

MARIFLOR AGUILAR RIVERO

TEORÍA DE LA IDEOLOGÍA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

México 1984

Primera edición: 1984

DR © 1984, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria. 04510 México, D. F.

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Impreso y hecho en México

ISBN 968-837-300-1

I. INTRODUCCIÓN

Cuando en 1973 tuvimos la oportunidad de leer una edición colombiana del ensayo "Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado"¹ (*Ensayo*) no eran tantos los problemas teóricos relacionados con la ideología. Entonces no comprendíamos en forma cabal el significado teórico y político de este texto para la coyuntura política francesa y mucho menos para regiones fuera de Francia. Hoy lo sospechamos. La intervención de Althusser tenía que ver directamente con una desesperación política. El movimiento político francés de mayo y junio del 68 repercutió considerablemente en la teoría política marxista, en particular en el desarrollo del pensamiento althusseriano. Las viejas preocupaciones teóricas de Althusser acerca de la cientificidad del marxismo quedaron relativamente desplazadas. La reaparición de masas revolucionarias enfrentadas al Estado planteó nuevas formas de articulación de la teoría marxista con la práctica de la clase obrera. La materialidad de los hechos mostraba que el éxito de movimientos políticos del tipo de 68 no dependía solamente de la recuperación del núcleo científico de la teoría marxista, sino también de la comprensión del funcionamiento de la maquinaria estatal que logra "resistir" (Gramsci) las crisis económicas y el cuestionamiento de movimientos políticos de masas. De ahí que aquel texto de Althusser sorprendiera en general por el cambio de tono que representaba respecto de textos suyos anteriores. En él, también, Althusser mostraba su sorpresa ante la eficacia del mecanismo del funcionamiento ideológico que logra ligar a los hombres con sus prácticas de manera consciente y voluntaria hasta el punto de que ellos mismos "marchen solos" en la realización de sus actividades y, por ello, en la reproducción de las relaciones sociales de producción. Esta realidad pasmosa, Althusser la liga con la especificidad de la ideología, a la cual considera imaginaria (en el sentido psicoanalítico) y, por tanto incidiendo directamente en la parte del inconsciente individual que tiene que ver con las identificaciones con el exterior. Para Althusser, la ideología es un conjunto de normas-ímagenes en las cuales los individuos se reconocen y se comportan

¹ Ediciones Oveja Negra.

de manera que corresponda con esas imágenes. Esta concepción de la ideología se extiende a todas las sociedades —de clase o no— y a todos los individuos (sujetos ideológicos). Esta concepción de la ideología combate las teorías según las cuales la ideología es una concepción falsa de la realidad o sólo un conjunto de creencias o ideas; no excluye sin embargo la posibilidad de pensar las ideologías de clase, lo que hace es sugerir un tipo de análisis diferente, que parta no de las ideas de los individuos, de los discursos que expresan o de lo que dicen que corresponde a su conciencia, sino de sus prácticas reales. La lucha ideológica se postula, así, no como un combate entre ideas u opiniones sino como un combate en el que se trata de modificar las fuentes generadoras de imágenes normativas de las prácticas diversas. La tesis acerca de la ideología según la cual ésta son prácticas organizadas en torno de imágenes normativas, polemizaba con las concepciones clásicas de la ideología, en especial con la sostenida en *La ideología alemana*, según la cual la ideología era la conciencia falsa de los hombres generada por la división social del trabajo, necesaria en las sociedades de clase. Con esta tesis se eliminaba la posibilidad de pensar la ideología como una instancia necesaria de la conformación de toda estructura social y como el lugar en el que los grupos sociales dominados se representan sus condiciones reales de existencia. De ahí que consideremos importante la crítica que lleva a cabo Althusser a los planteamientos acerca de la ideología en *La ideología alemana*. De ahí, también, que en la segunda parte de este trabajo analicemos con detenimiento este texto para encontrar los fundamentos de la crítica althusseriana.

Pero para aceptar la propuesta de Althusser de conceptualizar a la ideología como conjunto de prácticas, no basta con revisar el texto de Marx. Althusser propone dicha tesis después de un largo e importante trabajo teórico en el cual se había referido a la ideología de muchas otras maneras. Había, pues, que saldar cuentas con el propio Althusser para que la nueva propuesta quedara libre de la “culpa” de un pasado teorístico. Una vez llevado a cabo este trabajo de contextualización teórica (que realizamos en la cuarta parte de este trabajo), pasamos entonces a desarrollar algunas implicaciones que sugieren las tesis que Althusser anuncia en el *Ensayo* que nos interesa. Nuestra lectura del *Ensayo* no es ingenua. En él se pueden encontrar tesis acerca de la teoría del Estado, de la teoría de la estructura social, del partido, etcétera. Lo que nosotros buscamos en él son, sobre todo, las tesis que sugieren una manera de desarrollar una teoría materialista de la subjetividad o, en otras palabras, una teoría materialista del sujeto ideológico. Por este motivo, y siguiendo las indicaciones del propio Althusser, recurrimos en un momento dado a la exposición de algunos aspectos de la teoría psicoanalítica laca-

niana, sin perder de vista el carácter conflictual de la articulación de ambas teorías —la marxista y la psicoanalítica.

Quiero expresar públicamente mi gratitud a mis amigos: Estela Maldonado, Cesáreo Morales, Luis Salazar y Eugenio Palomo, quienes tuvieron la paciencia de leer total o parcialmente este trabajo, y cuyas sugerencias, correcciones y críticas me fueron de gran utilidad. Pero, sobre todo, reconozco el estímulo amistoso que me ofrecieron para seguir adelante en cada una de las etapas de elaboración del trabajo, el cual me fue indispensable para continuar hasta el final.



II. CONCEPTO DE IDEOLOGÍA EN LA IDEOLOGÍA ALEMANA

Se suele reconocer que el problema de las ideologías encuentra su origen en el marxismo, dado que es ahí donde por primera vez se teoriza este concepto, es decir, se define en relación con otros conceptos que explican un mismo proceso real. Concretamente, "el concepto de ideología aparece en el marxismo como parte de una vasta constelación de conceptos y sólo puede adquirir inteligibilidad y significado dentro de esa constelación teórica".² Pero si puede decirse esto del problema de la ideología y el marxismo, puede decirse también que el lugar preciso de origen de esta problemática es *La ideología alemana*. Es en este texto donde Marx y Engels pretenden explicar la aparición y la vigencia de la ideología remitiendo su concepto a otros conceptos de la teoría de la sociedad capitalista.

Estas afirmaciones nos introducen de lleno en uno de los grandes problemas acerca del concepto marxista de ideología, a saber: el de si hay o no una teoría de la ideología en la obra de Marx y, en particular, en *La ideología alemana* (LIA). Arriba afirmamos que sí la hay y esgrimimos esta afirmación como argumento para sostener la tesis de que la problemática a la que alude el concepto de ideología encuentra su origen en Marx. Pero tal afirmación no suele aceptarse con tanta facilidad. Las refutaciones o precisiones que se le hacen son de diversos tipos:

a) Hay quienes rechazan la tesis de que Marx propuso una teoría de las ideologías, argumentando que no hay una rigurosa definición y empleo de los términos que se usan para caracterizarla.³

b) Otros, como L. Althusser, sostienen que sí hay una teoría de la ideología en LIA, pero que ésta no es marxista. Los argumentos

² Gilberto Giménez, *Apuntes para una sociología de la ideología*, México, Universidad Iberoamericana, 1978 (Licenciatura abierta en sociología, 2), p. 6.

³ Es el caso de Eugenio Trias quien en *Teoría de las ideologías*, Península, Barcelona, 1970, cap. iv, afirma que "una teoría científica no puede acoger en su seno términos de 'uso corriente' y de naturaleza ambigua". Arne Naess sustenta el mismo tipo de argumentación y detecta 50 apariciones de la palabra ideología con 30 significados diferentes; este dato le sirve para negar la presencia de una teoría de la ideología en LIA. Cfr. E. E. Mari, *Neopositivismo e ideología*, Buenos Aires, Eudeba 1974, p. 97-101.

que da para sostener esto señalan que esta teoría es positivista-historicista pues le resta a la ideología toda realidad, ya que es concebida como “nada en tanto que puro sueño” (AIE, 110).⁴ Althusser deriva esta conclusión de la afirmación de Marx en *LIA*, según la cual la ideología no tiene historia: “la moral, la religión, la metafísica y todo el resto de la ideología, juntamente con las formas de conciencia correspondientes no tienen existencia autónoma; no tienen historia ni desarrollo propio” (*LIA*, 26).⁵ Volvemos sobre esto.

c) Se afirma, también, que sí hay elementos en *LIA* para la explicación del funcionamiento de la ideología,⁶ o bien, se reconoce que no obstante haber tales elementos no existe una teoría de la ideología en este texto.⁷

⁴ Así indicaremos la página de la referencia al texto de Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, en *Posiciones*, México, Grijalbo, 1977, de p. 75 a p. 137.

⁵ Así indicaremos la página de la referencia a *La ideología alemana*. Ediciones Pueblos Unidos, México, 1974.

⁶ Tal ocurre con Corina de Yturbe quien critica la tesis de Althusser, según la cual la ideología en Marx y Engels no es más que puro sueño o nada. De Yturbe responde a esto afirmando que si bien es correcto calificar de positivista-historicista la tesis de que la ideología no tiene historia, no puede desprenderse de ahí que la ideología, según la concibe Marx en *LIA*, sea puro sueño o sea nada. El argumento que De Yturbe esgrime para rechazar la afirmación de Althusser es que “si bien Marx caracteriza a la ideología como una pura ilusión, al indicar que ésta cumple una función social determinada, permite una comprensión del proceso ideológico y de sus leyes objetivas” (en *Ideología y explicación histórica, et al., Ideología y ciencias sociales*, México, UNAM, 1979, p. 163). Acerca de si hay o no una teoría de la ideología en *LIA*, De Yturbe afirma que precisamente porque se le atribuye a la ideología una función social, a saber, la de ejercer la dominación de clase, y porque se la concibe también como un producto social, puede considerarse que en *LIA* hay ya “algunos elementos fundamentales para la explicación del funcionamiento de la ideología” (*ibid.*).

⁷ Como lo hace Luis Villoro, quien señala que en *LIA* el concepto de ideología “reúne dos connotaciones...: 1) estilo de pensar ‘invertido’; 2) que sirve al dominio de una clase” (en *El concepto de ideología en Marx y Engels, et al., Ideología y ciencias sociales*, ed. cit., p. 24). A la primera connotación la denomina el concepto noseológico de la ideología, es decir, que tiene que ver con su verdad o su falsedad; a la segunda connotación la denomina el concepto sociológico de ideología. Señala Villoro que estas dos características de la ideología no están interconectadas entre sí; se trata de realidades que pertenecen a dos órdenes de hechos: al orden de las ideas (falsas), por un lado, y al orden de las relaciones sociales, por otro. La explicación de la interconexión entre estos dos órdenes de hechos, dice Villoro, no la da Marx en ninguna parte. En *LIA*, reconoce Villoro, se establece que: a) “la ideología efectúa una falsa generalización de conceptos que corresponden a condiciones sociales particulares y expresan intereses de una clase, y b) que esa falsa generalización sirve al dominio de una clase”. Pero esto no es suficiente: “estas ideas constituyen los principios generales que deben guiar una explicación de la ideología; pero no bastan ellos solos para dar una explicación completa

En nuestro intento por dilucidar lo que pasa en *LIA* en relación con la teoría de la ideología, consideraremos dos cuestiones fundamentales: en primer lugar, el carácter esencialmente polémico del texto; en segundo lugar, el hecho de que “la ideología se presenta invariablemente como un elemento de la teoría de los modos de producción, es decir, de la concepción marxista de la estructura social, y sólo recibe tratamiento dentro de este marco”.⁸ Ambas cuestiones están ligadas: si en la teoría de los modos de producción —que se inicia en *LIA*—⁹ la ideología tiene tal o cual estatuto teórico, se debe al carácter polémico del texto.

En efecto, el concepto marxista de estructura social “ha sido construido contra el idealismo de Hegel (y epígonos), por una parte, y contra el materialismo metafísico de Feuerbach, por otra”.¹⁰ Este concepto alternativo al idealista comprende las siguientes caracterizaciones:

a) La sociedad es la unidad de diversos elementos interrelacionados jerárquicamente (*LIA*, 25).

b) Estos elementos son la producción, el intercambio (sociedad civil), el Estado, las producciones teóricas y todas las formas de conciencia.

c) *La producción* es “la producción material de la vida inmediata” (*LIA*, 40); es el proceso de producción y reproducción de la existencia física de los individuos (*LIA*, 19 y 40).

En *LIA* se pone el acento en la determinación material de las ideas debido a las necesidades filosóficas coyunturales a las que el texto responde. Marx critica a Brauer y a Stirner por sostener una concepción de la historia según la cual ésta tiene como motor el desarrollo de las ideas; les critica también la idea de que la transformación de las relaciones sociales se realiza transformando la conciencia de los hombres:

en cada caso. Para ello habría que determinar con precisión, en cada circunstancia estudiada, por lo menos tres puntos: a) los pasos intermedios y el alcance del ‘condicionamiento’ de las creencias por las relaciones sociales materiales; b) las maneras precisas en que la comunicación de esas creencias tiene por resultado un dominio de clase; c) el papel que juega en ese proceso la falsa universalización de las creencias... Mientras no se aclaren / esos puntos / no podemos considerar que exista una teoría de la ideología” (*ibid.*).

⁸ Gilberto Giménez, *op. cit.*, p. 8.

⁹ Esta afirmación es demostrada en el cuidadoso estudio de Corina de Yturbe, en su tesis para obtener el grado de Maestra en Filosofía. Consúltese la bibliografía.

¹⁰ Gilberto Giménez, *op. cit.*, p. 11.

En vista de que, según su fantasía, las relaciones entre los hombres, todos sus actos y su modo de conducirse, sus trabas y sus barreras, son otros productos de su conciencia, los neohegelianos formulan consecuentemente ante ellos el postulado moral de que deben trocar su conciencia actual por la conciencia humana... (LIA, 18).¹¹

La tesis materialista fundamental de que "no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia" (LIA, 26), la opone Marx precisamente a la filosofía especulativa de los jóvenes hegelianos.

Esta inversión de la perspectiva idealista explica por qué Marx confiere el papel determinante *en primera instancia*¹² a la infraestructura en su "modelo" de estructura social.

También se pronuncia Marx en contra del materialismo metafísico de Feuerbach. En textos anteriores a LIA, Marx reconoció el paso adelante dado por Feuerbach respecto de Hegel. Considera que no es la *crítica crítica* de los neohegelianos la que superó la filosofía hegeliana sino Feuerbach quien, al remplazar la idea absoluta por el hombre concreto, considerado en sus relaciones con la naturaleza y con los demás hombres, destruyó la dialéctica de los conceptos, propia de la filosofía especulativa. Dice Marx:

Es Feuerbach que consume y critica a Hegel desde el punto de vista hegeliano, al disolver el metafísico espíritu *absoluto* en el 'hombre real sobre la base de la naturaleza', el primero que consume la *crítica de la religión*, trazando al mismo tiempo los grandes y magistrales rasgos fundamentales para la *crítica de la especulación hegeliana* y, por ende, *de toda metafísica*.¹³

En LIA también dedica Marx su reconocimiento a Feuerbach a pesar de que después lo cuestiona por encontrar en sus tesis los mismos presupuestos idealistas comunes a los de sus adversarios

¹¹ "Para estos filósofos de una parte está la masa como el elemento material de la historia, pasivo, carente de espíritu y ahistórico; de otra parte está el espíritu, la Crítica, el Sr. Bruno y Cía., como el elemento activo, del que parte toda la acción histórica. El acto de transformación de la sociedad se reduce a la actividad cerebral de la *crítica crítica*. La historia es, tanto en B. Bauer como en Hegel la toma de conciencia de la verdad absoluta", K. Marx, F. Engels, *La Sagrada Familia*, citado en Auguste Cornú, Marx, Engels, *del idealismo al materialismo histórico*, Buenos Aires, Platina-Stilograf, 1965, p. 660-1.

¹² George Labica, *Le statut marxiste de la philosophie*, Editions Complexe, Paris, 1976, p. 284.

¹³ K. Marx F. Engels, *La Sagrada Familia*, México, Grijalbo, 1967, p. 205.

neohegelianos. Crítica al humanismo feuerbachiano, es decir, la tesis materialista de Feuerbach en contra de la religión —sobre la cual el propio Marx levanta su tesis materialista no sólo contra las ideas religiosas sino contra todas las ideas ilusorias por el carácter especulativo de sus postulados, los que aparentemente son materialistas. Considera Marx que la tesis de Feuerbach, según la cual las ideas son producto del hombre y no a la inversa, no constituye finalmente una tesis de un materialista práctico sino la de un filósofo contemplativo. Feuerbach constata un hecho, dice Marx, levanta una denuncia y espera que la sola protesta cambiará el estado de cosas denunciado. Al igual que los neohegelianos, Feuerbach pretende sustituir “la conciencia ilusoria” con otro tipo de conciencia, la humana o crítica (LIA, 49). En consecuencia, lo que hace es redefinir y no rearticular; sus ataques al verbalismo son meramente discursivos.¹⁴ No se trata nada más de *invertir* los términos, no hay tal “hombre” en abstracto ni tal Naturaleza como la que Feuerbach sólo puede encontrar, dice Marx, en un atolón australiano de reciente formación (LIA, 48). Invertir los términos es aceptar que cada polo constituya una unidad indiferenciada —como era en Hegel. Ante los planteamientos especulativos de Feuerbach, Marx propone una rearticulación, el paso a una problemática nueva. No propone organizar las ideas o representaciones en función de las relaciones sociales, lo que sería simplemente invertir el problema manteniendo vivo como problema básico la cuestión de las ideas; lo que propone es abandonar el interés en la organización de las ideas y fijar la atención en las relaciones sociales materiales. Para Marx, pues, no se trata de superar las ilusiones que el hombre se forja sobre su situación, no se trata de cambiar la conciencia como lo proponía expresamente Bruno Bauer, sino se trata de abandonar el problema de la conciencia como tal problema central, de tal manera que se dirija el interés y, sobre todo, la actividad a “remover la situación que necesita de ilusiones”.¹⁵ No se trata, pues, de sustituir unas ilusiones por otras sino de olvidarse de las ilusiones y *actuar* para cambiar aquello que hace que algunos hombres estén en situaciones sociales desventajosas. En suma, de lo que se trata es de cambiar, de transformar y no de reinterpretar.¹⁶ La rearticulación propuesta por Marx ante el humanismo especulativo de Feuerbach comprende la reubicación de la categoría “hombre”, o mejor, un desplazamiento del problema. A los planteamientos humanistas de Feuerbach, Marx contrapone el individuo real y concreto y, por tanto, diferenciado. Es precisa-

¹⁴ Cfr. E. E. Marí, *op. cit.*, p. 103.

¹⁵ *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, citado en E. E. Marí, *op. cit.*, p. 106.

¹⁶ Según concluye la tesis 11 sobre Feuerbach.

mente la afirmación de que *las ideas dominantes son las de la clase dominante* el resultado al que se llega después de desarrollar la crítica a Feuerbach. O sea, a lo que se llega es a distinguir entre un tipo de ideas y otro, ante la eficacia social de unas (la de dominación) y la no eficacia de las otras y, finalmente, entre un grupo social —dominante— y otro —dominado.

Las ideas expuestas en contra de los hegelianos plantean ya una concepción de la estructura social que se presenta en forma simple, ya que se trata de tesis filosóficas que, para enfrentarse a otras tesis filosóficas (idealistas,) recurren al mecanismo simple de la inversión. De acuerdo con estas escasas afirmaciones, la sociedad está integrada al menos por dos elementos: las relaciones sociales materiales (o base material o infraestructura) y las ideas o representaciones del proceso de vida real (o supraestructura). A partir de este esquema básico el concepto de ideología se encuentra pobremente teorizado. En *LIA* la ideología se presenta como un conjunto de ecos y reflejos de la vida real, por lo cual su concepto está relacionado únicamente con los conceptos de “base material” y de supraestructura, ubicándolos en el terreno de ésta. La relación entre ambos elementos es la de determinación absoluta de la base material sobre la supraestructura.

Al lado de la polémica filosófica entre las posiciones materialistas de Marx y las idealistas neohgelianas, en *LIA* se desarrolla la teoría de la sociedad o de la estructura social, complicando los conceptos iniciales de “base material” y de “superestructura” y produciendo un conjunto de nuevos conceptos que permiten clarificar la composición esencial de la estructura social y su cadena de determinaciones y, por tanto, también el lugar más preciso de la ideología. Con el desarrollo de esta parte queremos mostrar que en *LIA* todo lo que es considerado como supraestructural se identifica con “quimeras idealistas” (*LIA*, 40), es decir, está confinado al lugar de lo evanescente o inexistente. En otras palabras: lo que queremos mostrar es que todos los elementos que conforman la sociedad tienden a desaparecer, salvándose solamente de la extinción la práctica productiva de los hombres. Esto ocurre así porque la caracterización de la ideología como “reflejos invertidos” (*LIA*, 26) o cosas parecidas, se extiende a todo lo supraestructural: a la moral, las leyes, la religión, etcétera (*ibid.*), a la política (*LIA*, 42 y 35) y al Estado (*LIA*, 35 y 38). Este planteamiento se levanta sobre la *oposición entre ideología y práctica*, que analizaremos con más detalle.

El concepto marxista más elaborado de la estructura social comprende las siguientes caracterizaciones:

a) La sociedad es la unidad de diversos elementos interrelacionados jerárquicamente (LIA, 25).

b) Estos elementos son la producción material, el intercambio (sociedad civil), el Estado, las producciones teóricas y todas las formas de conciencia.

c) La *producción* es “la producción material de la vida inmediata” (LIA, 40); es el proceso de producción y reproducción de la existencia física de los individuos (LIA, 19 y 40).

d) Las *relaciones de intercambio* o sociedad civil son aquellas relaciones que, engendradas por la producción y correspondientes a ella “abarca(n) toda la vida comercial e industrial de una fase . . . , tiene como premisa y como fundamento la familia simple y la familia compuesta . . . , es el verdadero hogar y escenario de toda la historia” (LIA, 38).

e) La *producción y la sociedad civil* constituyen la *base material* que es el fundamento de toda la historia. Ambos “momentos” corresponden a lo que se denomina “infraestructura económica” de la sociedad o *modo de producción* (según el significado de este concepto que excluye todo aquello que no tiene que ver con la producción de bienes materiales).

f) El nivel del Estado pertenece a la instancia *práctica-idealista*,¹⁷ pues es considerado parte de la supraestructura:

La sociedad civil en cuanto tal sólo se desarrolla con la burguesía; sin embargo, la organización social que se desarrolla directamente basándose en la producción y el intercambio, y que forma en todas las épocas la base del Estado y de toda otra supraestructura idealista, se ha designado siempre, invariablemente, con el mismo nombre (LIA, 38).

El Estado, igual que la sociedad civil “brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos” (LIA, 25); es “comunidad ilusoria” en la que aparentemente se expresan los intereses comunes aunque, en realidad, expresa los intereses de la clase social dominante (LIA, 35).

g) La *política* o las luchas que se libran dentro del Estado son concebidas como meras formas ilusorias de las luchas reales entre

¹⁷ G. Labica, *op. cit.*, p. 284.

las diversas clases (*LIA*, 35); la política es la forma ilusoria de la "producción real de la vida" (*LIA*, 41).

h) Las *producciones teóricas* y *las formas de conciencia* constituyen parte del campo ideológico:

También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad (*LIA*, 26).

i) El Estado, la política, las producciones teóricas y las formas de conciencia conforman la *supraestructura* que se caracteriza por no tener "su propia sustantividad" y ser meros ecos y reflejos del proceso de vida.¹⁸

En términos generales, éstos son los diversos elementos que conforman la estructura social según su formulación en *LIA*. En este marco conceptual más amplio la ideología, en tanto que ideas ilusorias, sigue ocupando su lugar en la supraestructura, pero ahora podemos observarla relacionada directa o indirectamente con el Estado y con otros elementos del todo social. Analizaremos ahora en detalle el concepto de ideología, tal como se presenta en *LIA*, para comprender mejor el modo como se inserta en la estructura social.

a) IDEOLOGÍA COMO CONCIENCIA FALSA

El idealismo alemán considera que el mundo está regido por ideas, que las ideas y conceptos son principios determinantes de la sociedad (*LIA*, 675). A esta consideración la llama Marx ideología, o sea, se trata de una *concepción tergiversada de la historia y de la sociedad*

¹⁸ Además de las características específicas de cada uno de estos elementos de la estructura social y de la relación de determinación absoluta que hay de la base sobre la supraestructura, Marx se refiere a otra forma de relación entre ambas instancias; se trata de una relación de "interacción recíproca": "Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases, como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando con base en ella todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etcétera, así como estudiando a

o una abstracción total de ellas (LIA, 676). Esta ideología, a pesar de ser una concepción tergiversada de la historia, forma parte de ésta.

b) LA IDEOLOGÍA EN RELACIÓN
CON LA CONCIENCIA Y LA DIVISIÓN DEL TRABAJO

El concepto de ideología está estrechamente vinculado a los conceptos de *conciencia* y de *división del trabajo*. La ideología es un producto de la conciencia y, como tal, no es autónoma ni tiene historia propia, como lo creían los neohegelinos sino que está ligada íntimamente con la actividad material de los individuos. Todos los productos de la conciencia —ideológicos o no— están basados en *representaciones* que los hombres se hacen de su relación con la naturaleza o de su relación entre ellos mismos. Los productos de la conciencia siempre adoptan la forma del lenguaje porque, por definición, la forma material de la conciencia es el *lenguaje*. El lenguaje es, dice Marx, la conciencia práctica. Tanto la conciencia como el lenguaje nacen de la necesidad del intercambio con los demás hombres. Son, por tanto, un *producto social*. La conciencia es, ante todo, conciencia del mundo inmediato que nos rodea (LIA, 31).

Las representaciones y productos de la conciencia pueden expresar la realidad o pueden no expresarla, pueden ser reales o ilusorias (o tergiversadas). Si en ocasiones las representaciones o los productos de la conciencia están tergiversados o puestos de cabeza (o sea, son ideológicos) esto se debe al modo limitado de la actividad material de los hombres y “a la consiguiente limitación de sus relaciones sociales” (LIA, 677). Las relaciones sociales limitadas o la actividad material limitada de las que habla Marx, son las relaciones sociales de la producción capitalista que implican una pronunciada *división del trabajo*, es decir, la compartimentación de las prácticas sociales de los individuos que limita su comprensión de la sociedad, impidiéndoles ver los diferentes factores que intervienen en la reproducción social. Las limitadas actividades de los individuos limitan su comprensión de la sociedad porque “cada cual considera su oficio como lo verdadero” (LIA, 669).

Marx hace de la división del trabajo la instancia última de explicación de la aparición de la *conciencia ideológica*. La explica de la siguiente manera: en un primer momento, la conciencia —no ideológica— se identifica con la naturaleza por la limitada relación que

partir de esas premisas su proceso de nacimiento, lo que, naturalmente permitirá exponer las cosas en su totalidad (y también, por ello mismo, *la acción recíproca entre estos diversos aspectos*)” (LIA, 40. El subrayado es nuestro). Lamentablemente en LIA no se especifica la naturaleza de la acción recíproca ni se desarrolla su concepto, lo que se volvió objeto de críticas y rectificaciones posteriores como la elaborada por el propio Engels, 44 años después, en la *Carta a Bloch* de 1890.

los hombres organizados en sociedad tienen con ella. Este comienzo es, dice Marx, tan animal como la vida misma: es la conciencia gregaria, es el principio de la conciencia de vivir en sociedad, momento en el que los hombres se agrupan para satisfacer sus necesidades más primarias. Esta conciencia gregaria se desarrolla con el aumento de la productividad, la multiplicación de las necesidades y el incremento de la población. De esta manera se produce un desarrollo de la división de trabajo y *es sólo entonces* cuando hay escisión entre la conciencia y la naturaleza, que es el momento en que se opera la división entre el trabajo material e intelectual. Es a partir de entonces, dice Marx, que la conciencia puede verdaderamente imaginar que está representando realmente algo sin representar nada real; es este el momento en el que se hace posible la especulación. Dice Marx: "la conciencia está entonces en condición de pasar a la formación de la teoría 'pura', de la teología, la filosofía, la moral, etcétera" (LIA, 32), es decir, *de la ideología o de las formas ideológicas de la conciencia*. Estas formas ideológicas no tienen nada que ver con la realidad; su contenido, o lo que afirman, entra en contradicción con las relaciones sociales existentes. Esto, dice Marx, se explica porque la división del trabajo hace posible que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, se asignen a diferentes individuos. Esta división del trabajo determina, pues, la existencia de las *clases sociales* "entre las cuales hay una que domina sobre todas las demás" (LIA, 35).

La división del trabajo, manual e intelectual, atraviesa también a la clase dominante; son los políticos y los juristas a quienes "la división del trabajo les encomienda la misión de practicar el culto a / los / conceptos, viendo en ellos, y no en las condiciones de la producción, el verdadero fundamento de todas las relaciones reales de la propiedad" (LIA, 431). Éstos son los pensadores

(los ideólogos conceptivos activos de dicha clase, que hacen del crear la ilusión de esta clase acerca de sí misma su rama de alimentación fundamental), mientras que los demás adoptan ante estas ideas e ilusiones una actitud más bien pasiva y receptiva, ya que son en realidad los miembros activos de esta clase y disponen de poco tiempo para formarse ilusiones e ideas acerca de sí mismos (LIA, 51).

Debido a los efectos de la división del trabajo puede Marx pensar al Estado y a la política como otras formas ilusorias de la conciencia. Ambos pertenecen al mundo de la falsedad, de la distorsión, de la irrealidad.

c) LA IDEOLOGÍA Y SU FUNCIÓN SOCIAL

Las ideas de la clase que domina sobre las demás son las ideas dominantes en la sociedad, porque así como posee los medios para la producción material, dispone también de los medios para la producción espiritual (LIA, 50-1). La posesión de estos medios hace que se le sometan las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Según esto, la posesión de los medios de producción espiritual está determinada por las relaciones materiales, por lo que puede concluirse que el dominio espiritual encuentra su fundamento en las relaciones materiales.

Toda clase que conquista el poder político “se ve obligada a presentar su propio interés como el *interés común* de todos los miembros de la sociedad” (LIA, 52). Las ideas de la clase dominante “tendrán una forma tanto más general y amplia, cuanto más forzada se vea la clase dominante a presentar su interés como el de todos los miembros de la sociedad” (LIA, 677), lo cual ocurre cuando se agudizan las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción: cuando se agudiza el antagonismo entre la clase dominante y la clase dominada, más se falsea la conciencia que originariamente correspondía a la primera etapa del dominio de la clase “hasta convertirse en frases deliberadamente idealizantes, en una ilusión consciente, en una deliberada hipocresía. Y cuanto más las desmiente la realidad y más se desvalorizan ante la conciencia misma, con mayor energía se las hace valer, más hipócrita, más moral y más sagrado se torna el lenguaje de esta sociedad normal” (LIA, 340-1).

Hasta aquí hemos expuesto lo que se refiere a la concepción dominante de la ideología en el texto que analizamos, a saber, aquella según la cual la ideología son ideas distorsionadas de la realidad que cumplen la función social de dominación mediante el ocultamiento de la división social en clases, en virtud de la generalidad de su lenguaje. Sin embargo, podemos encontrar en el mismo texto algunas referencias (escasas) no peyorativas al concepto que nos ocupa. Es el caso de cuando se piensa a la ideología como parte de la supraestructura social sin que esto conlleve un juicio de valor epistemológico o político: “La gran conmoción de la sociedad por obra de la competencia... ha venido... a destruir, entre los proletarios, todas las relaciones naturales, por ejemplo, las relaciones familiares y políticas con toda su supraestructura ideológica” (LIA, 441-2). Asimismo se piensan formas de conciencia (supraes-

tructurales) que no son ideológicas en el sentido de la “falsa conciencia”; tal es el caso de la *conciencia revolucionaria* o comunista que se plasma también en el lenguaje bajo la forma de propaganda, discusiones o novelas: “la incansable propaganda a que se entregan estos proletarios /los proletarios comunistas/, las discusiones que diariamente mantienen entre sí, demuestran suficientemente hasta qué punto no quieren seguir siendo ‘los mismos de antes’, ni quieren que lo sean los hombres” (*LIA*, 245). También se mencionan las novelas como forma de propaganda comunista: “los sistemas /filosóficos comunistas/ . . . , casi todos ellos surgieron en los comienzos del movimiento comunista y servían entonces a la propaganda como novelas populares, que se acomodaban perfectamente a la conciencia todavía incipiente de proletarios que comenzaban a ponerse en movimiento” (*LIA*, 553). Estas escasas referencias no eliminan el sentido general del concepto de ideología tal como se usa en *LIA*, no sólo porque son escasas sino porque se hallan aisladas del cuerpo conceptual básico de este texto.

Resumimos las notas características del concepto de ideología de *LIA*:

a) La conciencia, en determinadas circunstancias, produce ideas y representaciones falsas acerca de la sociedad o de la historia. A éstas se les llama *ideología*.

b) Todos los productos de la conciencia —reales o ilusorios (ideológicos)— no tienen historia propia sino que dependen de la producción material de la vida.

c) Las circunstancias que ocasionan la deformación ideológica son dos formas de la radical y creciente *división del trabajo*:

i) La división del trabajo que determina la aparición de las clases sociales —la clase dominante y la clase dominada.

ii) Esta fundamental división del trabajo hace posible una segunda división que es la que se presenta en el seno de la clase dominante entre los burgueses que trabajan y los ideólogos que, al igual que los filósofos, *sustantivizan* (o autonomizan) las relaciones de producción y le rinden culto a los conceptos (*LIA*, 430-1 y 534-5). Los ideólogos conforman al Estado y enfrentan la lucha política dedicándose a reproducir ilusiones acerca de la vida material de los hombres.

d) La sustantivización ideológica se lleva a cabo generalmente

expresando en conceptos generales y universales la realidad social o los intereses individuales (de clase o de grupo).

e) Asimismo, la generalización ideológica se lleva a cabo para ocultar dos realidades relacionadas entre sí:

- i) La determinación material de las ideas (es el efecto de la generalización practicada por los filósofos).
- ii) La dominación de una clase sobre otra (éste es el efecto de las generalizaciones de los juristas, ideólogos burgueses, funcionarios públicos, etcétera).

f) La conciencia no ideológica se materializa también en el lenguaje.

De acuerdo con estas anotaciones se puede observar que la teorización del concepto de ideología en *LIA* no es tan simple como se presenta en el debate estrictamente filosófico. Por el contrario, se trata de un concepto definido por otros conceptos de la teoría de la estructura social que también están definidos con más o menos precisión.¹⁹ Resta aún saber cuál es la naturaleza de esta teorización.

Althusser considera en el *Ensayo*²⁰ que una teoría marxista de las ideologías no puede ser positivista-historicista, es decir, no puede concebir la ideología como el error y sin autonomía relativa. Posteriormente, en *Elementos de autocrítica* (1974) señala que la formulación de la noción de ideología en *LIA* es equívoca y engañosa pues “desempeña, bajo una sola denominación, dos papeles diferentes, el de una categoría filosófica, por una parte (ilusión, error), y el de un concepto científico, por otra (formación de la supraestructura)”.²¹ En *LIA* en efecto, como vimos antes, la ideología es

¹⁹ Estamos ahora en condiciones de responder a lo planteado por E. Trías acerca de la no existencia de una teoría de la ideología en *LIA* a causa de la ambigüedad del término. En *Neopositivismo e ideología*, E. E. Marí comenta a Trías y reconoce la necesidad de toda ciencia o pensamiento filosófico de esclarecer las confusiones verbales. Pero del reconocimiento de esta necesidad, señala, no se sigue que todo concepto que carezca de una definición nítida es inservible o carente de sentido. Marí recuerda que las palabras del lenguaje ordinario, igual que las del lenguaje científico, no están desde siempre provistas de su significado definitivo sino que el significado con frecuencia les es otorgado por el contexto o por la problemática en el que aparecen a pesar de su ambigüedad en algún sentido. Marí reconoce, pues, que a pesar de la ambigüedad, el concepto de ideología de *LIA* tiene un “núcleo de significado seguro” empleado para identificar a los neohegelianos (p. 101). Este núcleo de significado es el de conciencia falsa y productos falsos de la conciencia y, como hemos visto, su teorización es suficiente.

²⁰ Recordamos que así nos referimos al artículo de Althusser: “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”.

²¹ Ed. Diez, Buenos Aires, 1975, p. 28-9.

ambas cosas, es lo falso sin historia propia y es parte de la supraestructura. Concebir a la ideología como parte de la supraestructura (y por ende, como parte constitutiva del todo social) es uno de los motivos por los que el planteamiento de Marx es materialista. Se puede decir que el materialismo de Marx "no significa el primado de una materia ajena al espíritu"²² sino, por el contrario, un "espíritu" determinado íntimamente por la existencia de la materia; y más aún: la ideología, para Marx, es la otra cara de la producción material capitalista sin la cual ésta no sería posible. Pero al mismo tiempo, *la oposición constante de la ideología o lo ideológico con la práctica productiva* resta a aquélla la materialidad de ésta.

Para saber con precisión qué es lo que Althusser entiende por una teoría marxista de las ideologías es preciso saber qué es lo que él propone como alternativa. Después de indicar que la teoría de la ideología de LIA no es marxista, desarrolla en el *Ensayo* una tesis fundamental que se refiere precisamente a la *materialidad* de la ideología, según la cual ésta es un sistema de representaciones que existen en un determinado aparato ideológico que prescribe las prácticas materiales de los sujetos que actúan con plena conciencia según su creencia (AIE, 120). Dejando de lado, provisionalmente, lo que se refiere a la constitución del individuo en *sujeto* ideológico, podemos observar que la novedad del desarrollo de Althusser acerca de la ideología es que le confiere un carácter *material*, es decir, la concepción necesariamente como prácticas sociales. Este modo de concebir la ideología por Althusser se opondría al de LIA en tanto que en este texto las ideas son comprendidas independientemente de la práctica material de los hombres. Althusser vería, pues, una limitación importante en la concepción marxista de la *práctica* en lo planteado en LIA. No lo señala explícitamente, pero sus planteamientos acerca de la ideología como *prácticas diversas* sugieren la confrontación con el texto de Marx y Engels.

Esta oposición marxista entre ideología y práctica la señala Balibar. Se refiere a

la oposición planteada por Marx desde *La ideología alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach*, hasta las célebres fórmulas del prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* y sin duda más allá, entre la ideología como "forma de la conciencia", mundo de las ideas, representación (verdadera o falsa, pero siempre irreal), y la práctica como transformación 'real' (con la identificación tenden-

²² Kurt Lenk, *El concepto de ideología*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971, p. 29.

cial, progresivamente, de las categorías de práctica, de trabajo, de producción y de historia).²³

Esta oposición se expresa en LIA de diferentes maneras. La ideología, por una parte, "olvida su origen", se aleja de su propia base y expresa el mundo al revés. En este sentido, se opone a la práctica porque *no expresa* lo que ocurre realmente en ella. Hay otro sentido de la oposición centrado en la *capacidad transformadora* de la práctica en contra de la pasividad ideológica. La práctica productiva no sólo transforma la materia prima en un producto para el consumo, sino también es la que explica el movimiento histórico; son los diferentes modos de producir los que marcan los diferentes estadios del desarrollo histórico. Por eso Marx y Engels se oponen a una explicación de la historia a partir de las ideas, pues consideran que el verdadero "motor de la historia" es la producción y no lo supraestructural. La oposición ideología/práctica está aquí también claramente marcada: la práctica es generadora de historia, la ideología sola no transforma nada. Así pues, por un lado, la oposición ideología/práctica es una oposición de *expresión*, en tanto que la ideología no expresa la realidad de la práctica; por otro lado, es una oposición de transformación en tanto que la ideología no hace historia, mientras que la práctica sí. Esta doble oposición no sólo se aplica a las ideas y creencias falsas, sino en general a todo lo ideológico que es, como vimos, todo lo supraestructural. Todas las formas de conciencia comparten con la ideología la característica de ser meros ecos y reflejos sin historia propia, todos los elementos que conforman la supraestructura comparten con la ideología esta cualidad.

Las consecuencias que tiene establecer estas oposiciones son las siguientes:

a) Si la ideología es un elemento pasivo del todo social, se excluye de la lucha de clases un gran número de actividades sociales.

b) La oposición ideología/práctica se extiende también a la conciencia revolucionaria o conciencia comunista. Recordemos: así como la conciencia ideológica produce discursos políticos y discursos filosóficos, también la conciencia comunista produce novelas, propaganda y discusiones. Estas formas discursivas de la conciencia, cuya importancia es fundamental para la actividad revolucionaria, en la medida en que la conciencia en la sociedad dividida en clases es pensada como falsa conciencia o conciencia ideológica, no se tienen

²³ E. Balibar, "De Bachelard a Althusser: el concepto de corte epistemológico", *et al.*, *La filosofía y las revoluciones científicas*, Grijalbo, México, 1979, p. 37 (Teoría y Praxis, 47).

elementos teóricos suficientes para pensar su formación y tampoco la gestación del movimiento revolucionario.

En *LIA* se mencionan dos causas que generan la formación de la clase revolucionaria o de la conciencia comunista:

i) Una de ellas es la contradicción entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas, que depauperiza a la clase trabajadora y la orilla a rebelarse y a organizarse *como clase* para cambiar las relaciones sociales que la oprimen: al desarrollarse las fuerzas productivas se llega a una fase en la que las relaciones de producción sólo pueden ser fuente de males...; surge una clase condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas, que se ve expulsada de la sociedad y obligada a colocarse en la más resuelta contraposición a todas las demás clases; una clase que forma la mayoría de todos los miembros de la sociedad y de la que nace la conciencia de que es necesaria una revolución radical, la conciencia comunista... (*LIA*, 81).

Hoy sabemos que este planteamiento es insuficiente. Si bien la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción es condición necesaria para la formación de la conciencia revolucionaria, esta contradicción no es suficiente. Se requiere de la intervención de otros factores.

ii) En *LIA* también se toma en cuenta la intervención de la *ciencia* como factor generador de la conciencia revolucionaria. Recuérdese que en la época previa a la redacción de *LIA* Marx y Engels estaban interesados principalmente en la actividad revolucionaria: "Consideraban que la debilidad del movimiento obrero provenía principalmente de que le faltaba una sólida base teórica; por ello pensaban que la tarea más urgente era ampliar y profundizar sus concepciones teóricas para dar a los obreros conciencia de su papel revolucionario y guiarlos en su acción."²⁴ Por este motivo Engels declara en *La historia de la liga de los comunistas*: "Estábamos obligados a razonar científicamente nuestros puntos de vista, pero considerábamos igualmente importante para nosotros ganar al proletariado europeo, empezando por el alemán, para nuestra doctrina. Apenas llegamos a conclusiones claras para nosotros mismos, pusimos manos a la obra."²⁵ Los escritos que fueron resultado de estas considera-

²⁴ A. Comú, C. Marx, F. Engels: *del idealismo al materialismo histórico*. Platina Stilcograf, Buenos Aires, 1965, p. 650.

²⁵ Citado en Cornú, *loc. cit.* Asimismo, Marx y Engels consideraban que "mientras no se demuestre en algunos escritos cómo los principios derivan lógicamente e históricamente de las concepciones hasta ahora predominantes y del desarrollo de la historia continuará reinando la confusión" (citado en Cornú, *op. cit.* p. 651).

ciones una vez que Marx y Engels pusieron “manos a la obra” fueron precisamente los textos de Bruselas y, entre ellos, *La ideología alemana*. Por eso aquí se piensa a la ciencia como lo que destruye a la ideología: “Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real.” (*LIA*, 27.) Detrás de la oposición materialista de la historia y la concepción idealista se establece la oposición radical entre la ciencia y la ideología. Ambas son lo negativo una de otra. Una vez que se abre el camino de la ciencia, la ideología no es más que una falsa ciencia que se disipa como la bruma de la mañana tan pronto como apunta el sol.²⁶

La ciencia y la revolución son, pues, las únicas vías para combatir la ideología y generar la conciencia comunista; no es sólo la ciencia la que cambia la conciencia sino que es la ciencia y la necesaria revolución que implica. Si se concibe a la revolución como una *práctica transformadora* de las relaciones sociales, la oposición conciencia revolucionaria / práctica no estaría planteada; antes por el contrario, es clara la vinculación entre ambas: la formación de la conciencia revolucionaria, sea por la contradicción creciente entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas, sea por la intervención de la ciencia, es la condición de posibilidad del proceso revolucionario. En efecto, esto es así y así se plantea en *LIA*. Sin embargo, debemos recordar lo siguiente: *en este texto no hay una teoría correcta de la práctica*, la ideología dominante se piensa fundamentalmente como lo otro de la ciencia y no como “un poder organizado en un conjunto de instituciones”;²⁷ la ideología dominante se concibe como perteneciente al terreno de la conciencia y casi lo mismo con la conciencia revolucionaria; parece que ésta no tiene posibilidad de existir más que en momentos de crisis del sistema capitalista (agudización de la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción) y en situaciones revolucionarias. En tanto que la materialidad de la conciencia (de toda conciencia, ideológica o no) sólo se expresa en formas discursivas y nunca en formas prácticas institucionales u organizativas no pueden pensarse las formas de lucha que pueden combatir aspectos parciales de la ideología dominante a través del largo *proceso* que, por lo general se requiere para arribar a una situación revolucionaria. En *LIA* se piensa la historia como un *proceso*, es decir, como “un desarrollo considerado en el

²⁶ G. Labica, *op. cit.*, p. 294.

²⁷ Jacques Rancière, “Sobre la teoría de la ideología”, *et al.*, *Lectura de Althusser*, Galerna, Buenos Aires, 1970, p. 337.

conjunto de sus condiciones reales”,²⁸ pero las únicas condiciones reales que se toman en cuenta son las que tienen que ver con la práctica productiva, es decir, el proceso histórico sólo se piensa bajo la situación de la actividad productiva de bienes materiales y sin pensar en las relaciones políticas e ideológicas. Por ello, dijimos que también la conciencia revolucionaria se opone teóricamente, en forma parcial, a la práctica; está excluida de las prácticas sociales salvo de la práctica revolucionaria (en momentos revolucionarios) y de la práctica científica, que son las únicas capacitadas para transformar. La concepción de la lucha de clases es, pues, restringida; entre ciencia revolucionaria e ideología no hay prácticas mediadoras, es decir, no hay prácticas en las cuales y con las cuales se combata la ideología dominante con la ayuda de la teoría científica (salvo algunas prácticas discursivas); entre ciencia y revolución tampoco las hay. Así, parece que la ciencia produce la revolución y ésta elimina a la ideología en forma mecánica.

c) Ésta es la tercera consecuencia de la predominancia de la oposición ideología/práctica en LIA: si con la revolución desaparece la ideología, se tendrá que pensar en la desaparición de todo lo supraestructural en tanto que participa de las propiedades esenciales de la ideología. Según esto, los elementos teóricos que ofrece LIA para pensar en las sociedades posrevolucionarias son totalmente insuficientes.

d) Si la ideología es siempre una concepción falsa de la realidad, es decir, si tiene el valor epistemológico de lo falso, se explica la capacidad que tiene de ocultar la dominación de clase y, por tanto, de reproducirla. Según esto, parece que no debe haber motivo alguno para objetar la concepción de la ideología como falsa conciencia pues, en efecto, tanto el discurso burgués como la filosofía especulativa tienen la característica de ser una concepción falseada de la realidad. Pero al identificar, si no siempre sí tendencialmente, esta característica de la ideología, con todo lo que es supraestructural (la moral, el derecho, la política, el Estado, etcétera), es de presumirse que al lograr transformar la situación social que requiere la ideología ésta desaparecerá igual que todo lo supraestructural. Una vez desaparecida esta instancia, lo que queda es *la práctica productiva*. En este caso, la objeción a la oposición ideología/práctica se funda también en la reducción de las instancias de lo social.

²⁸ K. Marx, *El capital*, cap. 1 (nota que aparece únicamente en la edición francesa). Citado por L. Althusser en “Sobre la relación de Marx con Hegel”, *et al.*, *Hegel y el pesamamiento moderno*, Siglo XXI, México, 1973, p. 118.

Sin embargo, puede contrargumentarse que en *LIA* Marx sí atribuye a la ideología una cierta materialidad desde el momento en que le confiere la eficacia social de ejercer la dominación de clase.²⁹ Podemos responder a este argumento diciendo que *el reconocimiento que se hace en LIA de la eficacia social de las ideas permanece dentro de la antigua problemática de la Ilustración*, en particular de Maquiavelo y Hobbes. “Maquiavelo ya había examinado las funciones que las ideas religiosas de los ciudadanos desempeñan en el Estado con referencia al ejercicio del poder por parte del Príncipe.”³⁰ Hobbes, por su parte, “reflexionó sobre el significado de la religión para la vida política”.³¹ No nos parece que la eficacia social de las ideas sea lo que hace de los desarrollos de Marx algo novedoso o fundamental, ni que sea un aporte básico para la teoría marxista de la ideología. Desde cierta perspectiva, más bien lo que debería sorprendernos es que, concibiendo a las ideas como pertenecientes a un mundo ajeno a la práctica, Marx y Engels les atribuyan alguna eficacia social. La eficacia social que les atribuyen no es de la magnitud que le atribuían los neohegelianos quienes condicionaban la revolución social a la revolución de la conciencia, pero no deja de ser importante conferirle a las ideas dominantes el poder de someter a las ideas dominadas y, por tanto, de modo indirecto, a la misma clase dominada. Consideramos que atribuirle tal eficacia a las ideas hace que se pueda criticar a Marx y a Engels parafraseando su propia crítica a Feuerbach, de la siguiente manera: *en la medida en que son materialistas, son economicistas o positivistas, y en la medida en que confieren eficacia a las ideas, entonces son idealistas.*

Según hemos visto, tanto su idealismo como su economicismo tienen que ver con la oposición que establecen entre la ideología, las ideas o lo supraestructural, y la práctica. Esta oposición les impide pensar las ideas —sean verdaderas o falsas— como prácticas materiales.

Volvemos al planteamiento de Althusser. De acuerdo con su crítica a *LIA* y con lo que él propone acerca de la ideología y de la práctica, la idea que tiene de la teoría marxista de la ideología

²⁹ Al respecto, Corina de Yturbe señala que la tesis de Althusser (acerca de que la ideología en *LIA* es “nada”) no es justa, pues se le confiere a la ideología una función social, lo cual “permite una comprensión del proceso ideológico y de sus leyes objetivas” (*op. cit.*, p. 168).

³⁰ K. Lenk, *op. cit.*, p. 12.

³¹ *Ibid.*

es una según la cual esta teoría no puede identificarse, ni siquiera asemejarse, con una teoría de la conciencia enajenada (o falsa conciencia), pero tampoco con una teoría general de las ideas, aun cuando éstas no sean falsas. Consideramos que, según lo analizado en relación con la oposición ideología/práctica que está presente en *LIA*, es correcta la afirmación de Althusser según la cual la teoría de la ideología en dicho texto no es una teoría marxista y, sobre todo, no es una teoría suficientemente desarrollada capaz de dar cuenta de lo que en otra parte es considerado por el propio Marx como un elemento esencial (estructural) de la sociedad.³²

³² En este mismo sentido, consideramos que lo propuesto por L. Villoro en *op. cit.*, es correcto. La teoría de la ideología en *LIA* es insuficiente, pues no explica las razones por las cuales las ideas pueden tener importancia social. Sin embargo, es muy probable que si se permanece dentro de la problemática misma de la relación ideas-comportamientos, se podrán establecer cuantas mediaciones se quieran pero nunca se podrá salir de lo que causa la confusión, a saber, el planteamiento mismo del problema como dos tipos de realidades pensadas en sí mismas como independientes y que buscan el modo adecuado de relacionarse. La propuesta de Althusser elimina el problema de las ideas como un problema relevante en el análisis de la sociedad y lo subordina al problema de los aparatos ideológicos del Estado, que analizaremos en la cuarta parte de este trabajo.

III. UN COMENTARIO ACERCA DEL CONCEPTO LENINISTA DE IDEOLOGÍA

Como afirmamos antes, suele reconocerse que la problemática de la ideología encuentra su origen dentro del marxismo; mas no deja de hablarse, al mismo tiempo, de la teoría de la ideología como aquella que tanta falta hace a las ciencias sociales y al marxismo en particular. Por lo general se destaca la ambigüedad del uso del concepto de ideología no sólo en el interior de *La ideología alemana* sino también entre los diversos autores marxistas y aun entre los mismos clásicos. Esto nos enfrenta al hecho paradójico de que el lugar que dio origen a la problemática de la ideología es el mismo que ha dado origen a los obstáculos para su desarrollo teórico. Consideramos que para salvar al menos el obstáculo de la imprecisión de dicho término puede ser útil comprender las formas particulares de su transformación histórica.

Especialmente nos sorprende el carácter radicalmente contradictorio entre el uso que hace Marx del concepto de ideología en *La ideología alemana en 1846* y el uso leninista del mismo. Como vimos, en el primer caso, el de *La ideología alemana*, el concepto de ideología tiene un significado tendencial de “falsa conciencia”, sueño, irrealidad, del mundo de la ilusión generado por los intereses de dominación de la burguesía. En el segundo caso, por el contrario, se trata de un concepto ampliado en el sentido de que no designa únicamente la conciencia burguesa sino que designa también la conciencia proletaria o revolucionaria. Al ampliar así el concepto Lenin le cambia su significado previo contradiciendo la idea marxista de que la ideología equivale a una concepción tergiversada de la realidad. La ideología proletaria (o ideología revolucionaria) implica, en cambio, una concepción “recta” de la realidad en tanto concibe a la sociedad como dividida en clases sociales de las cuales una —la de la minoría— explota a la otra, e implica también la conciencia de la posibilidad de transformar esta realidad a partir del conocimiento objetivo del lugar que ambas clases ocupan en la estructura de las relaciones de producción y del movimiento político revolucionario.

Así pues, el concepto de ideología se amplía al doble: incluye no sólo las formas de representación de la burguesía sino también

las de la clase social que históricamente devino su antagonica, a saber, la clase obrera; pero con esto también surgen muchos de los problemas teóricos que se presentan para pensarlo con precisión. Ante este hecho nos preguntamos cómo fue posible que Lenin, dirigente político que condujo al triunfo a la primera revolución socialista según el espíritu revolucionario del marxismo, haya pasado por encima del significado que el mismo Marx dio años atrás al concepto que investigamos.

Para responder provisionalmente esta pregunta proponemos la siguiente hipótesis: Lenin utilizó el concepto de ideología para referirse a las formas revolucionarias de representación y organización porque *dentro del acervo conceptual de la teoría marxista no había ningún otro concepto que designara mejor el problema de la política, es decir, las formas del ejercicio del poder político no basadas directamente en la propiedad y posesión de los medios de producción material*. Intentaremos fundar nuestra hipótesis.

En *La ideología alemana* la dominación de clase se explica de dos maneras: por una parte está la *dominación material*, la propiedad y la posesión por una clase social de los medios de producción material; esta dominación se funda en que los desposeídos de los medios de la producción material no disponen de nada más que de su fuerza de trabajo para sobrevivir, por lo cual establecen un contrato laboral (de compra-venta) que por sí mismo encierra ya la subordinación de los que venden su fuerza de trabajo respecto de quienes la compran. Este contrato laboral marca la existencia de las principales clases sociales en el capitalismo. Por otra parte, está la *dominación espiritual*, es decir, la propiedad y la posesión de los medios para la producción espiritual. Esta forma de dominación produce el efecto de que las ideas de los desposeídos de estos medios de producción se sometan a las ideas de quienes los poseen.¹ Recuérdese que este texto se coloca dentro de la problemática dominante de la conciencia,² no sólo en tanto la ideología es equivalente a la conciencia falsa, sino también por cuanto el Estado burgués es pensado como

¹ K. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1974, p. 50.

² Por "problemática de la conciencia" entendemos una concepción de la sociedad según la cual todo lo que queda fuera de la actividad productiva de bienes materiales es considerado como perteneciente al reino deformado y deformante de las conciencias. De otro modo: esta problemática encierra una concepción de lo político y de la política según la cual las prácticas específicas de dicha instancia social tienen que ver principalmente con la modificación de las conciencias, lo cual implica que el Estado, el partido y aun la revolución sean conceptuados como realidades cuya naturaleza se define esencialmente por las funciones de inculcación y propaganda.

una realidad ilusoria. La ideología, y en general todo el poder burgués, se administra o se organiza mediante la *comunidad ilusoria* que es el Estado y sus funcionarios: juristas y políticos quienes se dedican a fabricar ilusiones acerca de sí mismos y de la sociedad.³ A esta organización del poder burgués se le reconoce como parte de lo *supraestructural*, lo distinto de la producción y el intercambio que, en tanto ilusorio y creador de ilusiones tiene que ver íntimamente con lo ideológico.

El concepto de ideología era un concepto que aludía a la dominación de la conciencia de los individuos por la influencia enajenante de las ideas producidas por el Estado. Se trataba de un concepto cuyo valor y originalidad teóricos podemos suponer que radicaba en vincular el poder de clase y la conformación de las conciencias;⁴ y puesto que el poder burgués era administrado por el Estado, el concepto de ideología incluye la articulación de los conceptos de poder o dominio del Estado burgués y de la conciencia de los hombres, apuntando con ello hacia la explicación de la conservación del poder de clase mediante la intervención del Estado en la conformación de las conciencias. De otra manera más: el concepto de ideología en *La ideología alemana* apunta a *modalidades no económicas y no coactivas del ejercicio del poder de una clase para reproducir las relaciones sociales existentes*.

En 1846 el Estado burgués era conceptualizado como

una representación enajenada e invertida de los conflictos de intereses en la "sociedad" (de modo que lo esencial en el Estado burgués es el efecto de inversión que constituye una comunidad ilusoria de "ciudadanos" formalmente iguales con los hombres reales que están, por su parte, divididos en ricos y pobres, propietarios y no-propietarios, burgueses y proletarios) ...⁵

Corresponde a esta idea del Estado la noción de ideología como conjunto de creencias falsas que contribuyen a la dominación de clase.

En esta época histórica resultaba impensable una ideología revolucionaria o proletaria por las mismas razones que era impensable

³ *LIA*, ed. cit., p. 35 y 51.

⁴ Según la línea de investigación trazada por Luis Villoro en "El concepto de ideología en Marx y en Engels", *et al.*, *Ideología y ciencias sociales*, ed. cit.: "el valor teórico del concepto de ideología consiste justamente en unir en una sola noción connotaciones que no se implican analíticamente" (p. 11). Estas connotaciones son: "1) estilo de pensar 'invertido'; 2) que sirve al dominio de una clase" (p. 24).

⁵ E. Balibar, "Marx, Engels y el partido revolucionario", en *Cuadernos Políticos*, núm. 18, octubre-diciembre de 1978, México, p. 37.

un Estado socialista. Sólo había un Estado, que reproducía las relaciones capitalistas de producción, y solamente había un movimiento obrero incipiente⁶ que comenzaba apenas a *tomar conciencia* de la arbitraria y desigual división del trabajo y de los instrumentos de que disponía la clase dominante para conservar esa situación: el Estado, la ideología, y lógicamente anteriores a éstos y “verdaderamente materiales” —y no ideales—, los medios para la producción material.

Ahora bien, a medida que avanza el movimiento revolucionario, con las experiencias de la guerra civil en Francia y la Comuna de París, la teoría marxista del Estado es modificada. El Estado deja de ser pensado como una comunidad ilusoria y se concibe ahora como una máquina de dominación; ya no es ideal sino real. En este periodo se abandona prácticamente el debate filosófico con los neohegelianos y con ello el aparente planteamiento idealista según el cual las ideas por sí mismas ejercen algún tipo de poder. Este abandono ocasiona el tránsito de la problemática de la conciencia a la de la *organización*;⁷ se inicia la caracterización de los instrumentos de dominio con los que cuenta la máquina estatal, los cuales son percibidos ahora no con la espiritualidad de las ideas sino en la materialidad de instituciones diversas. En este periodo se descubre, por ejemplo, que el Estado burgués es “una compleja y artificiosa maquinaria de Estado, un ejército de funcionarios que suma medio millón de hombres, junto a un ejército de otro medio millón de hombres, /un/ espantoso organismo parasitario que se ciñe como una red al cuerpo de la sociedad francesa y le taponan todos los poros”.⁸ El poder de la burguesía no se localiza tanto en la difusión de sus ideas sino en el funcionamiento de la maquinaria estatal, es decir, en el aparato que representa la organización de dicha clase social.⁹ Sin embargo, este concepto de Estado tampoco piensa las

⁶ Agrupado en torno a la denominada Liga de los Justos. Acerca de este punto *cfr.* F. Engels, “Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas” (1885), en *Obras escogidas*, 3 tomos, Moscú, Progreso, 1978, tomo III, p. 184-202; y Fernando Claudín, *Marx, Engels y la Revolución de 1848*, México, Siglo XXI, 1975, p. 58-92.

⁷ *Cfr.* E. Balibar, “Marx, Engels y el partido...”, ed. cit.

⁸ K. Marx, “El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte” (1852), en *Obras escogidas* ed. cit., tomo I, p. 488.

⁹ *Cfr.* “La guerra civil en Francia” (1871), donde se afirma, por ejemplo, lo siguiente: “... el poder del Estado fue adquiriendo cada vez más el carácter de poder nacional del capital sobre el trabajo, de fuerza pública organizada para la esclavización social, de máquina del despotismo de clase”, *Obras escogidas*, ed. cit., tomo II, p. 231. Por otra parte, la “problemática de la organización alcanza también a la clase obrera. Es ésta la época (1849) en la que se organiza el primer partido obrero independiente (AIT) en el que participa Marx

relaciones sociales ideológicas: “no es más que una descripción de la ‘máquina’ coercitiva y de su función en la lucha de clases”¹⁰ Así pues, Marx y Engels pensaron al Estado como algo irreal e ilusorio o como algo real, material, pero en ambos casos su irrealidad o su materialidad excluyen de su seno las formas de la articulación de la política antiburguesa con el conjunto de la sociedad. Cuando pensaron la ideología fue bajo la modalidad de ideas falsas, ilusiones y errores: la política proletaria, es decir, la “forma en la cual la clase obrera toma conocimiento de su lugar objetivo en las relaciones sociales de una coyuntura dada”,¹¹ no es pensada; o el Estado es el Estado burgués productor de las ilusiones que impiden la actividad política antiburguesa, o bien, cuando se le caracteriza como una maquinaria compleja de producción social, ocurre que ni la caracterización es suficiente y las formas políticas antiburguesas permanecen aún indeterminadas. Sólo la puesta en acto de la política proletaria posibilitó esta determinación. Precisamente en los comienzos del siglo cuando era preciso replantear los términos de la teoría política marxista. Como hemos visto, para ésta el Estado es fundamentalmente el Estado burgués, es la organización de la burguesía para ejercer el control de la sociedad apoyada en los cuerpos represivos y en el derecho. Pero Lenin y la organización bolchevique se hallaban ante una situación histórica inédita. Tenían ante sí no sólo la inminente conquista del poder político sino después nada menos que la tarea de construir el socialismo. Tarea “tanto más difícil cuanto sus principales constructores se habían especializado hasta ese momento en una labor puramente subversiva totalmente dirigida a la destrucción del orden establecido”.¹² Tarea ante la cual la teoría se volvía loca frente a los absurdos en los que la historia le hacía caer: absurdos aparentes, tales como pensar a la clase obrera como “clase dominante” o pensar al Estado como un *Estado proletario*, cuando ocurría que la clase obrera no había sido pensada más que a lo sumo en términos de resistencia organizada y que el concepto de Estado estaba, casi por definición, ligado a la organización del poder de una minoría.

En este contexto, un “absurdo teórico” más se hacía posible: pensar que la clase obrera podía contar con un *instrumento de*

por un tiempo breve. Cfr. sobre este punto E. Balibar, “Marx, Engels y el partido...”, ed. cit., y F. Claudín, *op. cit.*

¹⁰ E. Balibar, “Estado, partido, ideología”, en E. Balibar *et al.*, *Marx y su crítica de la política*. México, Nuestro Tiempo, 1980, p. 168-9.

¹¹ *Ibid.*, p. 154.

¹² Marcel Liebman, *La prueba del poder (El leninismo bajo Lenin, II)*, México, Grijalbo, 1979, p. 9 (Teoría y Praxis, 44).

dominio que antes sólo era privilegio de la burguesía; éste era la ideología.

Es preocupación central de Lenin, al menos desde la aparición de *Iskra* (1900),¹³ la “concientización” de las masas y, en particular, de los militantes socialdemócratas. Por ello subrayó constantemente la importancia de la propoganda, la difusión, la discusión y la agitación política en general, actividades inscritas siempre en el marco de una organización proletaria o popular o dentro del partido mismo. Es al partido o a “la organización” a quien le asigna el papel de “concientizador”, labor considerada por Lenin como ideológica y que cumple la función de contrarrestar la ideología burguesa o contrarrevolucionaria ya difundida y que ha influido ampliamente en la conciencia de las masas.¹⁴ Lenin explica esta “toma de conciencia” no sólo como el resultado exclusivo de la importación de la “verdad marxista y revolucionaria” al seno de las organizaciones populares,¹⁵ ni como consecuencia del incremento de la contradicción entre el capital y el trabajo —que ocasiona que la situación de la clase explotada se vuelva insoportable—¹⁶ sino como el resultado de la acción práctica.

Lenin pensó siempre la ideología estrechamente vinculada a la práctica. De la ideología proletaria decía, por ejemplo, que se constituía “en el seno de las luchas, fracasos y rectificaciones de la misma clase proletaria”.¹⁷ Era esto lo que se requería para edificar el socia-

¹³ Órgano del partido socialdemócrata, fundado por Lenin en 1900, cuyos objetivos eran no sólo la difusión de las ideas, la educación política y el reclutamiento de aliados políticos: “es también un organizador” (Lenin, citado por M. Liebman, *La conquista del poder (El leninismo bajo Lenin, I)*, México. Grijalbo, 1978, p. 24 (Teoría y Praxis, 43).

¹⁴ Cfr. V. I. Lenin, “El socialismo y la guerra”, en *Importancia de la organización ilegal*, julio/agosto de 1915. En *Obras completas*, Cartago, Buenos Aires, 1969, tomo xxii, y “León Tolstoi y su época”, *ibid*.

¹⁵ Cfr. por ejemplo el *¿Qué hacer?* (1902), texto en el cual la preocupación central de Lenin es la manera de contrarrestar y vencer la dominación ideológica sufrida por la clase obrera, problema cuya solución provisional la encuentra en la importación de la teoría marxista al seno del movimiento obrero.

¹⁶ Tal como se expone en *La ideología alemana*: “En el desarrollo de las fuerzas productivas... surge una clase condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas, que se ve expulsada de la sociedad y obligada a colocarse en la más resuelta contraposición a todas las demás clases; una clase que forma la mayoría de todos los miembros de la sociedad y de la que nace la conciencia de que es necesaria una revolución radical...”, México, Ediciones de Cultura Popular, 1947, p. 81. Esta cita prueba el enfoque economicista de algunos planteamientos centrales de LIA, el cual supone e implica que en muchos casos el marxismo tiende a pensar a la clase obrera como exterior a la ideología.

¹⁷ V. I. Lenin, “Una nueva asociación obrera revolucionaria” (1905), en *Obras completas*, ed. cit., tomo viii, p. 581.

lismo. Lenin decía que a partir del trínfo de la revolución ya no se precisaba “tanto ímpetu o entusiasmo como ‘trabajo diario monótono, minucioso, cuidadoso’”.¹⁸ La construcción del socialismo y su conservación no dependía de la formulación abstracta de “conquistar el poder” sino de cómo se conquistaba y qué se hacía con ese poder una vez conquistado. La victoria de la Revolución había de significar la aparición de un “nuevo clima social” y todo lo que esta metáfora implica, a saber, la necesidad de “permear” toda la sociedad con nuevas posibilidades de existencia, para lo cual no bastaba con cambiar el mecanismo electoral sino que se requería “la transformación completa de la vida pública, el acceso a la mayoría política, a la verdadera ciudadanía —participación en la decisión y en la gestión— de todo el pueblo”.¹⁹ Para construir el socialismo no bastaba tampoco con sustituir el derecho burgués por otro proletario, sino exigía que se contara con los medios institucionales y operativos para hacer aplicar las decisiones legislativas; exigía también que los obreros controlaran las fábricas, nuevas formas del ejercicio de la justicia, nuevas formas de distribución de la cultura, además de nuevos contenidos culturales correspondientes a los nuevos valores e ideales sociales que se esbozaban en el horizonte político. En cuanto a la dificultad de estas tareas Lenin fue optimista; estaba cierto de que “muchas cosas que / parecían / imposibles para / sus / fuerzas limitadas, envejecidas y burocráticas, / serían / realizables para la fuerza de una masa de varios millones de personas que *se / pondría / a trabajar por sí misma*”²⁰ La posibilidad de la construcción del socialismo dependía, pues, de la movilización espontánea de las masas “que se pondrán a trabajar por sí mismas”. *Por sí mismas*, es decir, dentro de la nueva ideología proletaria o socialista y en lucha contra otras ideologías —zarista y burguesa en este caso.

Es cierto que Marx y Engels habían pensado ya la conciencia como *conciencia práctica*, pero en ellos esta formulación quedaba semivacía ya que se restringía a designar casi con exclusividad la actividad productiva. El periodo revolucionario ruso y el nuevo carácter *dirigente* adoptado por la clase obrera, llenan el significado de dicha noción: las prácticas revolucionarias se diversifican tanto que muestran claramente que son ellas las que van conformando la conciencia de los hombres.

El resumen de nuestra hipótesis podría ser, pues, el siguiente: si Marx y Engels en el 46 pensaron al Estado como el generador de la ideología que contribuía con eficacia a la dominación y al control de la sociedad, Lenin de igual manera pensó en la ideología

¹⁸ Citado en M. Liebman, *La prueba del poder*, ed. cit, p. 9.

¹⁹ *Ibid.*, p. 13.

²⁰ *Ibid.*, p. 14.

proletaria o revolucionaria como un arma para la construcción del nuevo Estado socialista que igualmente debía contribuir con eficacia al control de la sociedad. En 1846 no se especifica claramente de qué manera ni a través de qué mecanismos y “aparatos” se ejerce este dominio. Esto se debía a la poca importancia que se le concedía a lo supraestructural —en tanto que realidad ilusoria. Tampoco se teorizó, como durante la época leninista, sobre el “poder proletario”; lo que para Marx y Engels fue impensable como formas de lucha proletaria, dado que para esta clase social la conquista del poder político se planteaba aún como proyecto, para Lenin fue una necesidad inaplazable. La teoría ya no podía ser solamente una teoría de la dominación burguesa; ahora debían pensarse teóricamente nuevas formas de dominio y de poder. Lo que antes era propiedad exclusiva de la burguesía, a saber, una ideología que contribuía a dominar a la sociedad, ahora había que pensarla como un arma utilizable por la nueva clase organizada con miras a la conquista y a la conservación del poder.

Con esta nueva comprensión de la ideología, hay en la historia del marxismo clásico al menos dos significados centrales de su concepto, uno referido a la burguesía y otro a la clase obrera, con características particulares en cada caso. Lo que nos interesa subrayar es que en ambos casos la ideología está ligada estrechamente al ejercicio del poder. Consideramos que la investigación en torno de este aspecto de la ideología puede arrojar elementos para desarrollar una teoría más general de la misma, cuyos polos de análisis serían, por una parte, las investigaciones concretas de formaciones ideológicas particulares, lo cual requiere el estudio de lo que constituye el otro polo, a saber, el estudio de los mecanismos a través de los cuales un Estado particular —burgués o proletario— puede “dirigir” su llamado a las conciencias de los individuos de tal suerte que éstos se pongan a “trabajar por sí mismos”, es decir, que los móviles de su trabajo consciente estén tan ligados a sus intereses cotidianos que se vuelvan *evidencias* tan fuertes como lo son las certezas inconscientes.²¹

²¹ Consideramos que *toda ideología* liga a los hombres con sus prácticas sociales en la medida en que tiene que ver realmente con sus intereses. Esto lo trataremos en la quinta parte de este trabajo.

IV. UN CAMBIO DE PROBLEMÁTICA EN LA CONCEPCIÓN ALTHUSSERIANA DE LA IDEOLOGÍA

El lugar de nuestra intervención —la teoría althusseriana— en la polémica en torno de la teoría de las ideologías obedece a dos razones fundamentales. La primera tiene que ver con el hecho de que puede afirmarse que “todo el debate actual sobre las ideologías, tanto en Europa como en América Latina, parte de Althusser, sea que se lo repita, sea que se lo reinterprete, sea que se lo refute”.¹

En efecto, la coyuntura teórica y política desde la que Althusser propone sus tesis sobre la ideología —la reacción contra el dogmatismo inscrita en la línea abierta por el XX Congreso del PCUS y contra el humanismo teórico consecuencia del proceso de desestalinización—,² le permite, y en cierta forma le exige, adoptar posiciones inéditas y radicales que aún hoy siguen levantando acaloradas polémicas entre quienes “se dejan llevar por la adhesión entusiasta o por la repulsa apasionada”.³

Desde la oposición tajante entre la ciencia y la ideología hasta la importación de conceptos del psicoanálisis para explicar los mecanismos del funcionamiento ideológico —pasando por la pretensión de desarrollar una teoría de la ideología en general— la concepción althusseriana de la ideología ofrece abundante material de discusión debido a los numerosos y nuevos problemas que le plantea a las ciencias sociales y en particular a una inexistente aún teoría de las ideologías.

Pero nuestra intervención no sólo responde al reconocimiento de este hecho innegable sino que representa ciertamente una toma de posición. Ésta se funda no sólo en que reconocemos la importancia de Althusser en este debate sino en el convencimiento de que sus posiciones han contribuido a esclarecer y a desarrollar la teoría —marxista— de las ideologías. Concretamente, la teoría althusseriana de la ideología cuya tesis principal sostiene que la ideología interpela y constituye a los individuos en sujetos en los aparatos ideológicos del Estado, atravesados éstos por las contradic-

¹ Gilberto Giménez, *op. cit.*, p. 60.

² Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1978: “El proyecto político-epistemológico de Althusser”, p. 23-8.

³ *Ibid.*, p. 9.

ciones de la lucha de clases,⁴ abre la vía para la comprensión de la ideología en una forma verdaderamente inédita la cual representa una *ruptura* respecto de las formas anteriores de plantear estos problemas. Con esta tesis, Althusser plantea lo que ni el marxismo clásico había logrado formular teóricamente —si bien se encuentra ahí en estado práctico, lo que ciertamente es fundamental—: una concepción *materialista* de la ideología; materialista, no porque sostenga que la ideología está ligada o articulada a la *práctica* como ortodoxamente se plantea, sino porque sostiene que la ideología misma es práctica. La tesis de la “interpelación ideológica”⁵ trae a la ideología de ser un conjunto de ideas o representaciones a ser un *conjunto de prácticas sociales de diverso tipo*; de ser pensada con existencia ideal o espiritual que se “materializa” únicamente en teorías falsas precientíficas (siguiendo la problemática de *La ideología alemana*), a ser pensada como ideas o representaciones necesariamente materializadas en prácticas diversas, todas ellas reproductoras o transformadoras de las relaciones sociales de producción e inscritas en los aparatos ideológicos del Estado.

Es cierto que una comprensión “no dialéctica” de la teoría althusseriana de la ideología y de los aparatos ideológicos del Estado puede dar lugar a concepciones erróneas acerca de la ideología y del Estado.⁶ Lo cierto es que el modo como Althusser trata a la ideología en el *Ensayo*, al margen de la discusión sobre la concepción del Estado que supone e implica, representa un abandono de la problemática idealista según la cual la ideología, aun cumpliendo tales o cuales funciones sociales o aun estando determinada por las condiciones materiales, continúa siendo un mero conjunto de ideas cuya única forma práctica es la “teoría ideológica” (es decir, precientífica).

Pero no es éste el único mérito que le atribuimos a la teoría althusseriana de las ideologías. Al mismo tiempo que Althusser realiza el “corte epistemológico” con la problemática anterior, desarrolla desde el marxismo la crítica del humanismo teórico que toma al hombre como sujeto *autoconstituyente*. Althusser, por su parte, se refiere al “sujeto” recordando su fundamental carácter de *cons-*

⁴ Tesis desarrollada brevemente en el artículo “Ideología y aparatos ideológicos del Estado” (*Ensayo*), en *Posiciones*, Grijalbo, México, 1977, p. 75 a 137 (Teoría y Praxis, 32). Del análisis detallado de este ensayo nos ocuparemos en la quinta parte de este trabajo.

⁵ Según la cual la ideología constituye al individuo en sujeto-ideológico.

⁶ Es el caso de múltiples interpretaciones, dos de las cuales, relacionadas con la teoría del Estado, son los trabajos de Nicos Poulantzas, *Estado, poder y socialismo*, Siglo XXI, Madrid, 1979, y de Ernesto Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista*, Siglo XXI, Madrid, 1978.

tituido por las relaciones sociales. En verdad no es éste ningún descubrimiento en la historia del marxismo; fue por el contrario una de las tesis más y mejor trabajadas por Marx y Engels, sobre todo en *La ideología alemana* y en las *Tesis sobre Feuerbach*, a saber, la determinación de la conciencia por el “ser social” y no al revés; no obstante, pareciera que el periodo de desestalinización en la URSS condujo al olvido de algunos principios marxistas clave. A este respecto Althusser retoma las tesis marxistas clásicas y las desarrolla: afirma la determinación de la “conciencia” por las relaciones sociales ideológicas organizadas en general bajo la forma de aparatos de Estado. De este modo abandona la problemática de la “conciencia práctica” y la sustituye por la de la “práctica de la conciencia”. O mejor: saca a la ideología de la problemática clásica de la conciencia e incluso de la problemática marxista de la “conciencia práctica” y la sustituye por la de la “práctica como conciencia”.⁷

La posición que tomamos en las discusiones acerca de la ideología se funda también en la certeza de que fueron las indicaciones de Althusser —principalmente en el *Ensayo* al que nos hemos referido— las que posibilitaron el desarrollo de una teoría para el análisis de los discursos a partir del análisis del *sentido*. Esta línea de investigación conjuga elementos de la lingüística y del psicoanálisis retrabajados desde la perspectiva marxista y ha tenido resultados interesantes.⁸

Queremos reconocer, por otra parte, que no sólo tomamos posición entre el antialthusserismo y el althusserismo sino que también lo hacemos al interior de éste y nos colocamos, como pudo observarse más arriba, del lado de quienes defienden la teoría de los “dos althusseres”⁹ para marcar con el instrumental teórico, por él mismo elaborado, “la diferencia específica que distingue dos formaciones teóricas diferentes”.¹⁰ Las formaciones teóricas diferentes que nos interesa marcar son estrictamente las relacionadas con el uso althusseriano del concepto de ideología.

En esta sección del trabajo nos interesa fundamentalmente demostrar dos cosas: primero, que el concepto de ideología *no* aparece en los primeros textos de Althusser únicamente en relación de opo-

⁷ Este es un juego de palabras que no debe interpretarse literalmente sino según lo que el “juego” intenta subrayar.

⁸ Cfr. sobre todo los trabajos de M. Pecheux, M. Plon y P. Henry en relación con el análisis automático de los discursos y las formas de apropiación del discurso científico y político.

⁹ Así llamada por A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 10.

¹⁰ L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1967, p. 25.

sición con la ciencia, o sea, únicamente como ideas o teorías falsas; después, que la obra de Althusser está atravesada por un cambio de problemática en lo que respecta al concepto de ideología. En este cambio, abandona una concepción idealista de la ideología que la iguala con meras ideas y/o representaciones —en general erróneas y solamente materializadas en teorías falsas— y elabora una nueva forma de comprensión de la misma. Esta nueva forma es la que, a nuestro modo de ver, abre múltiples caminos para la investigación en el campo de la teoría del Estado, de la teoría del partido revolucionario, siempre en relación con las diversas formas de la práctica social y dentro del marco de la teoría de la lucha de clases y de las formaciones sociales.

I

En relación con el primer punto, Adolfo Sánchez Vázquez, en su libro de reciente publicación, *Ciencia y revolución*, afirma que “en los textos /althusserianos/ de la primera fase (sobre todo en *Pour Marx* y *Lire le Capital*) ciencia e ideología se presentan en una relación de oposición”.¹¹ Y en efecto, en el capítulo “Sobre el joven Marx”, escrito en 1961, se lee lo siguiente:

La posición de Marx, toda su crítica de la ideología, implica por el contrario que, en su sentido mismo, la ciencia (que aprehende la realidad) constituye una *ruptura* con la ideología.¹²

Aquí “ideología” se refiere al discurso teórico que deviene falso o equivocado para la ciencia; la oposición entre ciencia e ideología está claramente planteada. También está planteado el núcleo del significado de “ideología” presente en este artículo y en casi toda la obra de Althusser¹³ hasta 1969 cuando se publica el *Ensayo*. En “Sobre el joven Marx” Althusser declara que la ideología, en el sentido marxista del término, es misticante y enajenante: “se caracteriza justamente... por el hecho de que *su propia problemática no es consciente de sí*” (RT, 55-6);¹⁴ la ideología, en este sentido, es lo que no tiene nada que ver con el marxismo en tanto que ciencia de la historia.¹⁵

¹¹ A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 29.

¹² *La revolución teórica de Marx* (RT), p. 63

¹³ Se trata de un “núcleo de significado seguro” que no excluye su carácter “inestable y contradictorio” (Balibar), según se verá más adelante.

¹⁴ Así indicaremos las referencias a *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1967.

¹⁵ Para este punto *cfr.* RT, p. 55 y 60.

Es importante recordar el eje de la polémica: lo que se juega es la especificidad y científicidad del marxismo respecto de las *pretensiones teóricas-explicativas* del humanismo teórico. En textos posteriores Althusser aclarará que “no se trata de negar la realidad que es señalada por el concepto de humanismo socialista, sino de definir el valor *teórico* de este concepto” (RT, 184). Esta definición sólo puede hacerse encontrando la necesidad de esta ideología mistificante, es decir, mostrando su historia contradictoria y sobre-determinada. Pero el estudio de la necesidad del humanismo teórico como ideología no le resta, sin embargo, su naturaleza mistificadora.

En este artículo, pues, se plantea el problema que preocupa a Althusser en gran parte de su obra, a saber, el de la correcta lectura o interpretación de las obras de juventud de Marx para estar en condiciones de marcar la especificidad de la teoría marxista. Para ello, desarrolla aquí los conceptos de “problemática” y de “ruptura epistemológica” que le permiten caracterizar al humanismo teórico como una problemática ideológica: como “el sistema de preguntas que ordena las respuestas dadas por esta ideología”.¹⁶ Esta problemática ideológica debe ser rechazada por la ciencia en el acto epistemológico de la ruptura. Con este aparato teórico mínimo, Althusser está en condiciones de pensar la necesidad de las obras de juventud de Marx, así como la necesidad futura de su abandono. Y todo esto para mostrar teóricamente la urgencia de dejar al humanismo teórico de lado, no solamente por el prurito de “tener la verdad en la mano” sino por sus consecuencias práctico-políticas: “La ideología humanista y el oportunismo político correspondiente, al privar también a la política de su fundamento científico, arrojan sobre ella una densa capa de irracionalidad.”¹⁷ Por este motivo Althusser afirma, al inicio de este artículo del 61 (“Sobre el joven Marx”), que “el debate sobre las obras de juventud de Marx es en primer lugar un debate político” (RT, 40).

En suma, Althusser se opone al discurso teórico-humanista y, siguiendo la tradición marxista, lo califica de ideológico. No dispone todavía del concepto que le permitirá designar esta forma particular de ideología —a saber, el concepto de “ideología teórica”—, lo cual lo conducirá a un singular enredo.

II

El artículo escrito en diciembre de 1962, “El ‘Piccolo’, Bertolazzi

¹⁶ RT, 54.

¹⁷ A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 26.

y Brecht", se refiere a la ideología en términos de moralidad burguesa que hay que criticar:

¿Qué es concretamente esta ideología no criticada sino simplemente: los mitos "familiares", "bien conocidos" y transparentes en los que se reconoce (pero no se conoce) una sociedad o un siglo?, ¿el espejo en que se refleja para reconocerse, ese espejo que debería precisamente romper para conocerse? ¿Qué es la ideología de una sociedad o de un tiempo si no la conciencia de sí de esta sociedad o de este tiempo...? (RT, 118-9).

Puede observarse que aquí "ideología" no es un discurso teórico, una teoría, sino una "concepción del mundo", precisamente la "conciencia de sí" de una sociedad o de un tiempo.

En este artículo Althusser hace la crítica de una obra de teatro y es probable que poco le haya interesado teorizar acerca de la ideología. No obstante, afirma al respecto cosas importantes, coincidentes con el sentido teórico del concepto en otros artículos. Elogia la obra precisamente por criticar la moral burguesa: los mitos "familiares", "el mundo de los pretextos, de las sublimaciones y de las mentiras" (RT, 117). En la obra de teatro se plantea una *ruptura* con esta ideología burguesa.

Es importante notar la laxitud con que aquí se utiliza el concepto de "ruptura": se refiere al rechazo, a la crítica radical de la ideología moral dominante que realiza el personaje central (Nina) de la obra comentada. Esta ideología será sustituida por otra: Nina representa "la ruptura y el comienzo, y la promesa de otro mundo y de otra conciencia", verdadera y activa. El concepto de ruptura epistemológica será definido en otro artículo en forma más rigurosa pero que, aun así, no excluye el sentido que tiene aquí en "El 'Piccolo'...".¹⁸

Así pues, la ideología es el espejo donde se *reconoce* una sociedad o un tiempo, espejo que debe romperse para que esa sociedad o ese tiempo pasen del reconocimiento al conocimiento de sí mismos. La única vía para salir de esta forma de conciencia, nos dice Althusser, es la ruptura —es decir, la crítica, la sustitución de la antigua conciencia por una nueva ("verdadera y activa").

Pero en este texto de 1962 el concepto de ideología designa también otra cosa: un lugar de la lucha de clases.

En el mundo teatral o más generalmente estético, la ideología no deja nunca, por esencia, de ser el lugar de una discusión y

¹⁸ En el artículo "Sobre la dialéctica materialista" se define la ruptura como el momento de inicio de una nueva ciencia o, en otros términos, como el momento en el que se inaugura un nuevo "continente científico".

de un combate donde resuena, sorda o brutalmente, el ruido y las sacudidas de las luchas políticas y sociales de la humanidad (RT, 123).

Según esto, la ideología adquiere un nuevo estatuto: no es sólo el lugar del error o de los valores burgueses sino un lugar en cuyo interior se deciden posiciones de clase; es el lugar en el que se enfrentan ideologías antagónicas: la ideología moral burguesa “que hay que criticar” y la ideología crítica, aquella que era “verdadera y activa”. Es importante observar que el sentido que aquí tiene el término “ideología” no es el de discurso teórico erróneo o falso, ni únicamente el de conciencia falsa. Sí es, en cambio, idéntica a la conciencia, pero tan ideológicos son “los mitos familiares”, “el mundo de los pretextos y las mentiras” (o sea, lo equivalente a la falsa conciencia), como ideológica es la nueva conciencia que sustituirá a la antigua, conciencia que, recordémoslo, ya no es falsa. La ideología, pues, desde este artículo no sólo no es igual a la conciencia falsa sino que es también activa y, lo más importante, su actividad implica un *mundo nuevo*, que puede interpretarse como un mundo constituido por un conjunto de acciones (prácticas) de diverso tipo. Narra Althusser: “Cuando Nina choca con su padre... terminaron para ella esos mitos y los conflictos que desencadenan. Padre, conciencia, dialéctica: echa todo por la borda y franquea la frontera del otro mundo, como para mostrar que allí ocurren las cosas, allí todo comienza, todo ha comenzado ya...” (RT, 115).

Ninguna ideología, nos dice Althusser, escapa a las exigencias que determinan, en última instancia, su destino. Este destino es el del espejo que debe romperse para conocerse, es el destino de la ideología que debe ser rota por la ciencia o, en este caso, por otra conciencia, por otra ideología; en tanto que constituye un espacio de la lucha de clases, la ideología puede ser el lugar donde la moral burguesa, por ejemplo, sea radicalmente criticada y sustituida por una nueva moral con el mundo nuevo que ella implica. Esta forma de entender la ideología es la que Althusser refuerza en su autocrítica cuando afirma que

desde *La ideología alemana*, que efectuaba esta reducción, sabíamos que tras la oposición de la ‘verdad positiva’ a la ilusión ideológica se anunciaba otra ruptura bien distinta en trance de consumarse, una ruptura no sólo teórica sino también política e ideológica y de distinta envergadura. Esta ruptura era la ruptura de Marx, no con la ideología en general, no sólo con las concepciones ideológicas de la historia vigentes, sino con la ideología burguesa, con la concepción burguesa del mundo dominante, en

el poder... Yo 'intuí', continúa Althusser, que la baza fundamental de este debate era la ruptura con la ideología burguesa, ya que me dediqué a identificar y caracterizar esta ideología (en el humanismo, el historicismo, el evolucionismo, el economicismo, el idealismo, etcétera).¹⁹

En el artículo que recién analizamos encontramos, pues, un nuevo uso del concepto "ideología". Hasta aquí tenemos que con este término se designan cosas diferentes: un discurso teórico con el que rompe la ciencia, o la moral burguesa con la que rompe una moral de nuevo tipo; también es un lugar de la lucha de clases. Seguimos ahora nuestro estudio.

III

En 1963 se publica *Sobre la dialéctica materialista*. Aquí Althusser busca analizar la especificidad de la dialéctica marxista respecto de la dialéctica hegeliana. En este texto identifica la dialéctica marxista con la Teoría de la Práctica Teórica, es decir, con lo que considera que es la filosofía marxista o el método que Marx emplea en su práctica teórica. En textos posteriores Althusser rectificará la definición de filosofía que aquí presenta,²⁰ pero no anula la validez de lo que había considerado como el proceso de la práctica teórica. En este proceso la ideología ocupa un lugar importante: reviste siempre a la Generalidad I (por lo general precientífica) a partir de la cual se produce el conocimiento científico o un conocimiento científico nuevo (Generalidad III) mediante el acto de la "ruptura epistemológica". La Generalidad I, cuando es ideológica, no es conocimiento científico; entre ambas generalidades hay una verdadera "discontinuidad cualitativa". Decimos que la ideología reviste a la GI para

¹⁹ L. Althusser, *Elementos de autocritica*, Ed. Diez, Buenos Aires, 1975, p. 30-1. Es importante observar que aquí Althusser sólo menciona los discursos teóricos "burgueses" con los que identifica la ideología y no se refiere a las otras formas sociales (moral burguesa, espacio de lucha de clases, etcétera) con las que antes también la identificó, según pudimos constatar en nuestro análisis.

²⁰ En *Para una crítica de la práctica teórica* Althusser explicita la rectificación, que había iniciado en el *Curso de filosofía para científicos* y continuando en otros textos, respecto de su antigua concepción de la filosofía (la de RT y *Para leer El capital*). Hace patente el equívoco en el que se movía, por el efecto de la desviación teorcionista (racionalista-especulativa), al pensar la filosofía bajo el modelo de la ciencia. La especial vinculación que a filosofía guarda con las ciencias lo condujo a confundir la especificidad de ambos discursos —el científico y el filosófico— y a considerar a la filosofía como Teoría de la Práctica Teórica.

especificar que la ideología *no es* la GI aunque ésta sea siempre ideológica:

Cuando se constituye una ciencia... trabaja siempre sobre conceptos ya existentes (*Vorstellungen*), es decir, una Generalidad I, de naturaleza ideológica, previa (RT, 151).

Por otra parte, la ideología es “una de las prácticas fundamentales, esenciales, a la existencia de un todo social” (RT, 158). Althusser precisa que “no siempre se toma en serio la existencia de la ideología como práctica: este reconocimiento previo es, sin embargo, la condición indispensable a toda teoría de la ideología” (RT, 136-7). Esta observación parece romper con la concepción clásica —y del propio Althusser— de la ideología, según la cual la ideología es un conjunto de ideas y representaciones, es decir, un mero fenómeno de la conciencia. Pero dado el contexto en el que se hace la observación donde se liga la ideología tan estrechamente con “lo otro” de la ciencia, esta “práctica ideológica” se mantiene dentro de la problemática positivista de la “falsa conciencia”.

IV

El artículo publicado en 1964, “Marxismo y humanismo”, marca un cambio en la forma de abordar los problemas concernientes a la ideología. En él, Althusser habla de la ideología de muy otra e importantísima manera, caracterizándola generosamente en los siguientes términos:

Una ideología es un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos), dotados de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada... Se distingue de la ciencia en que la función práctico-social es más importante que la función teórica (o de conocimiento).

Los hombres *viven* sus acciones... en la ideología, *a través y por la ideología*... En el seno de esta inconciencia ideológica, los hombres llegan a modificar sus relaciones “vividitas” con el mundo y a adquirir esa nueva forma de inconciencia específica que se llama “conciencia”...

En la ideología, los hombres expresan, en efecto, no su relación con sus condiciones de existencia sino *la manera* en que viven su relación con sus condiciones de existencia: lo que supone a la vez una relación real y una relación “vividita”, “imaginaria”...

En la ideología, la relación real está inevitablemente investida en la relación imaginaria: relación que *expresa* más una *voluntad* (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria), una esperanza o una nostalgia, que la descripción de una realidad...

La ideología es, en su principio, *activa*, y refuerza o modifica las relaciones de los hombres con sus condiciones de existencia, en esa misma relación imaginaria... (RT, 191-6).

Lamentamos la cita tan larga, pero la consideramos indispensable para percibir en toda su extensión la novedad del artículo. La cita muestra claramente que aquí el concepto de ideología es otra cosa que, como lo sostiene Sánchez Vázquez, lo negativo de la ciencia y, asimismo, está lejos de ser reductible a una mera teoría. Saliéndose de una cierta tradición marxista (la dominante en *La ideología alemana*), Althusser hace que la ideología sea algo más que la conciencia deformada o su manifestación teórica. Aquí se habla más claramente de la *actividad transformadora* de la ideología, pero no es esto lo más importante. Lo fundamental es que se liga estrechamente con las *acciones (prácticas diversas)* de los hombres, sea para constituir las acciones transformadoras de las relaciones de producción o en acciones reproductoras de las mismas. Y sólo porque la ideología es concebida como tales "prácticas diversas" es que puede ejercer alguna acción transformadora.²¹ La ideología es, pues, un sistema de representaciones, no necesariamente misticificante, que no sólo tiene una función social específica, ni se reduce a un conjunto de ideas determinadas por y determinantes de las relaciones sociales, sino que se traduce necesariamente en prácticas.

Conviene observar que al mismo tiempo que se sostienen estas tesis novedosas, se habla también de su naturaleza parcialmente imaginaria, tesis ésta cuya novedad va aparentemente en sentido opuesto del sentido "practicista" de las tesis anteriores.

²¹ Según esto estamos en desacuerdo con lo que afirma E. Balibar en su artículo "De Bachelard a Althusser: el concepto de 'corte epistemológico'", donde sostiene que Althusser concibe predominantemente a la ideología en relación de oposición con la práctica: "Althusser presentaba de hecho la práctica y la ideología como dos términos antitéticos, radicalmente exteriores uno al otro. *Desplazaba hacia la pareja de la práctica y de la ideología la oposición abstracta (racionalista) de la verdad y el error.* De manera que si bien la práctica como práctica teórica y como práctica revolucionaria *transforma la ideología*, no se puede decir que la práctica sea en verdad afectada inversamente por la ideología, 'transformada' por ella" (ed. cit., p. 36). Consideramos que esto es válido para la ideología cuando ésta es igual a una teoría precientífica, es decir, para lo que Althusser denominará más tarde "ideologías teóricas"; no lo es, en cambio, para la ideología cuando ésta es concebida como "instancia social" o sistema de prácticas sociales, como lo hemos mostrado en este estudio.

V

Si esta caracterización de la ideología la sumamos a las anteriores (en especial a las que la oponen a la ciencia) obtendremos un término de una gran amplitud semántica que designa múltiples realidades heterogéneas entre sí: teorías precientíficas y, por tanto, falsas, moral burguesa deformante, conciencia crítica, espacio de lucha de clases, materia prima de la ciencia diferente del conocimiento, instancia indispensable a toda sociedad por su función práctico-social, sistema de representaciones con capacidad transformadora y, por tanto, ligada a las actividades materiales. Esta amplitud semántica no constituye una ventaja; más bien lo contrario: ha devenido, según nuestro modo de ver, un verdadero “obstáculo epistemológico” (Bachelard) que aún hoy permanece sin ser cabalmente rebasado.

En el artículo de 1964 (“Marxismo y humanismo”) Althusser trabaja sobre el obstáculo epistemológico que representa no sólo la amplitud del término sino también la consecuencia de esto, a saber, su caracterización fundamental como lo opuesto a la ciencia. El cambio de problemática —de la ideología como conciencia a la ideología como práctica o actividades sociales— produce un descentramiento o una redistribución de los problemas. Aparentemente Althusser se percató del obstáculo y lo trata como a tal retirándolo provisionalmente en unas cuantas líneas: “sin entrar en el problema de las relaciones de una ciencia con su pasado (ideológico), podemos decir que...” (RT, 191-2).

A partir de estas líneas Althusser comienza a señalar el conjunto de determinaciones de la ideología que se refieren, como hemos dicho, no sólo a su actividad sobre las relaciones sociales, sino a su relativa identificación con las acciones de los hombres. Hay, pues, expresamente señalados, dos problemas relacionados con la ideología: el problema de las relaciones de una ciencia con su pasado ideológico y *un problema distinto*, el de la ideología, pero en tanto que no se opone a la ciencia.

VI

¿Qué debemos pensar de la polisemia a la que nos enfrentamos en el manejo althusseriano del concepto de ideología? ¿Qué valor teórico tienen sus planteamientos desde el punto de vista del desarrollo de una teoría de las ideologías? Hay por lo menos dos modos de encarar el asunto. El primero es reunir todos los significados y

considerar exclusivamente a la ideología en su relación de oposición con la ciencia.²²

Haciendo esto lo ideológico parecería ser el equivalente de un complejo sistema de relaciones sociales en el cual los hombres producen, reproducen y transforman su relación "vivida" con el mundo. Esto por un lado. Si, por otro lado, lo ideológico es *lo otro* de la ciencia, lo negativo del conocimiento científico, entonces su relación con éste es una relación bastante desigual. En verdad, parece difícil pensar que la ciencia rompa con la ideología aun cuando se pensara la ciencia no como "un círculo cerrado de ideas sino como una práctica abierta sobre otras prácticas y sobre su propio desarrollo".²³ Balibar lo expone: "Althusser coloca en efecto una relación de antagonismo entre dos términos, donde *uno* (la ciencia) se define en el campo del conocimiento, mientras que el *otro* (la ideología) se define fuera de este campo, y sin relación inicial con él, como sistema de relaciones sociales".²⁴ Dentro de esta lógica, Althusser estaría comparando lo incomparable; estaría colocando en relación de oposición entidades de naturaleza esencialmente distintas. Esto lo hunde en una gran confusión que ocasiona su autocrítica posterior en la cual se acusa a sí mismo de teoricista por reducir la ideología al error, por reducir el complejo de relaciones sociales ideológicas a la contraparte de la ciencia:

Y, pese a todo cuanto decía sobre la función ante todo práctica, social y política de la ideología, *al servirme de un solo término (al igual que La ideología alemana)* la importancia que yo concedía a su primer uso, filosófico e incontestablemente racionalista (= *denuncia de errores e ilusiones*) hacía bascular objetivamente mi interpretación en este punto del lado del teoricismo.²⁵

VII

Un segundo modo de encarar el problema es desde la perspectiva de los posteriores desarrollos althusserianos acerca de la teoría de las ideologías, y éste es el segundo punto que nos interesa destacar. Desde este punto de vista, podemos observar que el nuevo enfoque de la ideología que se presenta en el artículo del 64 —"Marxismo

²² Es así como encara el problema A. Sánchez Vázquez en *Ciencia y revolución*.

²³ E. Balibar, "De Bachelard a Althusser . . .", ed. cit., p. 15.

²⁴ *Ibid.*, p. 33.

²⁵ L. Althusser, *Elementos de autocrítica*, Ed. Diez, 1975, p. 29-30. El subrayado es nuestro.

y humanismo”— representa el índice del surgimiento de una nueva problemática. Esta nueva problemática, si bien no ha sido muy desarrollada, sí adquirió formas más precisas en textos posteriores como el artículo “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”.

Si bien en este trabajo el concepto de ideología continúa siendo inestable (toda ruptura, todo corte epistemológico no es “un resultado acabado en el instante” (Balibar) sino un *corte continuado*),²⁶ Althusser la concibe como una “representación” de la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia, activa y *con existencia material*. La existencia material de la ideología consiste en que se trata de ideas que existen en los actos de los individuos los que a su vez están inscritos en prácticas reglamentadas por rituales. Estas prácticas reglamentadas por los rituales, en que se inscriben, son los *aparatos ideológicos del Estado*. El concepto de “aparato ideológico de Estado” nos permite comprender concreta y analíticamente el *carácter político* de los códigos, ritos, prácticas e instituciones sociales. Permite, en particular, pensar cómo se realiza material y cotidianamente la dominación o la subversión de clase: es decir, la lucha de clases.

Planteadas así las cosas las ideas adquieren una existencia material y no ideal o espiritual y, además, con la presencia del concepto de “aparato ideológico” la materialidad de las ideas sale del terreno abstracto del “mundo nuevo” o de las “acciones de los hombres” y se reubica en el de las instituciones o espacios sociales específicos, lo cual facilita la tarea de analizarlas, explicarlas y, por tanto, modificarlas.

La nueva problemática queda marcada por las preguntas distintas a las que en cada caso se responde. Althusser pasa de responder a la pregunta ¿cuál es la relación que las ideas guardan con la práctica social?, a responder la pregunta ¿cómo la materialidad de las ideas-prácticas sociales contribuye a reproducir o a transformar las relaciones sociales de producción? Esta nueva problemática no da por descontada la cuestión de la relación de la ideología con la ciencia, más bien la engloba sólo que marcando ambas cuestiones por separado. El deslinde de ambos problemas exigirá una distinción terminológica que Althusser lleva a cabo en 1967 en el prefacio a la 2ª edición de la *Revolución teórica . . .* y en el *Curso de filosofía para científicos* (también del 67). Esta distinción terminológica se plantea entre “ideologías teóricas” e “ideologías prácticas”.

Las “ideologías teóricas” son aquellos discursos con pretensiones de cientificidad a los cuales las ciencias pueden denominar científicos, equivocados o no justos; discursos que, al igual que las cien-

²⁶ Cfr. L. Althusser, *Para una crítica de la práctica teórica*, México, Siglo XXI, 1974, p. 57.

cias son, en último análisis, “destacamentos teóricos de las ideologías prácticas”. Las “ideologías prácticas”, por su parte,

son formaciones complejas constituidas por nociones-representaciones-imágenes, de un lado, y por comportamientos-conductas, actitudes, de otro. El conjunto funciona como normas prácticas que dirigen la actitud y la toma de posición concreta de los hombres ante los objetos reales y los problemas reales de su existencia social e individual, y de su historia.²⁷

Es decir, que el concepto de “ideologías prácticas”, acuñado en 1967, recoge una parte de lo que en el 64 se había desarrollado como un problema independiente de la acción ciencia / ideología respondiendo, así, a la pregunta por la naturaleza fundamental de la ideología. Lo que giraba en torno de la oposición fundamental entre ciencia e ideología se reubica o bien en esta relación como ideologías teóricas, o bien del lado de las ideologías prácticas. Mientras trataba a la ideología como meros pensamientos y, sobre todo, como pensamientos equivocados, lo natural era que la tratara de la única manera que la filosofía ha tratado al error, a saber, en su relación con el conocimiento científico. La precisión terminológica, en cambio, permite establecer una clara distinción entre el espacio de la práctica teórica y el espacio de otras prácticas sociales, entre las “teorías ideológicas” y otras formas sociales de representaciones-comportamientos. De este modo Althusser puede salir de aquella gran confusión en la que se hallaba, oponiendo a las ciencias exclusivamente las “ideologías teóricas” o “teorías ideológicas” (ahora sí, *discursos teóricos precientíficos*), y desarrollando por otro lado una teoría de la ideología en general a la cual no le corresponde ningún opuesto sino simplemente un lugar y una función específica en la organización de las sociedades. Esta teoría de la ideología en general se apoya principalmente en los principios de la nueva problemática abierta, a saber, los que se refieren a la *materialidad práctica* de la ideología y a las formas de su materialidad.

VIII

Es importante observar que en lo anterior se esboza el concepto de ideología de clase o ideología revolucionaria. Tal ocurre, sobre todo en “El ‘Piccolo’...” donde Nina es la portadora de la nueva ideología. El esbozo del concepto de la “ideología dominada” queda

²⁷ L. Althusser, *Curso de filosofía para científicos*, Ed. Diez, 1975, p 26.

mejor delineado en el artículo "Práctica teórica y lucha ideológica" ²⁸ (de 1968). En él se avanza algo importante acerca de la ideología que no se retoma analíticamente en el *Ensayo* de 69-70, a saber, la noción de "tendencia ideológica".

Siguiendo los planteamientos de Marx y Engels en *La ideología alemana* acerca de que las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante, Althusser señala que esto permite comprender que, así como hay una ideología dominante, existen también ideologías dominadas y, más concretamente, se refiere a la ideología proletaria. La existencia de las ideologías dominadas, dice Althusser, muestra que "en el interior de la ideología en general se observa /.../ la existencia de *tendencias ideológicas diferentes*, que expresan las 'representaciones' de las diferentes clases sociales".²⁹ Esta referencia debe considerarse fundamental si se integra a lo que se desarrolla posteriormente en el *Ensayo*, en el cual se abandona el terreno de la ideología como falsa conciencia. Es verdad que en el *Ensayo* no se aborda de manera explícita el tema de la ideología proletaria, pero lo que ahí se desarrolla no hace contradicción con él. Por el contrario, puede considerarse como la teoría mínima indispensable para teorizaciones futuras de la ideología proletaria o revolucionaria. No obstante, el contexto en el que se produce el concepto de "tendencia ideológica" es aún el teorista (racionalista-especulativo), según el cual "la clase obrera misma no puede, por sus propios recursos, liberarse radicalmente de la ideología burguesa... , es necesario que reciba de afuera el socorro de la ciencia".³⁰ Esto es así, porque las representaciones de la ideología "pueden contener *elementos de conocimientos*, pero siempre integrados y sometidos al *sistema* de conjunto de estas representaciones, que es, en principio, un sistema orientado y falseado, un sistema regido por una *falsa* concepción del mundo".³¹

También estas tesis las rectifica posteriormente Althusser, sobre todo en *Elementos de autocrítica*.³² Por su parte, A. Sánchez Vázquez explica con claridad la falsedad que encierran. Aclara que es correcto pensar —como lo hace Althusser— que para que la ideología revolucionaria o socialista tenga una base firme, requiere de la

²⁸ En *La filosofía como arma de la revolución*, Edit. Pasado y Presente, sexta edición, 1974, Buenos Aires.

²⁹ *Ibid.*, p. 54.

³⁰ *Ibid.*, p. 34.

³¹ *Idem.*

³² "Había advertido la existencia de la 'ruptura' pero, al pensar en ella bajo el enmascaramiento marxista del error en ideología, y pese a toda la historia y la dialéctica que pretendía 'inyectarle', en categorías que eran, en última instancia, racionalistas, no podía explicar lo que exigía este corte, y si en el fondo lo intuía era incapaz de pensarlo y de expresarlo", ed. cit., p. 33

intervención de la teoría científica, pero que es incorrecto pensar —como también lo hace Althusser— que esta ideología tiene un *comienzo absoluto* con la importación de la ciencia, ya que “ésta no produce la transformación de la ideología burguesa en proletaria, sino la elevación de la ideología obrera a un nivel superior, exigido por la lucha de clases misma”.³³ Lo que aquí se subraya es la relativa autonomía de la ideología respecto de la ciencia en cuanto a su eficacia social transformadora. Se reconoce, pues, la especificidad del espacio de la lucha ideológica. Es éste, también, el interés de Althusser en este artículo, lo cual se percibe con claridad cuando sostiene que “es la ideología lo que orienta directamente la concepción que el movimiento obrero se hace de su lucha económica y política, de sus relaciones y por consiguiente de la manera en que conduce sus luchas”.³⁴ Sólo que, para Althusser, esta ideología, de la cual depende la lucha del movimiento obrero, queda reducida a nada si no está intervenida por la ciencia. Consideramos que, en rigor, lo que no está suficientemente desarrollado por Althusser es la específica relación que guarda la ideología con la ciencia, y en particular, la ideología revolucionaria con la ciencia marxista. Esta insuficiencia permite interpretar los planteamientos althusserianos como cientificistas (o positivistas). No puede negarse que la lucha revolucionaria requiera del “auxilio” de la ciencia, pero es preciso reconocer que no es la ciencia la determinante de la eficacia o de la justeza de la ideología revolucionaria; el desarrollo de ambas es *diferencial* y, por consiguiente, la ideología puede “adelantarse” a la ciencia e indicarle a ésta los problemas que conviene y que puede explicar. La explicación de la relación entre ciencia e ideología debe avanzar más allá de la afirmación de que se trata de una “interrelación dialéctica”, pero es claro que esta explicación no puede avanzar mientras no se desarrolle la teoría que nos permita comprender el significado preciso y el verdadero alcance del concepto de ideología.

IX

Dijimos antes que una de las cuestiones que nos interesaba marcar eran las formaciones teóricas diferentes relacionadas con los usos althusserianos del concepto de ideología. Ahora estamos en condiciones de hacerlo sobre la base del análisis del desarrollo del concepto en la obra de Althusser. Si bien no seguimos detalladamente la exposición del *Ensayo*,³⁵ sí establecimos cuáles eran sus

³³ En *Ciencia y revolución*, ed cit., p. 43.

³⁴ En *La filosofía como arma de la revolución*, ed. cit., p. 63.

³⁵ Lo que haremos en la quinta parte de este trabajo.

tesis principales; así pues, tomando esto en cuenta y los demás textos estudiados, podemos precisar las dos formaciones teóricas que nos interesan.

La primera, la que es dejada atrás, es la constituida por los conceptos de *ciencia*, *ideología* como *materia prima* de la ciencia, separadas ambas por la *ruptura*; *ideas y representaciones falseadas o imaginarias*. La segunda, aún inacabada, integra conceptos como *ideología teórica*, *ideología práctica*, *conciencia verdadera, activa*, ligada a las *acciones* de los hombres, con *capacidad transformadora* de las relaciones sociales, expresión de los intereses de las clases dominadas (*tendencia ideológica*), materializada en los *aparatos ideológicos del Estado* y, por tanto, productora y *reproductora* de las relaciones sociales.

Consideramos que es por este último camino por donde puede corregirse y desarrollarse una teoría de las ideologías que permita pensar la diferencia específica entre formas ideológicas, especialmente entre las formas dominadas y las formas dominantes, sobre la base de la conceptualización abstracta de las representaciones-comportamientos en general.

V. CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA TEORÍA ALTHUSSERIANA DE LA IDEOLOGÍA

Hemos visto que en “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, Althusser calificaba de “no marxista” a la teoría de la ideología desarrollada por Marx y Engels en *LIA* y que esbozaba, a cambio, la suya propia. Esta teoría, que ahora analizaremos en detalle, consta de dos vertientes fundamentales. Por una parte es una teoría crítica de la noción de ideología, según la cual ésta consiste en un conjunto de ideas —falsas o verdaderas—, ideas que en tanto son ideológicas, esto es, constitutivas o necesarias en toda sociedad, representan un factor explicativo causalmente de tal o cual fenómeno social. A esta vertiente la llamaremos “filosófica”, y trataremos de mostrar que se inscribe dentro del viejo proyecto althusseriano de combatir hasta la muerte al Sujeto bajo todos sus disfraces (grandes o pequeños hombres, clases sociales. Estado, conciencia, etcétera). La segunda vertiente la denominaremos vertiente “científica”, la cual está ligada fundamentalmente al concepto de *aparato ideológico de Estado*. Como también hemos visto, el contenido teórico de cada una de las vertientes de esta teoría de la ideología representaron, en su momento, verdaderos acontecimientos teóricos, debido a que combinaban en forma inédita la teoría marxista clásica con otras teorías. En el primer caso, el de la vertiente filosófica, Althusser se hace deudor de la teoría psicoanalítica no sólo por la importación al seno de la teoría marxista del concepto de “imaginario”, o la idea de la “ideología sin historia”, sino también por reimportar a la teoría política (ya Marx y Engels lo habían hecho en *LIA*) la problemática de la crítica de la conciencia.

Por lo que concierne a la vertiente científica, la deuda es con Gramsci quien, como subraya Althusser:

Es el único quien previamente ha transitado por el camino que vamos a emprender. Gramsci tuvo la “singular” idea de que el Estado no se reducía al aparato (represivo) de Estado, sino que también comprendía, según sus términos, cierto número de instituciones de la *sociedad civil* (AIE, 91).¹

¹ Así indicaremos las referencias al artículo de Althusser: “Ideología y apa-

La novedad de esta vertiente resulta, pues, de la articulación, en la definición misma, de la ideología con el concepto de "Estado", de la teoría de la ideología con la teoría gramsciana del Estado.

Analizaremos la nueva teoría althusseriana de la ideología descomponiéndola en cinco tesis, de las cuales las cuatro primeras forman lo que hemos llamado la vertiente filosófica, y sólo la última constituye la vertiente científica. Es de importancia señalar que la distinción entre ambas vertientes o campos de problemas no implica la desarticulación de los mismos; antes al contrario, podremos observar que la noción de *sujeto* o la noción de *conciencia*, centrales en las cuatro primeras tesis, también ocupan un lugar relevante en la quinta aunque, en este caso, queda desplazada por la importancia del concepto de "aparato ideológico".

Conviene señalar también que la posición última de Althusser acerca de la ideología no es, ni con mucho totalmente coherente y sin ambigüedades; es, por el contrario, inestable y contradictoria. Si bien es claro el tránsito de una problemática propiamente gnoseológica a una problemática "sociológica", el escaso desarrollo teórico de cada uno de los conceptos producidos y la importación de conceptos de otras disciplinas sin explicar o justificar teóricamente la importación, dejan mucho que esperar de dicha teoría.

I

En el ensayo "Ideología y aparatos ideológicos del Estado" (*Ensayo*), Althusser inicia la exposición acerca de la ideología criticando lo que la teoría marxista ha dicho al respecto, sobre todo lo que se expone en *LIA*. De esta teoría de la ideología dice que "no es marxista" por tratarse de una teoría positivista-historicista (*AIE*, 108). Con esta afirmación se están rechazando dos cosas a la vez: la concepción marxista tradicional de la ideología según la cual ésta es igual a la conciencia falsa, y una concepción clásica de la ideología que la concibe como conjunto de ideas. En contra de esto, Althusser opone un conjunto de tesis.

TESIS I: LA IDEOLOGÍA NO TIENE HISTORIA

A esta afirmación Althusser le da un sentido radicalmente distinto al de la misma tesis postulada por Marx y Engels en *LIA*, cuyo sentido es, según Althusser, positivista-historicista. Analizamos

ratos ideológicos del Estado", en *Posiciones*, Grijalbo, México, 1977, p. 75-137 (Teoría y Praxis, 32).

ya esta acusación en páginas anteriores. Aquí nos ocuparemos más bien de aclarar lo desarrollado por Althusser respecto de la ideología.

En la defensa de la tesis *la ideología no tiene historia*, propone para empezar una doble tesis acerca de la ideología y de su historia: por una parte, sostiene que *las ideologías tienen una historia propia*, por otra, afirma que *la ideología en general no tiene historia* (AIE, 111), es decir, es eterna “lo mismo que lo es el inconsciente” (*ibid*).² ¿Cuál es el sentido de la doble tesis aparentemente contradictoria? Parecería que para sostener ambas caras de la misma fuera preciso que el término “ideología” estuviera usado con sentido diferente en cada caso, vale decir designando realidades distintas en cada ocasión. En efecto: a lo que se refiere la primera parte de la doble tesis (“las ideologías tienen una historia propia”) es al hecho de que la ideología —cada ideología—, aun determinada siempre en última instancia por la lucha de clases, tiene una cierta autonomía relativa, es decir, que su explicación y comprensión no se agota con la referencia al mundo de la política o de las relaciones sociales de producción. En otras palabras, “las ideologías tienen una historia propia” es una proposición que remite a la necesidad de análisis muy concretos para entender las múltiples y diversas manifestaciones ideológicas bajo relaciones de producción idénticas.

La otra cara de la tesis althusseriana, *la ideología en general no tiene historia* designa justamente lo contrario de lo que parece: designa que la ideología es omnihistórica, que la estructura y los mecanismos de su funcionamiento —no sus contenidos concretos— son siempre los mismos y están y estarán siempre presentes en todas las formas ideológicas, trátase de ideologías de clase —burguesa, proletaria, revolucionaria, etcétera—, o de formaciones ideológicas particulares —religiosas, artísticas, etcétera.

Así vista, la doble tesis no es tal. Son dos tesis con sujetos gramaticales bien distintos. La primera tiene como sujeto a “las ideologías” en sus manifestaciones y efectos concretos: particulares, específicos y exclusivos; el sujeto gramatical de la segunda, en cambio,

² Considera Althusser que la comparación de la eternidad de la ideología con la eternidad del inconsciente es útil para “proporcionar un punto de partida teórico” (AIE, 111). Nos parece que la comparación con el inconsciente freudiano es, por una parte, un reconocimiento de su deuda con la teoría psicoanalítica, y por otra, una anticipación de lo que será su modo de concebir la ideología (parcialmente inconsciente). Consideramos, sin embargo, que aunque esta comparación ayuda poco para explicar la tesis simple que se quiere defender, a saber, que la ideología es un elemento *constitutivo* (“esencial” podríamos decir) de la realidad social, igual que lo es la producción y la política, o el inconsciente para la teoría psicoanalítica del sujeto, sí ilumina acerca de la compleja empresa que se propone llevar a cabo Althusser: echar mano de los conceptos y desarrollos de la teoría psicoanalítica para, a su vez, desarrollar la teoría marxista de la ideología.

es “la ideología en general”, es decir, una *teoría abstracta* —pero muy abstracta: apenas en las primeras determinaciones del objeto teórico.

Esta “ideología en general” o teoría abstracta de las ideologías no tiene historia precisamente porque está presente siempre en la historia, porque el recuento de su historia, si la tuviera, no sería sino la monótona repetición de lo mismo: los mismos elementos que cada vez entran a funcionar para producir efectos siempre iguales dentro de un limitado margen de alternativas. Pero Althusser limita el alcance de esta tesis al aclarar que su universo de validez se reduce a las sociedades de clases: “Me limito provisionalmente a las sociedades de clases y a su historia” (AIE, 112). Este límite que Althusser impone a las tesis que desarrolla alude a la imposibilidad de saber algo definitivo acerca de las sociedades sin clase, no sólo acerca del funcionamiento específico de la ideología, sino también de lo político y lo económico. Sin embargo, desde el nivel más abstracto de la teoría algo puede pensarse al respecto, a saber, que una formación social en la cual no existan las clases estará conformada también por lo económico, lo político y lo ideológico, o en otras palabras, necesitará producir bienes materiales bajo relaciones sociales determinadas, entrarán en juego también luchas de tendencias o conflictos en torno del poder —o poderes diversos— y, por último, las diversas prácticas sociales serán realizadas bajo el sistema de códigos y representaciones que las inducen. Por este motivo Althusser puede afirmar que “si alguna vez existe una sociedad comunista, tendrá sus relaciones de producción —¿de qué otro modo denominar, si no, a la ‘libre asociación de productores?’— y, por tanto, sus relaciones sociales; y también sus relaciones ideológicas”.³ Con esta afirmación Althusser continúa sobre la línea iniciada en *La revolución teórica de Marx*, donde afirma que “el materialismo histórico no puede concebir que una sociedad comunista pueda prescindir jamás de la ideología”.⁴

Por su parte, el lado positivo de la limitante que Althusser impone a sus tesis indica que en toda sociedad de clases la ideología es “imaginaria” y existe materialmente en los “aparatos ideológicos del Estado”; sus agentes son los sujetos que ella misma constituye en tales mediante el mecanismo de la interpelación ideológica en el cual toma parte un elemento que hace las veces de “gran sujeto” (Sujeto) interpelador. Son éstas las tesis que desarrollaremos en esta parte del trabajo.

³ L. Althusser, “Notas sobre el Estado”, en *Cuadernos Políticos*, México, oct.-dic. de 1978, núm. 18, p. 11.

⁴ Ed. cit., “Marxismo y humanismo”, p. 192.

El proyecto de construir una teoría de la ideología en general ha sido cuestionado por diferentes críticos de Althusser. ¿Qué comprende este proyecto que suscitó tales críticas? Pretende lo que indicamos arriba: analizar el mecanismo *general* del funcionamiento ideológico, es decir, sus modos generales de operación independientemente de que se trate de ideologías regionales (moral, política, etcétera) o de ideologías de clase, lo cual no podía ser aceptado por muchos marxistas, para quienes la ideología debe ser pensada en términos “burgueses” o “proletarios”, por ejemplo. Uno de los más agudos, entre estos críticos, J. Ranciere, critica dos puntos de este proyecto: que se le asigne a la ideología una función general, a saber, la de *cohesionar* a los individuos en la sociedad, y que se defina el concepto de ideología “antes de que intervenga el concepto de lucha de clases”.⁵ De momento sólo nos ocuparemos de la segunda objeción; responderemos a la primera en la parte dedicada al análisis de la tesis III.

Consideramos que la intención de construir un concepto de “ideología” que en un cierto nivel de abstracción valga para todas las formas ideológicas de clase no es una empresa que en sí misma, y por ese sólo hecho, abandone el terreno del materialismo histórico. Se suele juzgar que la pretensión de construir una teoría de la ideología en general deja de lado la lucha de clases. Es cierto que los desarrollos de Althusser acerca de la ideología no echan mano en todo momento del término “clases sociales” o “lucha de clases” para indicar la determinación que ésta ejerce sobre la ideología, pero consideramos que el concepto no queda lógicamente excluido: no se cae en contradicción alguna si se habla de la ideología en los términos de Althusser y si, al mismo tiempo, se piensa en una ideología de clase.⁶ Por el contrario, puede considerarse que “todo discurso sobre *las ideologías históricas*, y en particular todo discurso ‘marxista’ sobre las ideologías, incluye explícita o implícitamente una definición de la ideología en general, que le permite pensar sus propias condiciones de posibilidad y su propio lugar histórico”.⁷

⁵ Jacques Ranciere, “Sobre la teoría de la ideología”, en J. Ranciere *et al.*, *Lectura de Althusser*, Galerna, Buenos Aires, 1970, p. 323.

⁶ Para J. Ranciere y para A. Sánchez Vázquez (en *Ciencia y revolución*), entre otros, sí hay contradicción puesto que Althusser incluye en su concepción de la ideología la característica de cumplir la función de cohesionar a los individuos con sus prácticas, lo cual es incompatible con la ideología revolucionaria que se caracteriza por su componente subversivo o contestatario. Volveremos sobre esto.

⁷ E. Balibar, “De Bachelard a Althusser: el concepto de ‘corte epistemológico’”, ed. cit., p. 35.

Lo que ocurre es que la teoría que Althusser esboza no pretende reducirse a la afirmación de que la ideología es fundamentalmente de clase. Si así fuera no sólo no podría desarrollar la teoría de la ideología en general sino que muy poco podría decir acerca de las mismas ideologías de clase. Ranciere no tiene razón al impugnar la empresa althusseriana; no tiene razón cuando impugna el análisis de la ideología en un contexto diferente al de una teoría de la desalienación (es decir, de una teoría de la ideología centrada en el esquema simple de la dicotomía ideología burguesa-alienada / ideología revolucionaria o proletaria-desalienada). Al oponerse a esta empresa, Ranciere se opone al intento de ir más allá de lo dicho por Marx; más allá, no en el sentido de rechazar o desconocer lo previo sino de un desarrollo necesario para la teoría marxista contemporánea. Es verdad que el concepto de lucha de clases es central para toda teoría marxista, general o regional, de las formaciones sociales. Lo que es necesario precisar es cómo o dónde debe insertarse ese concepto para que el sentido teórico sea el buscado: "Antaño como en la actualidad, el problema nunca ha sido simplemente el de afirmar o negar la 'lucha de clases' y su primacía; siempre ha sido el de saber cómo determina a la teoría, y en particular cómo determina su propia teoría..."⁸ Es de dudarse que al agregar el calificativo "de clase" a cada concepto de las ciencias sociales inmediatamente lo inscriban de manera correcta en la teoría marxista de la historia y de la lucha de clases. *La posición política de un discurso teórico no se determina por la presencia o ausencia del término "clase" o "clases" sino por los intereses de clase que se ven afectados por lo que el discurso revela (descubre o desoculta).*⁹ ¿Qué puede interesarle a la clase social que hoy día detenta el poder el análisis de las condiciones ideológicas "ocultas" de la reproducción y, por ende y sobre todo, de la transformación de las relaciones de producción? ¿Qué puede importarle este estudio si precisamente una buena parte de su empeño está puesto en reproducir lo que genera el ocultamiento?

II

TESIS II: LA IDEOLOGÍA REPRESENTA LA RELACIÓN IMAGINARIA DE LOS INDIVIDUOS Y SUS CONDICIONES REALES DE EXISTENCIA (AIE, 112)

Esta segunda tesis presenta un problema teórico importante relacionado con el hecho de que se conciba la ideología como la repre-

⁸ *Ibid.*, p. 40.

⁹ Y, desde otra perspectiva, por lo que oculta o encubre.

sentación de la relación *imaginaria*. Este enunciado conlleva algunas indicaciones y sugerencias teóricas que dan lugar a intrincadas dificultades que tienen que ver con la presencia del término “imaginario”. Dice Althusser:

No son las condiciones de existencia reales, su mundo real, lo que los “hombres” “se representan” en la ideología, sino ante todo lo que se les representa es su relación con estas condiciones de existencia... es *la naturaleza imaginaria de esta relación* lo que sostiene toda la deformación imaginaria que puede observarse en toda ideología (AIE, 114-5).

Al comprender así lo imaginario, Althusser lo distingue de las mentiras de los poderosos (curas o déspotas) y de la deformación originada por la “alienación” material que impera en las condiciones materiales. Así, lo imaginario no es un efecto coyuntural que depende de que los mentirosos estén en el poder o de relaciones de producción específicas, sino que se trata de una cualidad “esencial” de la ideología —que no tiene historia. Se puede pensar el concepto “imaginario” en, por lo menos, dos sentidos. En el sentido de la filosofía moderna, como entidades fantaseadas, irreales y que, por tanto, no corresponden más que fragmentariamente a la realidad (como es el caso de las ideas ficticias cartesianas); en este sentido, lo imaginario es lo opuesto a lo real, lo que no es real. Se puede entender, también, en el sentido de la teoría psicoanalítica para la cual la noción misma de “realidad” incorpora el registro de lo imaginario como elemento constitutivo. En el primer caso “el término ‘imaginario’ sería un simple sinónimo o sustituto de ‘deformante’ o ‘falseado’”.¹⁰ En el *Ensayo*, Althusser se hace cargo de aclarar que la deformación imaginaria no tiene que ver con la ilusión engendrada ni por las “mentiras” de los poderosos ni por las relaciones de producción alienantes. La deformación imaginaria, dice Althusser, está soportada por la naturaleza imaginaria de la misma *relación*. Pero no explica más.

Si la deformación imaginaria puede observarse en toda ideología, esta deformación no puede ser equivalente a la conciencia falsa que oculta las relaciones sociales de explotación pues, en ese caso, la ideología revolucionaria no podría contener ningún elemento imaginario. Con la tesis de lo imaginario, Althusser más bien intenta dar cuenta de dos cuestiones: por un lado, quiere explicar el comportamiento del sujeto que actúa *como si fuera* (es decir, imaginariamente) la fuente coherente de significados; por otra parte, apela al

¹⁰ E. de Ipola, “Crítica de la teoría althusserista sobre la ideología”, en *Arte, sociedad, ideología*, México, núm. 7.

terreno de la subjetividad para que pueda pensarse teóricamente la eficacia de la ideología. Ambas intenciones, en especial la segunda, no son realizadas con éxito. Veamos por qué.

A pesar de las aclaraciones de Althusser tendientes a evitar la confusión entre lo imaginario y la falsedad o el ocultamiento de clase, por vincular explícitamente el concepto de imaginario a la idea de *deformación* y por oponer sistemáticamente lo imaginario a *lo real*, hay una exigencia teórico-filosófica de pensar que este *Ensayo* permanece en el ámbito teórico de *La ideología alemana*, es decir, donde la ideología era igual a la conciencia falsa. Sin embargo, puede extraerse del texto que analizamos un sentido diferente, ya no expresado en los términos sino en las funciones que hace cumplir a la ideología, tales como acompañar a todas las prácticas sociales de todas las clases o grupos sociales en todos los modos de producción (que supongan la existencia de las clases sociales), así como constituir a los individuos en sujetos, mediante el mecanismo de la "interpelación", ligándolos con sus prácticas.¹¹ Esta segunda línea de lectura sólo es posible si se toman en cuenta dos factores: por una parte, la necesaria inadecuación de los términos disponibles en el marxismo para pensar problemas teóricos nuevos;¹² por otra parte, las múltiples indicaciones de Althusser, a lo largo de toda su obra, referidas a la necesidad de articular la teoría marxista con la teoría psicoanalítica, en particular la indicación que se hace de manera expresa en el artículo "Freud y Lacan", donde dice que:

Freud, a su vez, nos descubre que el sujeto real, el individuo en su esencia singular, no tiene la figura de un ego, centrado sobre el "yo", la "conciencia" o la "existencia" —ya sea la exis-

¹¹ Si las funciones que Althusser hiciera cumplir a la ideología fueran únicamente las de acompañar a todas las prácticas sociales de todos los grupos sociales, la línea de lectura obligada sería la que lo insertara en la tradición leninista. Fue Lenin quien, rompiendo la tradición marxista, amplió el concepto de ideología para designar no solamente un discurso o una conciencia falsa o distorsionada que cumple funciones de dominación social, sino también un discurso o una conciencia "verdadera", comunista o revolucionaria, vinculada estrechamente con las prácticas de participación social y cuya función no es la de contribuir a la explotación de las clases trabajadoras sino la de fortalecer o afianzar la organización del movimiento proletario. Con la palabra "ideología", Althusser designa lo que Lenin pero, al mismo tiempo, designa los mecanismos a través de los cuales la ideología puede cumplir las funciones de dominio y/o de refuerzo organizativo. En relación con el uso leninista del concepto de ideología, *cfr.* Luis Villoro, *op. cit.*, y la tercera parte de este trabajo.

¹² *Cfr.* Rosalind Coward and John Ellis, *Language and Materialism*, Routledge & Kegan Paul, London, 1977, p. 75.

tencia del para-sí, del cuerpo propio o del “comportamiento”—, que el sujeto humano está descentrado, constituido por una estructura que tampoco tiene “centro”, salvo en el desconocimiento imaginario del “yo”, es decir, en las formaciones ideológicas en que se “reconoce”.

De este modo, como se habrá advertido, se nos abre sin duda una de las vías por las que un día llegaremos quizás a una mejor comprensión de esa *estructura del desconocimiento*, que interesa principalmente a toda investigación sobre la ideología.¹³

Esta cita, de 1965, señala claramente uno de los caminos que Althusser sugiere para avanzar en las investigaciones sobre la ideología, camino que por cierto ni él recorre cabalmente. En vista, pues, de que parece conveniente recurrir al acervo conceptual psicoanalítico para explicar lo imaginario ideológico, lo haremos estudiando la versión lacaniana de la teoría freudiana, de la cual Althusser parece extraer el concepto que nos interesa.

Lacan explica el concepto de imaginario del modo siguiente:

Lo imaginario es uno de los tres registros fundamentales (lo real, lo simbólico, lo imaginario) del campo psicoanalítico. Este registro se caracteriza por el predominio de la relación con la imagen del semejante (yo especular) a partir de la cual se constituye el yo del pequeño ser humano, debido particularmente a su prematuridad biológica.¹⁴ Lo imaginario es una dimensión esencial de lo humano que estructura toda la vida fantasmática: el sujeto proyecta y sus objetos le son regresados.¹⁵ En la historia del sujeto, según ésta es reconstituida en la teoría lacaniana del inconsciente, son dos los momentos dominantes en los que el sujeto encuentra su lugar en el proceso de significación. Éstos son la *fase del espejo* y el complejo de Edipo. Nos ocuparemos principalmente del primer momento por ser el más ligado con el registro de lo imaginario.

La tesis de la fase del espejo, en tanto constitutiva de la función del “yo”, fue desarrollada por Lacan en 1936 a partir de la observación del comportamiento del niño frente al espejo, observaciones que indicaron a Lacan que el “yo” era *construido* y no *preexistente*.

¹³ En *Estructuralismo y Psicoanálisis*, L. Althusser et al., Buenos Aires, Nueva Visión, 1970, p. 79-80. E. de Ipola se preocupa por rastrear y analizar las influencias psicoanalíticas de Althusser en “Crítica de la teoría althusserista sobre la ideología”, ed. cit.

¹⁴ J. Laplanche, J. B. Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, España, Labor, 1971.

¹⁵ J. Lacan, *Le Séminaire*, livre 1, Seuil, Paris, 1975, p. 93.

Lacan describe la fascinación del niño con su imagen ante el espejo como una "identificación..., una transformación que ocurre en el sujeto cuando asume su imagen".¹⁶ No es sino en esta fase que el niño adviene a una imagen de sí mismo.¹⁷ En ella la imagen del yo queda dominada por la relación con la madre, quien funciona como *soporte* de la identificación del espejo. A partir de este momento el niño tiene una *posición* respecto de otro objeto (su propia imagen), lo cual le confiere *unidad*. Así pues, la unidad del "sujeto" es adquirida mediante la unidad de la imagen especular hacia la cual el niño proyecta su propia unidad.¹⁸ Esta unidad ideal es característica y constitutiva del yo-ideal. Y a la inversa: el yo-ideal se construye sobre la base de la unidad de la imagen con la que se realiza la identificación. La imagen especular construye el modelo para que el niño-sujeto pueda relacionarse con el "mundo de los objetos": si hay *otro objeto* con el que me identifico (la imagen especular), después será posible que haya *otros objetos*, es decir, que el sujeto se asuma en una estructura compleja de objetos (esto hace referencia al complejo de Edipo —o más correctamente, al momento en que la castración, organizadora del complejo, se significa para el sujeto). La entrada en esta posición abre el camino para la adquisición del lenguaje (entendido no estrictamente como la facultad de la palabra sino como la posicionalidad compleja en el orden humano de la cultura cuyo vehículo privilegiado de simbolización y expresión es el lenguaje). Es en esta fase del espejo que se introduce el concepto de *imaginario*, que se refiere concretamente a la imagen que el niño tiene de sí mismo, formada a partir del reflejo de su propia imagen (en el espejo) y de la imagen de sus semejantes "introyectada" como la imagen propia. Si hemos pen-

¹⁶ J. Lacan, "La fase del espejo", citado por Coward y Ellis, *op. cit.*, p. 109.

¹⁷ Lo cual suele ocurrir entre los 6 y los 8 meses.

¹⁸ Consideramos interesantísima la referencia de Marx a la autoidentificación del ser humano a partir de la imagen del semejante. Al explicar la relación existente entre la forma relativa y la forma equivalente del valor de las mercancías indica que la *relación de valor* hace que la forma natural de la mercancía B (forma equivalente) se convierta en la forma de valor de la mercancía A (forma relativa), "o que la materialidad corpórea de la primera sirva de espejo de valor de la segunda". En una nota al pie de la página, Marx aclara lo siguiente: "Al hombre le ocurre en cierto modo lo mismo que a las mercancías. Como no viene al mundo provisto de un espejo ni proclamando filosóficamente, como Fichte: 'yo soy yo', sólo se refleja, de primera intención, en un semejante. Para referirse a sí mismo como hombre, el hombre Pedro tiene que empezar refiriéndose al hombre Pablo como a su igual. Y al hacerlo así, el tal Pablo es para él, con pelos y señales, en su corporeidad paulina, la forma o manifestación que reviste el género hombre." Hablar en este caso de "anticipación" es una tentación muy grande (*cfr.* K. Marx, *El capital*, libro primero, sección primera, México, FCE, 1972, 5ª reimpresión; tr. por Wenceslao Roces, p. 19).

sado lo imaginario como el registro que caracteriza a la fase del espejo en la que el “yo” se constituye sobre la base de la imagen del yo especular (otro yo imaginado), a partir de esto puede verse que, en lo que concierne a las relaciones intersubjetivas, lo imaginario es la relación básicamente narcisística del sujeto con su yo. Esta relación dual basada en —y capturada por— la imagen especular, pertenece al orden imaginario: el otro yo o imagen especular sólo puede existir porque el yo es desde siempre otro; es siempre el yo-ideal (*Ideal-ich*), otro yo que caracteriza todas las identificaciones posteriores.¹⁹

Hay tres momentos simultáneos implícitos en la identificación narcisística de la fase del espejo. El primero, *el yo*, es la identificación imaginaria de la imagen corporal como imagen unificada. El segundo, el yo-ideal —matriz del ideal del yo— que gobierna el juego de relaciones del que depende todo vínculo con el otro en la medida en que este otro funciona como modelo de un ideal a alcanzar. El tercero, alude a la fragmentación corporal —imago del cuerpo despedazado— que debe entenderse como la significación “a posteriori” de las experiencias vividas en torno al cuerpo y a los objetos como fragmentos. El yo es, pues, el resultado de una identificación que unifica al sujeto significando al mismo tiempo el pasado como experiencia de fragmentación. Esa unidad aparece consolidada en el uso del pronombre “yo” que favorece por un lado dicha ilusión —“soy ése”—, al mismo tiempo que marca la fragilidad de la misma en un “nada más que ése”. Porque no hay que olvidar que hay otro —la madre— que funciona como garante de esta identificación, y que esa garantía se sostiene en virtud del lugar que el niño ocupa para ese Otro, lo que quiere decir del lugar que ocupa respecto de su deseo.

El uso del pronombre “yo” indica la asunción del lugar del sujeto en la estructura, lugar determinado por el registro de lo simbólico. Conviene precisar: lo simbólico del sujeto es *un orden* que lo constituye en sujeto y que se expresa en el lenguaje. El orden simbólico *no es él mismo el lenguaje*. Es *un orden* (humano-cultural que *precede* a la existencia del sujeto) que *se expresa* en el lenguaje, pero que no es el lenguaje mismo. Cuando el sujeto se “mira en el espejo” la jugada ya está armada²⁰ y juega con las cartas que han sido previamente jugadas por él. Esto jugado con anterioridad es lo simbólico que preexiste al sujeto.²¹

Habíamos señalado que el yo-ideal es la matriz del ideal-del-yo;

¹⁹ Coward y Ellis, *op. cit.*, p. 110.

²⁰ Como para el “ausente” del juego de *bridge*.

²¹ Estela Maldonado, comunicación personal.

nos ocuparemos ahora de este último. En *Psicología de las masas y análisis del yo* (cap. VII), Freud señala la existencia de una identificación con el padre y señala que es un tipo especial de identificación, ya que se produce por “incorporación”. En el seminario de *La transferencia* y en el de *La identificación*,²² Lacan se refiere a ella como a una “identificación enigmática”, e intenta resolver tal enigma diciendo que se trata de una identificación simbólica, ya que lo incorporado son las normas y valores sociales transmitidos por el padre en su función de tal. Esta explicación salvaría la aparente contradicción de la expresión misma “identificación simbólica” (la identificación corresponde al registro de lo imaginario, lo simbólico remite al orden del registro), señalando al mismo tiempo cómo las normas, los valores, son imaginarizados por el sujeto. Esta identificación primordial da cuenta además, del porqué cuando el sujeto “se mira en el espejo” la jugada está ya armada.

Por otra parte, permite entender que el yo-ideal sea “la matriz donde se precipitan las identificaciones secundarias a partir de las cuales se constituye el ideal del yo”.²³ El yo-ideal, surgido en el estadio del espejo se articula a las expectativas parentales confundándose con ellas por las características de ese momento. En un segundo tiempo, cuando se escenifiquen las elecciones de objeto y los conflictos típicos del complejo de Edipo, las expectativas parentales se articularán a las normas y valores del sexo del sujeto, favoreciendo entonces, para la “resolución” del complejo, una identificación con el progenitor del mismo sexo. Esta identificación —cuyo origen se encuentra en la identificación primordial— es la que da lugar al surgimiento del ideal del yo. Esta instancia no es narcisística, aunque conserve aspectos de ese carácter, ya que se vincula fundamentalmente con el final del complejo de Edipo. Este doble aspecto identificatorio muestra los mecanismos por los cuales el “yo” preserva su autorreferencia narcisística. Ésta es un área importante puesto que *apunta hacia los mecanismos de lo imaginario que están a la base del funcionamiento ideológico del sujeto en las identificaciones y en las posiciones de intercambio en lo simbólico*. Este intercambio es posible porque el sujeto capaz de significar es producido como un resultado del proceso de adquisición de una posición en la cual la fase de la imagen en el espejo es una parte. La fase en el espejo muestra la producción de la posibilidad de un sujeto unificado, una posibilidad necesaria para establecer la comunicación social: tiene

²² Seminarios inéditos.

²³ Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en su *Escritos I*; tr. por Tomás Segovia 7ª ed., México, Siglo XXI, 1979, p. 12.

que haber un sujeto para que haya un sujeto de la proposición,²⁴ pero este sujeto de la proposición no puede ser pensado sin la intervención de Otro. Lo señalamos en el estadio del espejo, y lo articulamos al Otro de la identificación primordial. Para Lacan, este Otro es fundamentalmente el padre, como organizador de la estructura. Este autor prefiere hablar de Nombre-del-Padre, señalando así más su valor significativo que su carácter personal. El Otro es un lugar, lugar de la Ley —la del tabú del incesto, clave en la constitución subjetiva—, lugar del código —en el sentido del particular uso que adquiere una lengua en el seno familiar—, lugar de la organización y normativación libidinal —lo que implica la posibilidad de favorecer la sublimación, facilitando el cambio de objetos originalmente articulados a una pulsión parcial, por otros más aceptados socialmente.

Si el sujeto es un otro por sus identificaciones, y se constituye en el lugar del Otro al que interroga sobre su deseo (para, en función del mismo acomodarse), esta organización particular se revelará en el discurso en el cual las ideologías se apoyan inaugurando una nueva relación entre sujetos y sociedad.

Es a través del registro de lo imaginario que se realizan las identificaciones (relaciones imaginarias) de los individuos con sus condiciones materiales de existencia. La posición del sujeto, el lugar que ocupa en la estructura de las condiciones materiales, le es asignada por la ideología en virtud de la necesaria proyección de su "yo" en la imagen especular, en el ideal-del-yo, que lo liga a sus prácticas, identificándose con ellas y adquiriendo, así, su unidad como *sujeto ideológico*. Lo ideológico es y puede ser tal, es decir, puede constituir individuos en sujetos, en tanto incide en el registro imaginario de los mismos, lo cual induce al individuo a identificarse con la imagen del ideal-del-yo socialmente constituido y presentado como imagen accesible por la vía del cumplimiento de ciertos requisitos mediante la realización de ciertas prácticas que contribuyen a acercarse a esta imagen ideal. Así como el yo del psicoanálisis es construido desde *lo otro*, de igual manera el yo de la ideología es construido desde el exterior, desde esa imagen del yo ideal proyectada hacia el exterior y materializada en las prácticas que la realización de la imagen exige.

Si se toman en cuenta estos aspectos del funcionamiento del aparato psíquico, en especial los que se refieren a las identificaciones narcisísticas que se continúan aun en la edad adulta de los individuos,

²⁴ Es por esto que Althusser insiste en que "sólo existe ideología por y para unos sujetos" (AIE, 121). Volveremos sobre esto.

se podrá comprender la importancia que tiene la ideología para conformar a los sujetos sociales; *la ideología*, es decir, un sistema de representaciones socialmente constituido que proyecta, a través de múltiples canales, de los cuales uno central es la institución familiar, diversas imágenes valoradas de tal forma que pueden constituirse en ideales (del-yo) para cada individuo, ideales cuya realización requiere el desempeño de un conjunto de prácticas sociales. Que esto sea así, no implica que el individuo-sujeto se vea siempre sometido a los intereses de la clase explotadora. Puede pensarse, por el contrario, que los *ideales de sujeto* socialmente producidos son de signos contrarios (en términos de valores políticos). Esto nos remite al problema de pensar teóricamente el surgimiento o producción de las *ideologías revolucionarias*.

Se puede argumentar aparentemente con justeza que si la formación del yo se realiza a partir de las identificaciones con las imágenes de los semejantes; si estas imágenes, por otra parte, están desde siempre investidas de una carga simbólica que expresa el orden social establecido; si esto es así, resulta pues impensable el surgimiento de prácticas sociales anticapitalistas ya que éstas deberían ser ejecutadas por sujetos constituidos no a partir de imágenes que reflejan el orden establecido, sino un cierto desorden o subversión del orden. En otras palabras, podría afirmarse que si la ideología dominante es la de la clase dominante, esto es, que si la ideología es siempre una forma del control que ejercen las clases dominantes sobre las dominadas, y que si todo individuo es constituido en sujeto por la ideología (sujetado por la ideología), entonces la ideología política que imperará en una formación social cualquiera será siempre dicha ideología dominante, y las prácticas políticas correspondientes no serán más que prácticas inscritas en la lógica del sistema de producción vigente. Es ésta una cuestión teórica que no fue zanjada por Althusser en sus desarrollos sobre la ideología. Al no usar todas las implicaciones del término psicoanalítico de lo imaginario, Althusser desarrolla únicamente la tendencia mecanicista (inscrita en la más antigua tradición marxista) de referirse a las representaciones-prácticas ideológicas como siendo producidas por una imagen distorsionada de la realidad que funciona únicamente para reproducir las relaciones existentes (aparentemente no contradictorias). Tendencialmente esta afirmación acerca de Althusser es cierta, aunque cabe recordar que Althusser es el primero en hablar de los "malos sujetos" que "ocasionalmente provocan la intervención de tal o cual destacamento del aparato (represivo) de Estado" (AIE, 132). "Malos sujetos" que no ceden ante la eficacia ideológica hegemónica en la medida en que han cedido ante otra eficacia ideológica que los

ha constituido en sujetos “malos” desde el punto de vista de la clase antagónica a la de los sujetos en cuestión. No obstante, la referencia a los sujetos malos no resuelve —y casi ni lo plantea— el problema teórico. Intentaremos plantearlo.

Hoy día es imposible negar el carácter contradictorio del desarrollo de toda formación social. En las formaciones sociales capitalistas este carácter contradictorio se manifiesta en diversos planos: contradicción entre el capital y el trabajo, es decir, entre los intereses de la burguesía y los del proletariado; contradicciones “en el seno del pueblo” (Mao), es decir, entre la clase obrera y el campesinado y aun entre sectores campesinos u obreros entre sí (campesinado asalariado y pequeño propietario, por ejemplo); entre grupos urbanos marginales y no marginales, etcétera. Contradicciones también entre las diversas instancias estructurales en cuanto a su desarrollo desigual: desarrollo desigual y contradictorio de lo económico respecto de lo político e ideológico, por ejemplo. Las contradicciones que a nosotros nos interesan son las que se refieren a los signos sociales diversos (que inducen prácticas) proyectados mediante diversos canales hacia cada individuo social. Estos “signos” que inducen la realización de las prácticas sociales, *son también producidos por las prácticas sociales* (institucionalizadas o no). El control de los canales de proyección de signos (con sentido heterogéneo y aun contradictorio) facilita la *hegemonía* de unos u otros. Pero hegemonía no significa unicidad. Es cierto que nadie escapa a la ideología: si ésta es una instancia social, será una condición de la existencia. Pero “ideología” no es lo mismo que “ideología dominante”; tampoco es lo mismo “ideología dominante” que “ideología dominada”. Que una ideología sea dominada no significa que sea idéntica a la ideología dominante; ésta es constituida como tal en la lucha que debe librar contra las ideologías a las que debe dominar. Las prácticas y representaciones sociales dominadas no dejan de existir por serlo: también éstas dejan “huellas” o “marcas” en el todo social; más aún, son aspectos constitutivos del mismo, son, podría decirse, “el lado oscuro” de la sociedad: lo reprimido, lo dominado y, en ocasiones, lo *emergente*. Estas prácticas y representaciones tienen presencia social, no solamente en el ámbito en el que se organizan y realizan sino también hacia otros ámbitos donde se proyectan a través, por ejemplo, de los medios masivos de comunicación que en múltiples ocasiones valoran positivamente acontecimientos políticos de signo no capitalista. Lo que es importante señalar es que las prácticas sociales que expresan las contradicciones inherentes al todo social, posibilitan la emergencia de aquellas que, dentro de la contradicción ocupan un lugar subordinado.

Lo anterior alude al clásico problema marxista de la formación de la conciencia revolucionaria en la práctica revolucionaria. Consideramos que para salir de esta problemática conviene plantear las cosas no en términos de *conciencia* sino en términos de *cuerpos* o, más precisamente, de *sujetos* constituidos como tales por el lugar que ocupan en el todo social y por las prácticas desempeñadas en ese lugar.²⁵ Experiencias políticas recientes como la de Nicaragua muestran, por ejemplo, que “la legitimidad, el consenso a un proyecto, *no nace* de los mensajes de los medios (como generalmente piensa la izquierda) sino de procesos participativos en lo social y en lo político de incidencia determinante para un camino de transformaciones”, y que “la hegemonía pasa por la actuación de las masas y no por los recursos del gobierno”.²⁶

Consideramos que la alusión a las identificaciones narcisísticas y a la correspondiente cohesión del individuo con sus prácticas confiere sentido a la inclusión del concepto de *imaginario* en la definición inicial de la ideología. Esto mismo nos conduce a otra tesis central del pequeño aparato conceptual que analizamos, a saber: la referida a la existencia material de la ideología.

III

TESIS III: LA IDEOLOGÍA TIENE UNA EXISTENCIA MATERIAL
(SUBTESIS: LA IDEOLOGÍA COHESIONA A LOS INDIVIDUOS
CON SUS PRÁCTICAS MATERIALES)

Esta sola tesis supone otras que tienen que ver con el registro de lo imaginario que analizamos. Si la ideología puede tener existencia material es porque implica prácticas concretas de los indi-

²⁵ Cuando pensamos que estos problemas de la “conciencia revolucionaria” pueden plantearse alrededor de la categoría de *cuerpo* no solamente aludimos a Michel Foucault, cuyos desarrollos teóricos giran en torno de dicha noción (cfr., por ejemplo, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979), sino también a Spinoza, quien en forma verdaderamente sorprendente sostiene que “nadie ha determinado hasta aquí lo que puede el cuerpo, esto es, la experiencia no ha enseñado a nadie hasta aquí lo que el cuerpo, por las solas leyes de la Naturaleza en cuanto se la considera sólo como corpórea, puede obrar, y lo que no puede, ni ser determinado por el alma... / si / el cuerpo fuese inerte, el alma sería al mismo tiempo inepta para pensar... Ellos ignoran lo que puede el cuerpo o lo que se puede inferir de la sola consideración de su propia naturaleza” (*Ética*, México, FCE, 1958, p. 106-7). Por lo que toca a la noción de *sujeto*, de ella trataremos al analizar la tesis iv de esta sección del trabajo.

²⁶ Nicolás Casullo, “Nicaragua: comunicación y lucha ideológica”, *Uno Más* Uno, 2 de marzo de 1981.

viduos. Ahora bien, esta realización de prácticas por el efecto de la ideología es posible por el mecanismo de *interpelación* que la ideología lleva a cabo constituyendo a los individuos en sujetos y ligándolos, por este mismo hecho (mediante las identificaciones-proyecciones correspondientes) con sus prácticas. Por ahora, analizaremos únicamente el *efecto cohesionante* de la ideología, es decir, el efecto ideológico de ligar a los individuos con la materialidad de sus prácticas.

Esta capacidad de la ideología de cohesionar a los individuos con sus prácticas ha sido cuestionada por diversos autores.²⁷ El cuestionamiento se funda en la idea según la cual el efecto ideológico de cohesionar a los individuos con sus prácticas es privativo de la ideología burguesa puesto que, se arguye, en el caso de la ideología revolucionaria el efecto que se produce no es el de cohesionar sino, por el contrario, el de dividir a las clases en lucha y generar el antagonismo. Desde cierta perspectiva, esta observación es pertinente pues, en efecto, cuando Marx hablaba de “cohesión social” en torno de una ideología era por lo general en relación con la ideología burguesa, la cual producía tal efecto en virtud de que la forma universal de su discurso permite ocultar la dominación de clase.²⁸ En este sentido, la cohesión es *universal*, es decir, se trata de la cohesión de toda la sociedad, lo cual implica el sometimiento de prácticas sociales que representan una oposición a la ideología dominante y a las prácticas que ésta implica. No obstante, Marx y Engels no sólo atribuyen este efecto universal de cohesión a la ideología burguesa sino también (sin llamarla así) a la ideología en las sociedades comunistas:

²⁷ Es el caso de A. Sánchez Vázquez en *Ciencia y revolución*, ed. cit., de J. Ranciere en “Sobre la teoría de la ideología”, *op. cit.*, y de E. de Ipola, en “Crítica a la teoría althusserista sobre la ideología”.

²⁸ Recordemos *La ideología alemana*: “los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello (de que son la clase dominante) y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas también como pensadores, como productores de ideas... y que sus ideas sean, por ello mismo, las ideas dominantes de la época... En efecto, cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta” (*LIA*, 52-3).

Dentro de la sociedad comunista la única donde el desarrollo original y libre de los individuos no es una frase, este desarrollo está condicionado precisamente por la *cohesión de los individuos*, cohesión que se da, en parte, en las premisas económicas mismas y, en parte, en la necesaria solidaridad del desarrollo libre de todos y, finalmente, en el modo universal de manifestarse los individuos sobre la base de las fuerzas de producción existentes.²⁹

Hay que señalar, sin embargo, que además del carácter universal de la cohesión ideológica dominante, la cohesión funciona también en *forma regional* (respecto del todo social): la ideología dominante no sólo cohesiona a todas las clases sociales sino también a la misma clase dominante: la liga a sus prácticas y a sus discursos en forma tal que la dominación ideológica la ejerce con el pleno convencimiento de que hay correspondencia entre su discurso y la realidad social.

De este efecto secundario (en tanto que particular) Althusser deriva que el efecto práctico fundamental de *toda ideología* es el de cohesionar a los individuos con sus prácticas, pero no necesariamente en torno de las prácticas implicadas por la ideología dominante sino en torno de las prácticas que implica una ideología cualquiera. Lenin aludió a este punto cuando señalaba que “no se puede llevar las masas a la revolución si no se crea una organización ilegal que propague, discuta, valore y prepare los medios revolucionarios de lucha”.³⁰ Y no digamos el caso de Gramsci, quien basó toda su teoría de la ideología en su capacidad de funcionar como *cemento social*.³¹

Consideramos que la importancia de lo ideológico deriva precisamente de su capacidad de cohesionar a los individuos con sus prácticas. Si este efecto no se produjera, la ideología no sería un factor de la reproducción social ni de su transformación. ¿Cómo se realiza este efecto de cohesión? ¿Qué elementos entran a jugar para que dicho efecto se produzca? ¿Qué mecanismos se ponen a funcionar que producen tales resultados? La respuesta a estas preguntas nos conduce al análisis de otra tesis de la teoría que analizamos, a saber: la que se refiere al mecanismo de la interpelación y de la constitución de los individuos en sujetos.

²⁹ LIA, p. 526. Subrayado nuestro.

³⁰ V. I. Lenin, “El socialismo y la guerra”, julio/agosto 1915, *Obras completas*, Cartago, Buenos Aires, 1969, tomo xxii, p. 318.

³¹ La noción gramsciana de “cemento social” alude a la ideología que unifica en una sola “concepción del mundo” a diferentes clases y grupos subalternos, pero siempre en función de una *línea política de masas*.

IV

Uno no pone su ser
en el territorio de su elección...³²

TESIS IV: LA IDEOLOGÍA INTERPELA A LOS INDIVIDUOS
Y LOS CONSTITUYE EN SUJETOS (AIE 121)

Esta tesis no puede comprenderse si no se toma en cuenta la intervención del registro de lo imaginario en la constitución del sujeto. Es sobre este registro donde se realiza la interpelación que no es otra cosa que la *identificación* del individuo con la imagen que la ideología le presenta de aquello que él quisiera ser y que todavía no es y, al mismo tiempo, de aquello que la ideología "quiere" que el individuo sea. Sobre esta imagen el individuo proyecta su *yo* constituyéndola en *yo-ideal*, y la introyecta constituyendo su propia unidad como sujeto. Más precisamente: la interpelación ideológica es la presentación de una imagen deseada al individuo con la cual éste se identifica. Puesto que la identificación del *yo* con cualquier imagen conlleva la sujeción a la misma y al estatuto social que representa, inmediatamente fija a los individuos dentro del ámbito sociocultural trazado por esas imágenes. En este sentido el individuo es *sujeto* de la ideología: está sujetado a la ideología. Asimismo, el individuo-sujeto constituido por y sujetado a esas imágenes adquiere una aparente unidad de su ser que le permite actuar como *sujeto* (activo y electivo), reconociéndose como el *uno* llamado por la interpelación que las diferentes imágenes le dirigen. Por ello puede afirmarse que la ideología

sólo existe... por y para unos sujetos. Entendámonos: toda ideología existe únicamente para unos sujetos concretos, y este destino de la ideología sólo es posible por el sujeto, es decir, *por la categoría de sujeto* y su funcionamiento (AIE, 121).

La ideología requiere de la participación de los sujetos (en los dos sentidos del término), se dirige a ellos y en ese mismo gesto constituye al individuo en sujeto. La ideología y el sujeto ideológico no coexisten separadamente para después conectarse mediante el mecanismo de interpelación, sino que sólo en la medida en que hay tales sujetos ideológicos es que la ideología puede tener alguna eficacia.

³² Moustapha Safouan, *Estudios sobre el Edipo*, Siglo XXI, México, 1977, p. 197.

El primer sentido del término "sujeto" (sujetado) es el *concepto científico* del mismo que se refiere al *hecho real* de que el individuo sujetado a la ideología se constituye en *agente* de las relaciones sociales de producción, es decir, queda cohesionado a las tareas que le son asignadas por un modo de producción determinado. Sólo en la medida en que hay individuos-agentes y portadores de las relaciones de producción y que, por lo mismo, son también agentes de la ideología o agentes ideológicos, sólo en esa medida, la ideología puede cumplir la función de cohesionar a los individuos con sus tareas concretas. Sólo en la medida en que el individuo es, al mismo tiempo, interpelable e interpelado por la ideología, es que este individuo deviene sujeto de la ideología y ésta ejerce sus efectos sobre él.

El segundo sentido del término "sujeto" es la *categoría filosófica* del mismo.³³ Se refiere al *hecho real* de que el individuo vive el *hecho imaginario* de ser responsable absoluto y consciente de sus actos. La categoría filosófica de "sujeto" se refiere al individuo como a un ente responsable y capaz de dar cuenta por sí mismo de sus actos y de los acontecimientos históricos. Es el caso del "sujeto de la historia", del "sujeto revolucionario", el "sujeto creador o motor de la naturaleza", etcétera.

Es importante señalar que el concepto de sujeto engloba la categoría de sujeto; no hay sujeto-agente de las relaciones sociales sin sujeto-voluntario en su participación en las mismas relaciones sociales. Para el individuo-agente resulta *evidente* e incuestionable que él es un sujeto concreto y libre. Del mismo modo y mediante el mismo mecanismo se acepta y se reconoce que ciertas instituciones cumplen una determinada función social por el solo hecho de tener asignada, formal o jurídicamente, tal función. Así, por ejemplo, se acepta sin cuestionar o se reconoce, sin poner en duda, la función educativa de la escuela y de las universidades, o la función de velar por los intereses de todos los ciudadanos, supuestamente cumplida por el Estado. El reconocimiento ideológico es espontáneo e inmediato para el sujeto ideológico el cual no capta lo real sino para reconocerse y reconocer al mundo. Ser sujeto de la ideología significa, entonces, reconocer las interpelaciones ideológicas como dirigidas a nosotros mismos. Se trata un sujeto (sujetado a la ideología) que reconoce como Sujeto (como individuo libre y responsable de sus actos), por el efecto mismo de la ideología.

Es importante designar a los dos sentidos de "sujeto" con el mismo término, puesto que con ello se designan dos cosas: por un lado, que el individuo no es Sujeto en el sentido de la filosofía clásica: no es uno, único e irrepetible, no es libre ni "arquitecto de su

³³ Cfr. L. Althusser, *Para una crítica de la práctica teórica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974.

propio destino". Es decir, utilizando el concepto de sujeto, la teoría se enfrenta a la problemática filosófica del sujeto y desde ella misma la rechaza. Por otro lado, se indica que este individuo-sujeto (y que al mismo tiempo es no-Sujeto), se relaciona de maneras bien específicas con las demás prácticas sociales y con la lucha de clases; se explica también que sus prácticas, sus acciones, sean consecuencia necesaria de las relaciones sociales y que sea un punto específico donde se concentran de una manera determinada las contradicciones sociales.

Si toda práctica —reproductora o transformadora— se realiza en la ideología es porque los individuos "viven" estas prácticas como su tarea —cotidiana o histórica—, según la lógica de la *coherencia unitaria de su conciencia*. La categoría de sujeto alude en primer lugar a la idea de *unidad* de la conciencia. Esto ocurre en todos y cada uno de los sujetos independientemente del tipo de identificaciones que establezcan con las diferentes formaciones discursivas, es decir, independientemente de que su conciencia esté dominada o no por la ideología dominante.³⁴ La unidad de la conciencia o del sujeto se puede explicar de la siguiente manera. La ideología incide sobre el aparato psíquico de los individuos, en particular sobre el registro de lo imaginario donde se desencadenan las identificaciones narcisísticas en los adultos. Como vimos, las identificaciones primarias confieren unidad al sujeto y posibilitan las identificaciones secundarias. Pero la ilusoria unidad originaria implica al mismo tiempo un despedazamiento: no hay tal unidad sino heterogeneidad y conflicto. El ideal-del-yo se conforma de múltiples identificaciones con los otros. ¿Quién será ese yo, sujeto del enunciado "yo pienso que..."? ¿Quién habla, quién piensa cuando yo dice que piensa, dice, cree? ¿Quiénes hablan por yo? Habla el escucha y yo dice lo que el escucha espera oír; habla alguna imagen que yo quiere dar hacia el exterior porque es con esa imagen con la que lo han identificado y con la que "más cómodo" se ubica en la sociedad; habla lo que yo no es para ver si con el *decir es*.

³⁴ Con esta afirmación nos oponemos a algunas concepciones semiológicas sustentadas particularmente por Julia Kristeva, quien sostiene que el efecto de unidad o coherencia de la conciencia y del sujeto es privativo de la ideología burguesa: "El objetivo de las antiguas filosofías era la explicación del mundo. El materialismo dialéctico, por el contrario, quiere transformar el mundo y se dirige a un nuevo sujeto y sólo puede hacerse comprender por este sujeto: un sujeto quien ya no sólo explica, entiende y sabe, sino un sujeto inaprehensible en tanto que está *transformando* la realidad. Este sujeto, que incluye el anterior, acentúa el proceso y no la identificación, la *proyección* y no el deseo, la *heterogeneidad* y no el *significante*, el *conflicto* y no la *estructura*" (I. Kristeva, *La Révolution du langage poétique*, p. 160-1, citado en Coward & Ellis, *op. cit.*, p. 145-6).

La unidad desaparece. Este gran descubrimiento freudiano es solidario con el de Marx. Marx descubrió que el proceso social no tiene centro, no tiene una fuerza impulsora al modo que lo pensaba el humanismo renacentista, por ejemplo, que vio en el hombre el centro del cosmos. El descubrimiento de Marx reveló que la sociedad está compuesta de múltiples contradicciones en relación de sobredeterminación. Por su parte, Freud

nos descubre que el sujeto real, el individuo en su esencia singular, no tiene la figura de un ego, centrado sobre el "yo", la "conciencia" o la "existencia" —ya sea la existencia del para-sí, del cuerpo propio o del "comportamiento"—, que el sujeto humano está descentrado, constituido por una estructura que tampoco tiene "centro" salvo en el desconocimiento imaginario del "yo", es decir, en las formaciones ideológicas en que se "reconoce".³⁵

El valor teórico que Freud concedió al *lapsus*, al acto fallido y a los sueños obliga a pensar en la conciencia como una realidad para nada autónoma ni autodeterminante; ellos muestran la imbricación existente entre las cadenas significantes de la conciencia y del inconsciente; representan significantes

inscritos en la cadena de un discurso inconsciente que duplica en silencio, es decir, con voz ensordecedora, en el desconocimiento de la "represión", la cadena del discurso verbal del sujeto humano.³⁶

³⁵ L. Althusser, "Freud y Lacan", en L. Althusser *et al.*, *Estructuralismo y psicoanálisis*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970, p. 79-80. (El pensamiento estructuralista, 8.)

³⁶ *Ibid.*, p. 69. En "Marx y Freud" (*Nuevos escritos*, Laia, Barcelona, 1978, p. 131), Althusser resume el gran descubrimiento de Freud en los siguientes términos: "El yo, que antes era únicamente el reino de la conciencia, se convierte en buena parte él mismo en inconsciente, parte interesada en el conflicto del rechazo inconsciente por el que se constituyen las instancias. Es por eso que la conciencia es incapaz de ver la 'diferencia de los sistemas', en cuyo interior no es más que un sistema entre otros, y cuyo conjunto está sometido a la *dinámica conflictual* del rechazo.

Resulta inevitable pensar, con la debida distancia, en la revolución introducida por Marx cuando éste renunció al mito ideológico-burgués según el cual la naturaleza de la sociedad era un *todo unido y centrado*, para pasar a pensar toda formación social como un sistema de instancias sin centro. Freud, que apenas conocía a Marx, pensaba al igual que éste... su objeto por medio de la figura espacial de un 'topico'..., y de un *tópico sin centro*, en el cual las diversas instancias no poseen otra unidad que la *unidad de su funcionamiento conflictual* en lo que Freud denomina 'el aparato psíquico'."

Freud mostró que el aparato psíquico no es una unidad centrada sino un conjunto de instancias constituidas por el juego del rechazo inconsciente. La aparición del sujeto, el descentramiento del aparato psíquico con relación a lo consciente y al yo son simultáneos a una teoría del yo revolucionaria.³⁷

Althusser especifica que de lo que se trata es de una *teoría* del yo revolucionaria. ¿En qué consiste el carácter revolucionario de esta teoría? Consiste en que trastoca la tradición filosófica y psicológica que confería a la conciencia la facultad de unificación, de síntesis. Freud establece algo diferente, pero no por esto su teoría es revolucionaria sino porque *eso*³⁸ diferente que establece alude a la existencia de un objeto real que lo designa teóricamente de manera diferente de como hasta entonces se había designado. Y la designación diferente de un objeto real consiste en mostrar que la "estructura esencial" de ese objeto es tal y no otra como se quería. Así pues, la realidad del sujeto descentrado es una verdad teórica que no excluye la realidad de que el sujeto "se viva" como unidad. La categoría de unidad es inseparable de toda conciencia³⁹ y el hecho de que Marx y Freud establezcan teóricamente los límites de la conciencia no contradice que los sujetos no vivan su realidad conscientemente:

Sería un cantrasantido pensar que Freud propuso, siguiendo a los behaviouristas, de cuyos intentos se reía, la idea de una *psicología sin conciencia*. Por el contrario, reserva su lugar en el aparato psíquico al "hecho fundamental de la conciencia", le atribuye un *sistema* especial ("percepción consciente") en el límite del mundo exterior y un papel privilegiado en el tratamiento. Y afirma, por otra parte, que el inconsciente sólo es posible en un ser consciente. Sin embargo, en lo que se refiere a la primacía ideológica de la conciencia Freud es implacable: "debemos aprender a *emanciparnos* de la importancia atribuida al síntoma 'ser consciente' . . . ¿Por qué? Porque la conciencia es incapaz por sí misma de establecer una 'distinción *entre sistemas*' . . ." ⁴⁰

La conciencia no desaparece, pero no es ni puede ser consciente de su inconsciencia. El descentramiento del sujeto *es* un hecho, pero la ilusión de ser centro es también un hecho. Por ello consideramos pertinente cuestionar la defensa de ciertos sujetos cantradictorios y

³⁷ L. Althusser, "Marx y Freud", *loc. cit.*, p. 131.

³⁸ *Eso*, es el descentramiento.

³⁹ *Ibid.*, p. 123.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 129-30.

descentrados en el nivel de la conciencia (a saber, los sujetos "revolucionarios" o los que realizan una práctica transformadora de las relaciones sociales existentes).⁴¹ Es cierto que

la contradicción en las relaciones sociales descentra al sujeto, lo suspende y lo articula como un lugar de tránsito donde tendencias opuestas están en conflicto.⁴²

Pero la contradicción social y el descentramiento del sujeto constituyen la realidad fáctica que incluye la realidad de la conciencia que se vive centrada o unificada.

Son diferentes las formas como se vive la unidad. Lo que se produce en la ideología, en toda ideología, es la base de la actividad del sujeto, las condiciones de sus posiciones como sujeto y la coherencia de ese sujeto ante las contradicciones que forma la sociedad. La ideología produce *coherencia*, el sentido de un ser unificado que ajusta identificaciones y representaciones. Este ser es el sujeto.⁴³ Ser *sujeto de la ideología* significa estar en la encrucijada de una serie de cadenas significantes y operar a partir de ellas. Ahora bien, la ideología burguesa propicia las identificaciones del sujeto con una imagen de individuo singular consistente, origen de ideas y acciones, responsable de ellas y de sus consecuencias.⁴⁴ Que la conciencia sea *síntesis* significa, en este caso,

que realiza en el sujeto la unidad de sus actos morales, la unidad de sus aspiraciones religiosas y también la unidad de sus prácticas políticas. La conciencia aparece así como la función delegada al individuo por la *naturaleza humana*, de unificación de la diversidad de sus prácticas, ya sean éstas de conocimiento, morales o políticas. Traduciendo este lenguaje abstracto: *la conciencia es obligatoria* para que el individuo dotado de ella realice en sí la *unidad* exigida por la ideología burguesa, a fin de que los sujetos se adecuen a su propia exigencia ideológica y política de unidad, es decir, para que *la conflictiva escisión de la lucha de clases sea vivida por sus agentes como una forma superior y espiritual de unidad*.⁴⁵

41 O los "sujetos en crisis" de los que habla J. Kristeva (citado en Coward y Ellis, *op. cit.*, p. 145-6).

42 Coward y Ellis, *op. cit.*, p. 147.

43 *Ibid.*, p. 68.

44 *Ibid.*, p. 76.

45 "Marx y Fraud", *loc. cit.*, p. 123.

Pero no son éstos los efectos de la ideología en los "malos sujetos".

Podría decirse, indudablemente, que el partido comunista se constituye también, como todos los partidos, sobre la base de una *ideología*, a la que además él mismo llama la *ideología proletaria*. Cier- to. También en él la ideología juega el papel de *cemento* (Gramsci) de un grupo social definido al que *unifica* en su pensamiento y en sus prácticas. También en él esa ideología *interpela a los individuos como sujetos*, muy exactamente como sujetos militantes.⁴⁶

Si puede pensarse que la práctica de la ideología ha prosperado cuando produce una "actitud natural", puede también pensarse que la ideología ha progresado cuando produce en los sujetos-militantes el efecto de practicar *nuevas formas* de relaciones o de organización social como una "actitud natural" y no como un "deber ser" impuesto desde fuera y bajo amenazas conminatorias. Esta "actitud natural" tendiente a construir "nuevas formas de vida", más justas, menos engeguedoras, supone también la unidad de la conciencia del individuo, la coherencia de sus prácticas dirigidas hacia un objetivo más o menos clarificado, la conciencia de que la realidad existente es transformable, no mediante un acto de la voluntad omnipotente de un individuo singular, sino mediante el acto de una voluntad cuya fuerza provenga precisamente de su integración con otras "voluntades" que forman una de las fuerzas donde se realiza la contradicción social. La unidad, pues, en este caso es de naturaleza diferente: no se trata aquí de negar la contradicción social sino, por el contrario, de la unidad contradictoria de una conciencia que tomando en cuenta tal contradicción se integra al afluente de uno de sus elementos para jugar desde allí los efectos sociales posibles. Los sujetos-militantes o sujetos en crisis no niegan la lucha de clases, la toman en cuenta y "con toda la fuerza de su voluntad (sujetada)" intentan transformar y construir nuevas formas sociales de convivencia. Si esto no fuera así, si el sujeto transformador no viviera en lo imaginario como sujeto, es decir, como una conciencia unificada en el ánimo transformador, la existencia de las organizaciones políticas, la lucha ideológica, las actividades de agitación y propaganda, actividades todas que constituyen mecanismos de interpelación, carecerían de sentido.

⁴⁶ L. Athusser, "Nota sobre los aparatos ideológicos de Estado (AIE)" en sus *Nuevos escritos*, ed. cit., p. 99.

V

TESIS V: UNA IDEOLOGÍA EXISTE SIEMPRE EN EL SENO DE UN APARATO (IDEOLÓGICO DE ESTADO), Y EN SU PRÁCTICA O SUS PRÁCTICAS. ESTA EXISTENCIA ES MATERIAL. (AIE, 116)

En el *Ensayo* que analizamos, Althusser concibe a la ideología dentro del marco de la reproducción de las relaciones sociales. El esquema del planteamiento es como sigue: la reproducción de las condiciones de producción es la condición última de la producción (AIE, 75-6). Estas condiciones de producción son las fuerzas productivas, por una parte, y las relaciones de producción, por otra. Señala Althusser que en los libros segundo y tercero de *El capital*, Marx analiza lo que se refiere a la reproducción de las relaciones de producción (concretamente, estos libros analizan las relaciones de circulación del capital entre el sector I —producción de los medios de producción— y el sector II —producción de los medios de consumo— y la realización de la plusvalía) (AIE, 78). No obstante, en esta gran obra no se aborda directamente el asunto de la *reproducción* de la fuerza de trabajo o fuerzas productivas. El estudio de la reproducción social que parte del solo análisis de la reproducción de la “empresa” o de los medios de trabajo, es insuficiente, puesto que lo que ocurre en el centro de trabajo —comenzando por el contrato inicial de compraventa de la fuerza de trabajo entre el patrón y el trabajador— no comienza ahí mismo sino que a esa hora lleva ya mucho trecho del camino recorrido. El camino recorrido cruza todas aquellas condiciones sociales —individuales y colectivas— que hacen posible que, al fin de cuentas, el trabajador acuda, voluntaria o involuntariamente, a ofrecer sus servicios mediante la venta de su fuerza de trabajo —su tiempo, sus energías físicas, su atención a quehaceres diversos, etcétera.⁴⁷

La fuerza de trabajo se asegura dándole el medio material para

⁴⁷ Son interesantes las indicaciones de Claude Meillassoux (en *Mujeres, graneros y capitales*, Siglo XXI, México, 1977, p. 8) acerca de la ausencia notable en la obra de Marx del análisis de la producción “de los hombres”: “La reproducción de los hombres es, en el plano económico, la reproducción de la fuerza de trabajo en todas sus formas. Pero el materialismo histórico, del cual se podría esperar que concediera una mayor importancia a este tema, y aun cuando haya sido el único en plantear el problema, sólo integra imperfectamente la reproducción de la fuerza de trabajo a su análisis.

Las circunstancias históricas y económicas de la aparición del capitalismo no plantearon como primordial el problema de la reproducción de la fuerza de trabajo. En realidad esta reproducción, mediante el proceso de acumulación primitiva del que nació el capitalismo, se encontró resuelta de entrada. Ni Marx ni los economistas se preocuparon por ella como si fuera un problema fundamental.”

reproducirse; éste es el salario. Pero este medio de reproducción material no basta, porque la fuerza de trabajo debe ser competente, debe estar capacitada para desempeñar cierto trabajo y más aún cuando éste es calificado. De un aspecto de la capacitación se hace cargo la escuela en todos sus niveles. Pero hay otra capacitación requerida para entrar en el proceso de reproducción social, a saber, la capacitación para cumplir ciertas normas sociales que pueden ser explícitas o no serlo, pero en ambos casos regulan las prácticas de los individuos. Normas que regulan conductas tales como la puntualidad, la productividad y eficiencia, la obediencia, responsabilidad y amor familiar, el reconocimiento de todas las formas de autoridad —estatales, académicas, clericales, políticas, etcétera.⁴⁸ Esta capacitación supone el sujetamiento a la ideología dominante por parte de los obreros y se adquiere no sólo en la escuela sino en otras instituciones estatales.⁴⁹

El análisis de las relaciones de producción conduce a Althusser a expresar brevemente lo que entiende por “sociedad” a partir de la vieja metáfora del edificio que, sin rechazarla, la supera no por ser caduca sino por ser meramente descriptiva (AIE, 85). La superación de la metáfora del edificio es posible precisamente ubicándola en el marco de la reproducción social; desde esta perspectiva pueden ubicarse las *eficacias específicas* de cada uno de los elementos que componen el todo social, y desarrollar la teoría de estas eficacias diferenciales, misma que está ausente de los textos clásicos del marxismo. En estos textos se concibe al Estado como una parte de la superestructura y esencialmente como un aparato represivo, como

una “máquina” de represión que permite a las clases dominantes... asegurar su dominio sobre la clase obrera para someterla al proceso de extorsión de la plusvalía (es decir, a la explotación capitalista (AIE, 86).

Desde esta perspectiva el Estado es fundamentalmente el *aparato de Estado* que incluye no sólo a los funcionarios del Estado sino también al cuerpo represivo propiamente dicho (ejército y policía). Así, el Estado es un Estado de clase, concretamente un Estado bur-

⁴⁸ Althusser incluye dentro de este Orden humano hasta “las normas de los ritmos temporales de la alimentación, de la higiene, de los comportamientos, de las actitudes concretas del reconocimiento —la aceptación, el rechazo, el sí o el no al niño, no son más que una pormenorización, las modalidades *empíricas* de ese Orden constituyente, Orden de la Ley y del Derecho de asignación que atribuye y excluye...” (“Freud y Lacan”, *loc. cit.*, p. 72).

⁴⁹ Althusser puede pensar en estos términos debido al reconocimiento de los aportes gramscianos en relación con la concepción amplia del Estado, según la cual todas las instituciones sociales constituyen también al Estado.

gués. La verdad de esta afirmación no es puesta en duda por Althusser antes, por el contrario, reconoce su gran utilidad para comprender “todos los hechos observables en los diferentes órdenes de la represión” (AIE, 88). En otros textos de la teoría marxista clásica (*El 18 Brumario*, por ejemplo) se incluye en la definición del Estado al *poder del Estado*, es decir, aquello que las clases en lucha se esfuerzan por “tomar” o por conservar, a saber, la correlación de fuerzas políticas que favorecen a una u otra clase. El poder del Estado se concibe como una relación de fuerzas entre las clases, “la raíz del poder de Estado es el antagonismo mismo de clase, el carácter inconciliable de este antagonismo”.⁵⁰ Sin embargo, Althusser considera que esta presentación de la naturaleza del Estado es parcialmente descriptiva (AIE, 87),⁵¹ es decir, ilustra un aspecto de su naturaleza, pero ni explica su necesidad ni la estructura íntima de su constitución. A partir de aquí se levanta la urgencia de añadir “algo más” a la definición clásica del Estado (AIE, 89).

Lo que se hace imprescindible añadir a la teoría marxista del Estado es una teoría de *los otros lugares* en los que se desarrolla la lucha de clases. Es decir, hace falta ampliar el aparato de Estado. Estos “otros lugares” Althusser los denomina “aparatos ideológicos del Estado”, diferentes de los aparatos represivos.

Es importante no comprender el concepto de *aparato ideológico* como designando a las instituciones —públicas o privadas. Althusser explica que las ideas de un sujeto

son sus actos materiales insertos en prácticas materiales reglamentadas por rituales también materiales y definidos por el *aparato ideológico* material del que dependen las ideas de dicho sujeto (AIE, 119).

Asimismo, aclara que

la inmensa mayoría de los sujetos (los buenos) funcionan bien “por sí solos”, es decir, por medio de la ideología (cuyas formas concretas se hallan materializadas en los *aparatos ideológicos de Estado*). Participan en las distintas prácticas dirigidas por los rituales de los AIE... (AIE, 132).

⁵⁰ Etienne Balibar, *Sobre la dictadura del proletariado*, Siglo XXI, México, 1957, p. 57.

⁵¹ Aparentemente, “descriptiva” para Althusser quiere decir únicamente que es superable teóricamente. Si esto es así esta caracterización aclara poco, pues en algún sentido puede pensarse que toda teoría es descriptiva.

Según estas indicaciones los aparatos ideológicos contienen las siguientes determinaciones:

a) Tienen una existencia material (lo cual no quiere decir sino que tienen que ver con la *práctica*, es decir, con las prácticas reproductoras o transformadoras de los sujetos).

b) Definen los "rituales" materiales de las prácticas de los sujetos (o, en otras palabras, ofrecen un marco de coherencia y organización a las prácticas de los sujetos).

c) De los *aparatos ideológicos* dependen las ideas de los sujetos. (La ambigüedad de esta determinación es manifiesta. La *dependencia* es una relación fundamental entre ideas y aparatos que para nada queda explicada en el texto que analizamos. Consideramos⁵² que este vacío teórico es el síntoma de un verdadero problema que se le presenta a la teoría de la ideología: pensar el concepto de la estricta articulación entre ideas y prácticas o, si no se quiere andar por la vía de una teoría de las ideas, pensar el concepto o los conceptos que justifiquen la supresión de la noción "idea" como noción central de la teoría en cuestión. Muestra del callejón sin salida teórico en el que se colocó Althusser al plantear estas cuestiones es la naturaleza casi circular de su caracterización de la ideología. Recordemos que a partir de la noción de "ideas de los sujetos" explica que éstas son sus actos materiales... definidos por el aparato ideológico del que, nuevamente, dependen las *ideas* del sujeto. Así, pues, las ideas no quedan definidas por los actos, prácticas, etcétera; la noción de idea no es sustituida, como pretende Althusser (AIE, 120), por los demás conceptos sino que éstos se convierten en un conjunto de *determinaciones* de las ideas, pero restaría explicar qué son estas ideas que tienen tantas y tan importantes determinaciones. O bien, como dijimos, faltaría explicar puntualmente los términos de la relación de dependencia que se da entre las ideas y los factores que las determinan.)

d) En los aparatos ideológicos se materializan las formas concretas de la ideología. (La materialización de las formas concretas de la ideología la comprendemos como la adquisición de formas coherentes u organizadas de las diversas manifestaciones ideológicas, a partir de las cuales se hace posible su detección o localización y, con ello, su análisis y su control teórico y práctico. Si esto es así, los aparatos ideológicos, en tanto que lugares donde se materializan estas formas de la ideología, son el punto nodal del análisis teórico de la misma.)

⁵² Junto con Luis Villoro, en *op. cit.*

e) Los aparatos ideológicos “tienen” rituales, y éstos dirigen a los sujetos en la práctica. (Por esto entendámonos que los aparatos ideológicos quedan definidos principalmente por las diversas prácticas organizadas que aquéllos encierran o implican.)

En suma, los rituales constituyen prácticas estructuradas por una cierta lógica marcada por los aparatos ideológicos de Estado. Así pues, es de éstos de los que dependen las diferentes direcciones, sentidos y metas de la práctica social en general. Más explícitamente: un aparato ideológico no es una institución, la familia por ejemplo, sino más bien la institución familiar es una forma materializada del aparato ideológico, es un “instrumento”, un medio de articular-organizar espacial-moral-jurídicamente ciertas prácticas que definen al aparato ideológico.

A pesar de la dificultad que representa ser más explícitos en este punto, lo intentaremos: el aparato ideológico familiar (para seguir con nuestro ejemplo) no es la institución de la familia sino el conjunto de funciones que social-individualmente se espera que un sujeto lleve a cabo por ser un elemento constitutivo de la estructura familiar; por ser reconocido y autorreconocerse como “hijo”, “padre”, etcétera. Todas las funciones diversas que cada sujeto puede cumplir (o no cumplir —lo cual también es una función—) son regidas por normas (explícitas o no). Estas normas forman unidad con las prácticas que implican las *funciones* (papeles, roles o como quiera llamárselos) y esta unidad configura un aparato ideológico. Cuando las normas no son explícitas en algún sentido (jurídico, por ejemplo) el análisis de los aparatos ideológicos resulta más complicado. Es el caso de “normas”⁵³ aún no explicitadas, pero en vía de serlo correspondientes a formas sociales de existencia y de pensamiento de los grupos sociales marginados. Pero muchas normas se hallan esbozadas en las diferentes legislaciones que recubren a una sociedad, tales como las que encierran los códigos jurídicos estatales, las eclesiásticas, escolares y las internas a cada pequeña agrupación bien organizada y previsora de su correcto y duradero funcionamiento.

Althusser apunta que

no basta saber que la familia occidental es patriarcal y exogámica (estructura de parentesco), también es necesario elucidar las formaciones ideológicas que gobiernan la paternidad, la maternidad y la infancia: ¿qué es “ser padre”, “ser madre”, “ser niño” en

⁵³ Aquí el sentido de la norma excluye los caracteres de autoritarismo e imposición arbitraria y de clase que, por lo general, encierra dicha noción.

⁵⁴ En “Freud y Lacan”, *loc. cit.*, p. 72.

nuestro mundo actual? Hay todo un trabajo de investigación por realizar a propósito de estas formaciones ideológicas específicas.⁵⁴

Consideramos que esta preocupación tiene que ver directamente con la búsqueda de vías de desarrollo de la teoría de la ideología pero más precisamente, con el concepto específico de *aparato ideológico*.⁵⁵

Si pensamos así los aparatos ideológicos, si pensamos al Estado en su sentido absolutamente amplio (es decir, no sólo cubriendo toda la sociedad sino estructurando —no manipulando— las fuerzas sociales antihegemónicas) y si pensamos normatividades posibles diferentes de las arbitrarias e impositivas de clase, cabe perfectamente la posibilidad de pensar las organizaciones (o desorganizaciones) anticapitalistas o revolucionarias como aparatos ideológicos del Estado, con las ventajas teóricas que esto implica, a saber, poder pensar —para desarrollar— los mecanismos de interpelación y constitución de sujetos transformadores. Es sobre esta base que Althusser puede afirmar que la ideología revolucionaria⁵⁶

no es lo directamente contrario, la inversión, el revés de la ideología burguesa, sino que es *una ideología totalmente distinta*, que lleva en sí otros valores, que es *crítica y revolucionaria*. Porque es

⁵⁵ Al centrar un aspecto principal del estudio de la ideología en las diversas prácticas sociales parecería que, desde el punto de vista del desarrollo de la teoría marxista, estamos regresando a la etapa de *La ideología alemana* donde el concepto de *división del trabajo* es esencial para comprender el resto del aparato teórico allí desarrollado. Pero creemos que los regresos nunca son idénticos al lugar al que se regresa o, al menos, no lo es en este caso en el que de lo que se trata, por una parte, es de determinar especificaciones más sutiles de las diversas prácticas sociales —marcadas evidentemente por formas particulares de la división del trabajo—, y por otra parte, la división del trabajo ahora no es pensada sino a partir de la especificidad que adquieren las sociedades modernas en una etapa particular del capitalismo desarrollado. En *La ideología alemana*, como hemos visto, es la división del trabajo la que explica el desarrollo de las relaciones de producción capitalistas, quedando cerrada así la vía de investigación que permita explicar la división del trabajo a partir de instancias distintas de las inclinaciones humanas innatas, la tendencia “vital” a la acumulación, al egoísmo y a otras cualidades semejantes del hombre. Por el contrario, el estudio de las prácticas diferenciadas y organizadas por los aparatos ideológicos de Estado deberá tomar en cuenta como ejes teóricos centrales, la categoría de “poderes diversos” y sus posibles efectos reproductores o transformadores. Esto lo hace N. Poulantzas en su trabajo *Poder, Estado y socialismo*, en el cual combina hábil y sugerentemente el discurso “arqueológico” de M. Foucault con la teoría marxista, produciendo un notable enriquecimiento de ésta.

⁵⁶ Althusser se refiere a la ideología proletaria, pero cuando ésta tiene las cualidades de ser anticapitalista o revolucionaria.

ya ahora, a pesar de todas las vicisitudes de su historia, portadora de esos valores, ya ahora realizados en las organizaciones y en las prácticas de lucha obrera, por lo que la ideología proletaria anticipa lo que serán los aparatos ideológicos del Estado de la transición socialista...⁵⁷

Consideramos que la importancia de incluir en la definición del Estado el concepto de “aparato ideológico”, radica en que:

a) De esta manera puede pensarse teóricamente la estructuración social del poder. Y no en términos de la presencia del poder burgués en todos los aparatos, sino en términos de la presencia del poder del Estado en ellos. Es decir, se trata de pensar lo que es el poder del Estado en sentido estricto, a saber, la correlación de fuerzas entre las clases y grupos sociales, su carácter *contradictorio*.

b) El concepto de “aparato ideológico” permite pensar la presencia del poder del Estado en el “conjunto de la vida social, ya que ninguna esfera de la vida social escapa a la intervención del Estado; puesto que la esfera de acción del Estado es por definición universal”.⁵⁸

c) Es fundamental pensar la presencia del Estado en el conjunto de la vida social pues sólo así puede extenderse y desarrollarse la lucha de clases hasta regiones clave en donde se ejerce el poder y que, no obstante, no habían sido identificadas (hasta Gramsci) como tales por la teoría marxista. Estas nuevas regiones del desarrollo de la lucha de clases son fundamentales para el tipo de lucha de clases que se está desarrollando y que puede desarrollarse en la actualidad. Defender una concepción ampliada del Estado, es, pues, contribuir teóricamente a la ampliación práctica de la lucha de clases.

d) El concepto de “aparato ideológico” en tanto que remite a un conjunto de prácticas sociales vertebradas por la lógica del “aparato” de que se trate, contribuye a pensar la lucha de clases, el enfrentamiento con el poder hegemónico, como una lucha que no

⁵⁷ L. Althusser, “Nota sobre los aparatos ideológicos del Estado” (AIE), *loc. cit.*, p. 105.

⁵⁸ E. Balibar, *La dictadura del proletariado*, ed. cit., p. 48-9. N. Poulantzas coincide con esta posición cuando reconoce “el acaparamiento acentuado, por el Estado, del conjunto de las esferas de la vida económico-social”, en *Estado, poder y socialismo*, Siglo XXI, Madrid, 1979, p. 247-8.

permanece en el terreno de la conciencia sino que sale al campo de la práctica, de la organización, de la atención permanente a los rescucios por donde se cuele el poder para, así, hacerle frente.⁵⁹

⁵⁹ N. Poulantzas (en *Estado, poder y socialismo*, ed. cit.) hace algunas precisiones críticas a la concepción althusseriana del Estado como la suma de aparatos represivos y aparatos ideológicos. Su crítica la funda en que considera que el concepto de “aparato ideológico”, remite únicamente a mecanismos coercitivos de inculcación y que, por tanto, el Estado en su conjunto no sería sino una maquinaria que ejerce diversas formas de represión (ideológicas o no). Esta concepción, según Poulantzas, no toma en cuenta los aspectos positivos del Estado. El Estado, dice siguiendo a Foucault, “actúa también de manera positiva, *crea, transforma, produce realidades*” (p. 30). Consideramos correcta esta conclusión pero no que se derive del concepto althusseriano de ideología o de los aparatos ideológicos. Es cierto que Althusser no desarrolla, como lo hace Poulantzas, el lado positivo de las contradicciones sociales que se juegan en el Estado, pero su concepción del sujeto como un individuo que realiza “voluntariamente” ciertas prácticas —es decir, la referencia al carácter imaginario de la ideología— alude directamente a los efectos ideológicos estatales de positividad, que tienen que ver con *los deseos* de los individuos.

VI. CONCLUSIONES

Los pasos que dimos en este trabajo fueron los siguientes:

a) Criticamos la teoría idealista de la ideología presente en *La ideología alemana* para obtener argumentos que apoyaran una teoría de la ideología basada en principios diferentes.

b) Rescatamos el sentido leninista del concepto de ideología para abrirlo hacia formas no burguesas de representaciones y organización sociales.

c) Analizamos el concepto de ideología en los primeros trabajos de Althusser, comprometiéndonos con ello a dos cosas: con un concepto de ideología relacionado con las prácticas sociales y con una problemática teórica que permitiera incluir algunos aspectos de la teoría psicoanalítica para desarrollar teóricamente el problema de la constitución de los sujetos.

d) Desarrollamos algunas tesis acerca de la ideología expuestas en un texto althusseriano posterior para iniciar el intento de articulación de la teoría marxista con la teoría psicoanalítica.

En suma, consideramos que el dispositivo conceptual althusseriano nos ha permitido encontrar un punto de entronque entre la teoría política y el psicoanálisis, lo cual nos parece un servicio teóricamente invaluable. Mas a partir de aquí, como suele decirse, todo está por hacerse. La articulación entre ambos discursos prácticamente no la hemos realizado. Es evidente el desfase entre ambos tipos de discurso que deberían convertirse en uno solo, en el cual el paso de un concepto de la teoría política a otro de la teoría psicoanalítica se hiciera naturalmente significando un verdadero enriquecimiento de ambas teorías.

Sin embargo, nuestra "intuición" es que mediante esta articulación será posible pensar en forma adecuada la constitución de los sujetos ideológicos reivindicando el espacio de *lo imaginario* del sujeto y con ello la vida cotidiana de los individuos, en la cual circulan las imágenes soporte para las identificaciones narcisísticas. Esta "reivindicación" nos interesa para plantear dentro del marxismo el análisis

político de los hábitos y conductas más elementales del individuo en sociedad que, consideramos, son los que constituyen la verdadera materialidad de una formación social y los que la estructuran en uno u otro sentido. Nos interesa, también, para mostrar el carácter determinante del entorno social directo en la constitución del sujeto y pensar la necesidad de transformarlo aun en sus aspectos aparentemente más triviales y así, probablemente, mejorar la calidad de la vida que constituye a estos sujetos.

VII. BIBLIOGRAFÍA

- ALTHUSSER, Louis. "Ideología y aparatos ideológicos del Estado", en su *Posiciones*, México, Grijalbo, 1977 (Teoría y Praxis, 32).
- . *Elementos de autocrítica*, Buenos Aires, Diez, 1975.
- . "Sobre la relación de Marx con Hegel", en L. Althusser *et al.*, *Hegel y el pensamiento moderno*, Siglo XXI. México, 1973.
- . *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967.
- . *Para una crítica de la práctica teórica*, Madrid, Siglo XXI, 1973.
- . *Curso de filosofía para científicos*, Buenos Aires, Diez, 1976.
- . *La filosofía como arma de la revolución*, Córdoba, Pasado y Presente, 1974.
- . "Notas sobre el Estado", en *Cuadernos Políticos*, México, octubre-diciembre de 1978, núm. 18.
- . "Freud y Lacan", en L. Althusser *et al.*, *Estructuralismo y psicoanálisis*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970.
- . "Marx y Freud", en su *Nuevos escritos*, Barcelona, Laia, 1978.
- . y Etienne Balibar, *Para leer El capital*, México, Siglo XXI, 1974.
- BALIBAR, Etienne. "De Bachelard a Althusser: el concepto de corte epistemológico", en E. Balibar *et al.*, *La filosofía y las revoluciones científicas*, Grijalbo, México, 1979. (Teoría y Praxis, 47.)
- . "Marx, Engels y el partido revolucionario", en *Cuadernos Políticos*, núm. 18, octubre-diciembre de 1978, México.
- . "Estado, partido, ideología", en E. Balibar *et al.*, *Marx y su crítica de la política*, México, Nuestro Tiempo, 1980.
- . *Sobre la dictadura del proletariado*, Siglo XXI, México, 1977.
- CASULLO, Nicolás. "Nicaragua: comunicación y lucha ideológica", *Uno Más Uno*, 2 de marzo de 1981, México.
- CLAUDÍN, Fernando. *Marx, Engels y la revolución de 1848*, México, Siglo XXI, 1975.
- CORNU, Auguste. *Marx, Engels, del idealismo al materialismo histórico*, Buenos Aires, Platina-Stilcograf, 1965.
- COWARD, Rosalind y John Ellis. *Language and Materialism*, Routledge & Kegan Paul, London, 1977.

- ENGELS, Federico. "Carta a Bloch de 1890", en *Correspondencia*, Cartago, Buenos Aires, 1972.
- . "Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas", en K. Marx, F. Engels, *Obras escogidas*, 3 tomos, Moscú, Progreso, 1978, tomo III.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979.
- GIMÉNEZ, Gilberto. *Apuntes para una sociología de la ideología*, México, Universidad Iberoamericana, 1978. (Licenciatura abierta en sociología, 2.)
- IPOLA, Emilio de. "Crítica de la teoría althusserista sobre la ideología", en *Arte, sociedad, ideología*, núm. 7, México.
- LABICA, George. *Le statut marxiste de la philosophie*, Editions Complexe, Paris, 1976.
- LACAN, Jacques. *Le Séminaire*, livre I, Seuil, Paris, 1975.
- . *Escritos*, 2 tomos, México, Siglo XXI, 1979.
- LACLAU, Ernesto. *Política e ideología en la teoría marxista*, Madrid, Siglo XXI, 1978.
- LAPLANCHE, J. y J. B. Pontalis. *Diccionario de psicoanálisis*, España, Labor, 1971.
- LENIN, V. I. "El socialismo y la guerra", en "Importancia de la organización ilegal", julio-agosto de 1915, en *Obras completas*, Cartago, Buenos Aires, 1969, tomo XXII.
- . "León Tolstói y su época", en *Obras completas*, Cartago, Buenos Aires, 1969, tomo XXII.
- . *¿Que Faire? Les questions brûlantes de notre mouvement*. Editines sociales, Paris, et Editions du Progres de Moscow, 1971.
- . "Una nueva asociación obrera revolucionaria", en *Obras completas*, Buenos Aires, Cartago, 1969, tomo VIII.
- . "El socialismo y la guerra", julio-agosto de 1915, en *Obras completas*, Cartago, Buenos Aires, 1969, tomo XXII.
- LENK, Kurt. *El concepto de ideología*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- LIEBMAN, Marcel. *La conquista del poder (El leninismo bajo Lenin, I)*, México, Grijalbo, 1978. (Teoría y Praxis, 43.)
- . *La prueba del poder (El leninismo bajo Lenin, II)*, México, Grijalbo, 1979. (Teoría y Praxis, 44.)
- MARI, Enrique Eduardo. *Neopositivismo e ideología*, Buenos Aires, Eudeba, 1974.
- MARX, Karl. "El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte", en K. Marx, F., Engels, *Obras escogidas*, 3 tomos, Moscú, Progreso, 1978, tomo I.
- . "La guerra civil en Francia", en K. Marx, F. Engels, *Obras escogidas*, 3 tomos, Moscú, Progreso, 1978, tomo II.
- . *El capital*, tomo I, México, FCE, 1972.

- MARX, Karl y Federico Engels, *La ideología alemana*, México, Ediciones Pueblos Unidos, 1974.
- . *La Sagrada Familia*, México, Grijalbo, 1967.
- MEILLASOUX, Claude. *Mujeres, graneros y capitales*, México, Siglo XXI, 1977.
- POULANTZAS, Nicos. *Estado, poder y socialismo*, Siglo XXI, Madrid, 1979.
- RANCIERE, Jacques. "Sobre la teoría de la ideología", en J. Ranciere *et al.*, *Lectura de Althusser*, Galerna, Buenos Aires, 1970.
- SAFOUAN, Moustapha. *Estudios sobre el Edipo*, Siglo XXI, México, 1977.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *Ciencia y revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1978.
- SPINOZA, Baruch de. *Ética*, México, FCE, 1958.
- TRÍAS, Eugenio. *Teoría de las ideologías*, Barcelona, Península, 1970.
- VILLORO, Luis. "El concepto de ideología en Marx y en Engels", en Luis Villoro *et al.*, *Ideología y ciencias sociales*, México, UNAM, 1979.
- YTURBE, Corina de. "Ideología y explicación histórica", en Luis Villoro *et al.*, *Ideología y ciencias sociales*, México, UNAM, 1979.

INDICE

i. Introducción	5
ii. El concepto de ideología en <i>La ideología alemana</i>	9
a) Ideología como conciencia falsa	16
b) Ideología en relación con la conciencia y la división del trabajo	17
c) La ideología y su función social	19
iii. Un comentario acerca del concepto leninista de ideología	29
iv. Un cambio de problemática en la concepción althusseriana de la ideología	37
v. Conceptos fundamentales de la teoría althusseriana de la ideología	55 ✕
TESIS I	
La ideología no tiene historia	56
TESIS II	
La ideología representa la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia	60
TESIS III	
La ideología tiene una existencia material (subtesis: La ideología cohesion a los individuos con sus prácticas materiales).	70
TESIS IV	
La ideología interpela a los individuos y los constituye en sujetos	73

Una ideología existe siempre en el seno de un aparato
(ideológico de Estado) y en su práctica o sus prácticas.
Esta existencia es material 80

vi. Conclusiones 89

vii. Bibliografía 91

Teoría de la ideología, editado por la Dirección General de Publicaciones, se terminó de imprimir en la Imprenta Universitaria el 23 de octubre de 1984. Su composición se hizo en tipo Electra 10:11, 9:10, 8:9 y De Vine 8:9. La edición consta de 2 000 ejemplares.