: pp. 207-208.

sidades internas de carácter organizativo."⁹ Las crisis del -- marxismo son testimonios de estas "necesidades organizativas", antes que ser la "expresión" de una separación entre la teoría científica y la praxis; Gramsci piensa la crisis como el efecto de la organización, de "las prácticas organizativas de las masas humanas" ¹⁰

Años después, Althusser utilizaría esta misma idea.¹¹ Esta vez, la "desnaturalización" de la teoría era pensada a partir de -- las prácticas organizativas del partido (ideología de partido). Mientras tanto, la teoría marxista no había dejado de pensar la cuestión de la organización en términos de unidad; unidad de voluntades individuales en torno a una voluntad general (relación de fuerzas entre voluntades). El tema de la organización y el tema del partido eran considerados a la luz de una experiencia jurídica: la adhesión voluntaria a los principios comunistas. En efecto, hasta el Quinto Congreso, para pertenecer a -- la III Internacional bastaba la adhesión a los principios proclamados en el I Congreso.¹² La organización del partido era -- pensada en términos de adhesión voluntaria y cohesión necesaria. El mismo Althusser que hiciera hincapié en la importancia del tema de la organización y de la forma-partido en relación con la constitución de la teoría marxista, no escapó a la tradición. A raíz de la declaratoria de la crisis del marxismo -- escribiría que "la ideología es indispensable a un partido para unificar y unir a sus miembros",¹³ con la consecuencia de una "desnaturalización" de la teoría. Entre la filosofía de partido y la teoría se establecería una "relación de fuerzas", con la consiguiente desventaja de ésta última (efectos de estructura sobre el marxismo). Lo que Althusser no parece pensar es -- que esa "relación de fuerzas" se asemeja mucho a una lucha entre la Verdad y la Política, entre el Saber y el Poder. Todo su cede como si se tratara del enfrentamiento desigual entre la ideología de partido y la teoría que normativiza la acción y -- le sirve como "guía". Lejos de este escenario que parece la representación alegórica de un misterio medioeval, la forma-partido (y los procedimientos que la conforman) es el lugar en y a -- través del cual, la teoría se enuncia.

⁹Gramsci: "Concepto de ideología", en La ideología en los textos,

La teoría no es un espacio libre y puro del pensamiento científico; actúa como la condición de la disyunción entre la ideología de partido y la ciencia de la historia (de manera similar al Estado cuando se dice que es la condición de la separación entre lo público y lo privado). En cualquier caso, para poder pensar la separación entre ideología de partido y teoría, es necesario concebirla bajo la figura de la oposición entre ideología y ciencia. Esto es, en efecto, lo que implican las tesis althusserianas; el principal problema es lo que estas tesis excluyen: las condiciones de existencia del marxismo como los límites al interior de los cuales el marxismo es enunciado. Es decir, límites impuestos por la articulación entre la teoría y los procedimientos enunciativos que la hacen posible, procedimientos que son del orden de la organización y de la forma bajo la cual los discursos son obligados a pensarse a sí mismos.

⁹ (sigue pág. anterior) p.254.

¹⁰ Ibid: p.253.

¹¹ Althusser: "¡Por fin la crisis del marxismo!", en Poder y oposición en las sociedades postrevolucionarias!

¹² Relatado por Korsch: "J. Stalin: Lenin y el leninismo", en La concepción materialista de la historia y otros ensayos, p.182.

¹³ Althusser: "El marxismo desbloqueado", en Alternativa, N°288, p.27.

Dada las circunstancias, ¿puede una teoría marxista de las ideologías pensar la ruptura con los temas fundamentales del racionalismo?¹⁴

Según habíamos visto, la cuestión de la ideología parecía pensarse únicamente en relación a los temas del sujeto, del conocimiento y de la "sociedad" (sociedad civil/sociedad política). Ninguna de estas formas implicaba una ruptura con el racionalismo, por el contrario éste era su condición.

Las tesis del sujeto poseedor (relación sujeto/objeto) remiten inmediatamente a la práctica jurídica burguesa, o a lo que decidimos llamar una experiencia jurídica del sujeto. Para un pensamiento regido por esta experiencia, el sujeto aparece en su carácter de poseedor (en relación con su objeto) como fundamento del conocimiento y de la sociedad. La solidaridad del tema del sujeto con el tema del conocimiento y la sociedad se vuelve posible, es decir que se enmarca dentro del terreno de lo posible como una evidencia familiar. La solidaridad entre estos tres temas respondía a una experiencia jurídica del sujeto que a su vez sólo puede darse en un tipo específico de relaciones mercantiles. Sobre esta experiencia jurídica necesaria para la reproducción de las relaciones mercantiles, centrada en torno a la categoría y práctica de la posesión, descansa la posibilidad de pensar la disyunción entre pensamiento y realidad, y las figuras bajo las cuales ha sido pensada por el marxismo.

¹⁴ Se ha efectuado un cambio de vocabulario: de teoría de la ideología se ha pasado a teoría de las ideologías. Esta sustitución tiene su importancia. Remite a la cuestión, esbozada por Althusser, de las prácticas de los AIE. Más allá del tema del "carácter de clase", de la dominación y el simulacro, se encuentra el verdadero problema de la teoría: las prácticas efectivas que regulan los comportamientos de los sujetos y de los discursos, y que norman las maneras por las cuales ellos pueden pensar en sí mismos. Teoría de las ideologías quiere significar la necesidad de situar este tema de las prácticas efectivas en la historia, como un asunto relativo al materialismo histórico.

Estas figuras han permitido abordar el problema de la "sociedad" mediante la disyunción entre sociedad civil y sociedad política, pero también, han posibilitado plantear la historia -- del marxismo como si se tratara de una relación de fuerzas entre la teoría y la praxis, haciendo entrar el tema del conocimiento, es decir el tema de la relación sujeto/objeto.

No es aventurado afirmar que, a lo largo de la historia del -- marxismo, se han repetido los temas del conocimiento, del sujeto y de la sociedad, como temas solidarios, bajo el supuesto -- de la disyunción entre pensamiento y realidad. Si se quiere, ha sido esta disyunción la que ha sido pensada bajo diferentes figuras (sociedad civil/sociedad política; ciencia/ideología; verdad/error, etc.); en cualquier caso, esta disyunción se ha hecho posible en el escenario de una experiencia jurídica de la posesión y en los límites que ella impone en la mancha en que los sujetos son dispuestos a pensar.

Ahora bien, pretendo afirmar que es en torno a la categoría de fetichismo que todos estos temas (del sujeto, del conocimiento y de la sociedad) se han solidarizado. Así, sería la actuación de esta categoría, la que permite vehicular estos tres temas al interior del pensamiento marxista. En cierta medida es el fetichismo es el término que articula los tres temas con el tema de la política.

Tenemos testimonio de ello en la tendencia marxista que más ha desarrollado las implicaciones del fetichismo en todos los temas asociados con el pensamiento marxista. Es, sin duda, en la teoría de la ideología donde estos temas se encuentran más relacionados, y es en la Escuela de Frankfurt donde esta teoría es deliberadamente el espacio de arbitraje de la historia del marxismo, como teoría y como práctica política.

Esquemáticamente la teoría del fetichismo consiste en:

- 1) yuxtaposición de las parejas pensamiento/realidad y abstracto/concreto, con el resultado de
- 2) la inseparabilidad del tema del conocimiento y el tema de la política del tema de la historia
- 3) la historia es el espacio, es decir, el escenario de la alienación

- 4) cuya evidencia primera es el trabajo alienado porque está en posesión de otro,
- 5) la alienación es un efecto de la propiedad privada y esta última es un efecto de la alienación.

En último análisis, para el fetichismo todo ocurre en un círculo vicioso al que sólo le pone fin la toma de conciencia voluntaria del sujeto revolucionario.

Por otro lado, la crítica del fetichismo (la teoría althusseriana de las ideologías) opone a la "transparencia" de lo concreto (el recurso a las evidencias jurídicas de las que parte) la necesaria "opacidad" de las relaciones sociales. Pero, la noción de "opacidad necesaria" sólo puede pensarse si se presupone una oposición entre conocimiento científico y realidad. El tema del conocimiento vuelve a hacerse presente mediante la yuxtaposición de pensamiento/realidad y abstracto/--concreto, bajo las figuras de la oposición entre verdad y error y ciencia e ideología (la ideología es la "opacidad" frente a la "verdad" de las relaciones sociales que la ciencia de la historia descubre)¹⁵. En ambos casos los términos transparencia u opacidad remiten al tema del conocimiento (verdad/error) y excluyen del análisis el funcionamiento efectivo de las prácticas ideológicas, o lo que es lo mismo, un funcionamiento que produce experiencias.

¹⁵ Para el caso, véanse los textos de Althusser: La revolución teórica de Marx (Pour Marx, 1965); La filosofía como arma de la revolución (1968) y Para una crítica de la práctica teórica (1973). La recurrencia al tema del conocimiento aparece también en Poulantzas: Clases sociales y poder político en el estado capitalista (1969) y en Estado, poder y socialismo (1978). El tema del conocimiento y el tema de la política siguen siendo tan necesarios mutuamente como en los clásicos de la primera generación. Me remito a los textos: "aún guardándose de identificar ideología y "falsa conciencia", el término ideología no conserva sentido más que a condición de admitir que los procedimientos ideológicos comportan una estructura de ocultación-inversión": Poulantzas: Estado, poder y socialismo, p. 30. "...este reconocimiento [ideológico] nos da únicamente la 'conciencia' de nuestra práctica ininterrumpida (eterna) del reconocimiento -- ideológico - su conciencia, es decir, su reconocimiento, pero en modo alguno nos da el conocimiento (científico) del mecanismo de este reconocimiento. Pero es precisamente este conocimiento el que hay que adquirir, si se quiere, sin dejar de hablar en la ideología y desde dentro de la ideología, iniciar un dis--

Por otra parte, la crítica del fetichismo -si bien no abandonaba el tema del conocimiento- si se desplazó del tema de la sociedad (sociedad civil/sociedad política). Este desplazamiento es altamente significativo, sitúa a las prácticas ideológicas más allá de la experiencia jurídica de la sociedad, es decir de las evidencias empíricas (la vocación empirista del marxismo). Las formaciones ideológicas son referidas a las condiciones de reproducción/transformación de las relaciones de producción. En este sentido, la teoría de las ideologías se plantea a su objeto como las condiciones ideológicas de existencia de las relaciones sociales y de producción. Empero, la ruptura definitiva con los temas del racionalismo no llega a efectuarse. La ideología se debate entre la dominación y el simulacro, entre la voluntad de hipertrofia de lo político (se sitúa la esfera de lo político, del poder, en un "más allá" social) y el carácter de inteligibilidad negativa del discurso ideológico.¹⁶

En el terreno de la crítica antimarxista las cosas parecen no ser muy diferentes: la abjuración de la verdad de las ciencias aduciendo una superpolitización de lo social; la ciencia, la razón, la verdad y los demás temas del racionalismo pensados como ejercicio imperialista, etc.¹⁷

Desde luego, la "revuelta irracionalista" antimarxista lejos de desplazarse de los temas del racionalismo, los pone en juego a partir de la figura de la hiperpolitización. Esta hipertrofia de lo político explicará el despotismo del logos sobre el Cuerpo (sustituto reciente de la Vida) y será la base de una nueva Lebensphilosophie cuyo sujeto será la tríada Curpo, Poder y Sexo.

¹⁵ (continúa) curso que intente romper con la ideología para atravesarse a ser el comienzo de un discurso científico (sin sujeto) acerca de la ideología", en Althusser: "La ideología y los aparatos ideológicos del Estado", en Posiciones, pp. 113-114. La pregunta obligada es qué hace posible la asociación entre el tema de la política y el tema del conocimiento como una evidencia familiar al marxismo. La respuesta la hemos buscado a lo largo del primer capítulo de este trabajo; por razones de brevedad diremos que es la experiencia jurídica de la política la condición sin la cual este tipo de pensamiento sería imposible.

A todo esto la ruptura con el racionalismo parece un imposible; antes bien, una paradoja, y toda paradoja puede ser la clave de su resolución si es planteada bajo otra luz. Marx la plantea como sigue:

"En cierto estadio de su desarrollo, las fuerzas -- productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, de acuerdo con su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en cuyo seno se transformaban hasta ese momento. Las mismas relaciones que constituían formas de desarrollo de las fuerzas productivas, se convierten en obstáculos para dicho desarrollo. Se abre entonces una época de revolución social.

El cambio en la base económica modifica más o menos rápidamente toda la enorme superestructura. Cuando se consideran tales - modificaciones, se debe siempre distinguir entre la modificación material de las condiciones económicas de producción - que se - pueden estudiar de una manera científicamente rigurosa - y las formas jurídicas, religiosas, artísticas y filosóficas, en resumen, las formas ideológicas bajo las que los hombres toman conciencia de ese conflicto y lo llevan a término".¹⁸

¹⁶V., Poulantzas: Estado, poder y socialismo, pp. 50-54.

¹⁷V., Marcuse: El hombre unidimensional; también nos referimos a Bataille y a Deleuze, por ejemplo Bataille: Sobre Nietzsche, Madrid, Taurus, 1972; Deleuze: Empirismo y subjetividad, Barcelona, Granica, 1977, y, El Antiedipo, Barcelona, Barral, 1975.

¹⁸Marx: Prefacio a la Contribución a la crítica de la economía política, Madrid, Alberto Corazón, 1970, pp. 37-38.

En estos párrafos leemos que las relaciones de propiedad son la expresión jurídica de las relaciones de producción. Dejándonos guiar por la parte final de la cita parecería que la noción de expresión jurídica sólo puede significar (en tanto las relaciones de propiedad son formas jurídicas, es decir ideológicas) que las relaciones de propiedad son la manifestación (para una conciencia, o en todo caso para la conciencia de los hombres) de las relaciones de producción. Esto significaría que las formas ideológicas bajo las cuales los hombres toman conciencia de las condiciones económicas de producción no son más que formas específicas de opacidad de las relaciones de producción. Es decir que Marx no puede abandonar el recurso a los temas -- de los que hemos estado hablando, y por lo demás que la ideología como expresión de las relaciones de producción, es lo opuesto al conocimiento.

Ahora bien, las relaciones jurídicas -lejos de ser el ocultamiento u opacidad necesaria de las relaciones de producción- son la forma en y por la cual éstas últimas se llevan a cabo. Esta sería otra forma de leer el párrafo de Marx que nos ocupa. No obstante, esto no cancelaría la paradoja; por el contrario la produciría. Si afirmamos la materialidad de las relaciones de propiedad en el sentido de que serían la condición de las relaciones de producción, o más bien, la condición de su reproducción, la frase final respecto de las formas ideológicas como formas bajo las cuales los hombres toman conciencia, choca notoriamente con nuestra afirmación. La posesión como forma jurídica es o una condición efectiva de la reproducción de las relaciones de producción o es una toma de conciencia, pero no ambas.

Ciertamente podemos afirmar que si en verdad existe una ruptura en Marx en relación con la teoría de la ideología y en referencia a los temas del racionalismo, sería en este punto.

Sin embargo, la paradoja continúa, y las ideologías parecen ser a la vez prácticas efectivas tanto como tomas de conciencia.

En cualquier caso, si las prácticas ideológicas no son pensadas en su materialidad efectiva, como condiciones de la reproducción/transformación de las relaciones de producción, no existe posi

bilidad alguna de ruptura con los temas del racionalismo. Si la teoría de la ideología continúa asociada a la analítica del sujeto y de la conciencia, a la teoría del conocimiento y a la teoría de la sociedad o tema de la tónica, no sólo se obliga a combatir en el terreno del adversario sino que, por lo demás, se vuelve innecesaria.

Lo verdaderamente importante es sacudirse estas asociaciones obligadas, contornear su familiaridad y preguntar se qué es lo que hace que esto sea así y no de otra manera. Si se quiere, preguntárselo de forma indirecta, oblicua: ¿qué es lo que estas asociaciones familiares excluyen?, ¿qué es aquello que los tres temas no permiten enunciar?, ¿en qué consiste lo excluido del discurso sobre la ideología?

La analítica del sujeto o tema del sujeto y la conciencia excluye el análisis de las prácticas jurídicas en tanto ejercicio de la posesión; clude el análisis de la forma sujeto como experiencia que existe en y por el ejercicio de "técnicas de la existencia" específicas hechas posibles por la experiencia de la posesión.

La teoría del conocimiento que es la ocasión de la asociación entre la pareja pensamiento/realidad, abstracto/concreto y las parejas verdad/error y sujeto/objeto, excluye el saber, esto es, las condiciones de producción de los discursos. El tema del conocimiento excluye el análisis de las regulaciones y procedimientos discursivos mediante los cuales se establece el espacio en que la ciencia y la experiencia pueden separarse y situarse recíprocamente; el análisis de las condiciones de producción de los discursos puede situar al saber como el lugar desde el cual se determina la verdad y el error, y a la vez es condición de enlace y distancia entre el referente y la ley del objeto científico (entre la historia como proceso y la historia como teoría).¹⁹

¹⁹ V., Foucault: El orden del discurso.

La teoría de la sociedad, en su vertiente de la tónica o en su tendencia a considerar la dualidad sociedad civil/sociedad política, excluye la cuestión de las condiciones de la reproducción-transformación de las relaciones de producción, por consiguiente, a la lucha de clases.

En pocas palabras, el tema de la sociedad elude el análisis de las condiciones materiales de existencia de las relaciones ideológicas hasta el punto en que la estructura social es de la competencia de la verdad y la ilusión.

Si estas exclusiones se nos plantean productivamente es porque a partir de lo excluido podemos fundar un análisis de las relaciones ideológicas guardándonos de la alternativa dominación y simulacro.

V. CONCLUSION.

Ha llegado el momento de indicar las conclusiones a las que se ha arribado en este trabajo. Ahora sí podemos aludir a lo que deliberadamente ha funcionado como su lugar de -- enunciación: lo excluido por la teoría marxista de la ideología. Se ha intentado en toda ocasión de poner en cuestión la - problemática marxista de la ideología a partir de lo que ella excluye que, para ser precisos, son las condiciones de posibilidad de la propia teoría.

En este entendido, se harán unas cuantas observaciones que resumen el desarrollo de este estudio.

Primer punto: la noción marxista de ideología es puesta en juego en una estrategia de consolidación hegemónica de los partidos comunistas, al interior del movimiento obrero internacional y como fuerza de oposición (democrática) del Estado burgués. Hegemonía discursiva articulada sobre acontecimientos de naturaleza no discursiva: cristalización de la forma-partido (técnicas disciplinarias que regulaban tanto la impresión y distribución de los manuales marxistas como las escuelas de cuadros y militantes; organización vertical entre dirigentes y dirigidos, etc). La forma partido fue el lugar de entrecruzamiento de experiencias, inéditas unas, no tan nuevas las demás, de configuración de formas de subjetividad (el sujeto revolucionario), de dominios de saber que supieron permanecer (materialismo dialéctico, teoría marxista del conocimiento, materialismo histórico, etc) o que cayeron en el olvido (filosofías de partido, filosofías de la ciencia como la de Lyssenko, etc); nuevos sistemas de ejercicio del poder, es decir organización técnica y política del partido (incluyendo la distinción entre cuadros y militantes de base, la circulación autoritaria de la información, etc).

La noción de ideología fue parte de este programa hegemónico; concebida como el reverso de la conciencia de clase (proletaria), es decir una ausencia de la historia (historia de la hegemonía comunista).

Segundo punto: la noción marxista de ideología en tanto slogan programático de la concepción hegemónica y universalista del movimiento obrero no podía más que conformar una teoría por la lógica de la ausencia: ausencia de todo aquello que no fuera el carácter de clase. Por esta misma lógica, la teoría de la ideología era pensada más como una teoría de conocimiento, una teoría del sujeto o una teoría del poder. La ideología era siempre lo otro, lo ajeno, lo ausente. El tema del conocimiento (ideología opuesta a ciencia), la analítica del sujeto y de la conciencia, cuyo elemento principal era la ausencia de la ideología en la conformación del sujeto revolucionario, y una teoría de la política fundada en el tema de la sociedad dual (superestructura/infraestructura, sociedad civil/sociedad política, dirigentes/dirigidos), configuraron el terreno de la teoría de la ideología. Propiamente, no existía más teoría de la ideología que aquello que ella no era.

Tercer punto: la teoría de la ideología fue muy productiva para el marxismo ligado íntimamente a la historia de la socialdemocracia como fuerza alternativa electoral al interior de la democracia liberal. Por reducción a ella el marxismo ha hallado un camino para no pensar su propia historia teórica y práctica. Mejor aún, mediante los temas asociados con la noción de ideología a pensado su historia como la lucha entre materialismo e idealismo, o entre racionalidad e irracionalismo, entre conciencia o inconciencia; es decir, ha hecho una historia ahistórica de sí mismo.

Cuarto punto: hacer la historia del marxismo -una necesidad inevitable- implica no sólo el análisis de la lógica interna de los conceptos, sino la emergencia de los mismos articulada a procedimientos peculiares de organización del trabajo teórico en instituciones, ya sean éstas escuelas de cuadros, publicación de manuales, análisis políticos de coyuntura, etc.

Esta organización del trabajo teórico ha sido determinante para la teoría: atravesada por la lucha de consolidación hegemónica en el movimiento obrero y en la socialdemocracia, la teoría marxista se ha conformado y continúa haciéndolo como filosofía de partido y como filosofía escolar (en la medida que el marxismo gana posiciones dentro del Estado). Esta conformación

es del orden de las experiencias jurídicas de la política, de la historia y del conocimiento, elevadas sobre una experiencia jurídica del sujeto. (experiencia: relación entre dominios de saber, prácticas de poder y formas de subjetividad).

Quinto punto: a todo esto, ¿tiene algún sentido reivindicar la noción de ideología y la teoría que la sistematiza?

Se plantea una alternativa: por una parte el abandono total de la teoría de la ideología en tanto ella conlleva una permanencia de los temas del racionalismo.

Por otro lado, la posibilidad de rectificar la teoría; esto es, constituir una nueva problemática que sólo deba a la anterior su nombre y que pueda plantearse como un ejercicio filosófico e histórico de análisis de las experiencias discursivas y de las experiencias que articuladas a las anteriores están registradas en el orden económico, político, técnico, etc. Tal vez podríamos decir que sería un análisis sobre las prácticas (discursivas y no discursivas) de conservación y de formación de la población.

BIBLIOGRAFIA:

- ALTHUSSER, L., Lenin y la filosofía, México, Era, 1970, 81p.
Para una crítica de la práctica teórica, (Respuesta a John Lewis), Madrid, Siglo XXI, junio 1974, 103 p.
Elementos de autocrítica, Barcelona, Laia, 1975, 85 p.
Crítica de la ideología y el Estado, Buenos Aires, Cuervo, 1976, 60 p.
Crítica filosófica de Hegel a partir de Marx y Lenin, Buenos Aires, Cuervo, 1977, 53 p.
"El marxismo desbloqueado", en Revista Alternativa, N° 228/1979, Bogotá, pp. 24-28.
La revolución teórica de Marx, México, Siglo XXI, 1979 (18ava ed), 206 p.
Lo que no puede durar en el Partido Comunista, Madrid, Siglo XXI, 1980 (2da ed.), 114 p.
"Por fin la crisis del marxismo", en Poder y oposición en las sociedades posrevolucionarias, Barcelona, Laia, mayo 1980, pp. 219-233.
"El marxismo como teoría finita", en Discutir el Estado, México, Folios, 1982, pp. 11-22.
- " y BADIOU, A., Materialismo histórico y materialismo dialéctico, México, Siglo XXI, 1981 (9na ed.), 101 p.
- " y MACHERAY, P., BALIBAR, E., Filosofía y lucha de clases, Madrid, Akal, 1980, 137 p.
- BALIBAR, E., Cinco ensayos de materialismo histórico, Barcelona, Laia, mayo 1976, 306 p.
"Marxismo e irracionalismo", en El Viejo Topo, N° 21, junio 1978, Barcelona, pp. 4-11.
"Les ideologies pseudo-marxistes de l'alienation", en Clarte, N° 59, Febrero 1965.
Marx y su crítica de la política, México, Nuestro Tiempo, 1980, 169 p.

- "Reflexiones sobre la filosofía proletaria", en Los Universitarios, N° 29, 30, 31, septiembre, octubre, noviembre de 1985, México, UNAM.
- "Las tribulaciones de la crítica", en El Buscón, N° 4, mayo-junio 1983, México.
- BALIBAR, R., y LAPORTE, D., Burguesía y lengua nacional, Barcelona, Avance, 1976, 201 p.
- BETTELHEIM, CH., China desnuda de la muerte de Mao-tsé-tung, México, Siglo XXI, 1979, 153 p.
- Revolución cultural y organización industrial en China, México, Siglo XXI, 1981 (6a ed.), 153 p.
- COLLETTI, L., La superación de la ideología, Madrid, Cátedra, 1982, 175 p.
- DETIENNE, M., Los maestros de Verdad en la Grecia arcaica, Madrid, Taurus, 1981, 147 p.
- DONZELOT, J., La policía de las familias, Valencia, Pretextos, 1979, 241 p.
- ECO, U., "La guerrilla de la falsificación", en Quimera, N° 44, 1985, Barcelona.
- FORMAN, P., Cultura en Weimar, causalidad y teoría cuántica, 1918-1927, Madrid, Alianza, 1984, 180 p.
- FOUCAULT, M., "Respuesta al Círculo de Epistemología", en Análisis de Michel Foucault, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, pp. 221-271.
- El orden del discurso, Barcelona, Tusquets, 1973, 64 p.
- Historia de la sexualidad, México, Siglo XXI, 1978 (3a ed.), 194 p.
- Un diálogo sobre el poder, Madrid, Alianza, 1981, 164 p.
- La verdad y las formas jurídicas, Barcelona, Gedisa, 1981 (2da ed.), 174 p.
- Les mots et les choses, París, Gallimard, 1966, 400 p.
- L'usage des plaisirs, París, Gallimard, 1984, 285 p.
- Le souci de soi, París, Gallimard, 1984, 284 p.
- GARGANI, A., (comp.) Crisis de la razón, México, Siglo XXI, 1983, 326 p.
- GERNET, L., Antropología de la Grecia antigua, Madrid, Taurus, 1980, 398 p.
- GRAMSCI, A., Cuadernos de la cárcel, Tomos I y II, 1981, III, 1984, México, Era.

- HOBSBAWN, E. J., (Comp.) Historia del marxismo, Tomos 1, 2, 3, 7, 8, Barcelona, Bruguera, 1979, 1980, 1980, 1983, 1983 resp. Marxismo e historia social, México, UAP, 1983, 160 p.
- HORKHEIMER, M., Historia, metafísica y escepticismo, Madrid, Alianza, 1982.
- KORSCH, K., La concepción materialista de la historia y otros ensayos, Barcelona, Ariel, 1980.
- LAPORTE, D., La historia de la mierda, Valencia, Pretextos, 1980.
- LENIN, V. I., Materialismo y Empireocriticismo, Moscú, Progreso, 422 p.
- LUKACS, G., Historia y conciencia de clase, México, Grijalbo, 1969, 354 p.
El asalto a la razón, Barcelona, Grijalbo, 1978.
- MACPHERSON, C. B., La teoría política del individualismo posesivo, Barcelona, Confrontación, 1979.
La democracia liberal y su época, Madrid, Alianza, 1982.
- MARI, E. E., Neopositivismo e ideología, Buenos Aires, EUDEBA, 1974.
- MARX, K., "Manuscritos de París", "Anuarios Francoalemanes". OME-5, Barcelona, Grijalbo, 1978, 466 p.
El Capital, Tomos I, II, III, México, FCE, 1978 (13a ed.); Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, Tomos I y II, México, Siglo XXI, 1980.
- " y ENGELS, F., La ideología alemana, Buenos Aires, Ed. Pueblos Unidos, 1973.
- MESZAROS, I., (Comp.) Aspectos de la historia y la conciencia de clase, México, UNAM, 1973.
- PASHUKANIS, E. B., La teoría general del derecho y del marxismo, México, Grijalbo, 1976.
- PECHEUX, M., "Formación social, lengua y discurso", en Hacia el análisis automático del discurso, Madrid, Gredos, 1978, pp. 230-254.

- Marxismo y Lingüística: aparatos ideológicos, formaciones ideológicas y formaciones discursivas, México, Archivo de Filosofía N°1 (mimeo)
- Les verites de la Palice, Paris, Maspero, 1975, 279 p.
- PECHEUX y GADET, F., La lengua de nunca acabar, México, FCE, 1984, 246 p.
- POULANTZAS, N., Sobre el estado capitalista, Barcelona, Laia, 1977 146 p.
- Estado, poder y socialismo, México, Siglo XXI, 1979, 326 p.
- Poder político y clases sociales en el estado capitalista, México, Siglo XXI, 1982, 471 p.
- SILVA, L. Teoría y práctica de la ideología, México, Nuestro Tiempo, 1954.
- "Prefacio anti-ideológico", en La ideología en los textos, México, Marcha, 1982, pp. 9-21.
- SINELNIKOFF, C., La obra de Wilhem Reich, México, Siglo XXI, 1971.
- SPINOZA, B., Etica demostrada según el orden geométrico, México, FCE, 1958.
- Tratado teológico político, México, Juan Pablos, 1975.
- THERBORN, G., Ciencia, clase y sociedad, Madrid, Siglo XXI, 1980.
- ¿Cómo domina la clase dominante?, México, Siglo XXI, 1982.