

## 6. El problema de la ideología: el marxismo sin garantías

En las últimas dos o tres décadas, la teoría marxista ha pasado por un resurgimiento excepcional, aunque desequilibrado e irregular. Por un lado, ha vuelto a proporcionar el polo principal de oposición al pensamiento social “burgués”. Por otro, muchos intelectuales jóvenes han pasado *a través* del resurgimiento y, luego de un aprendizaje embriagador y veloz, lo han descartado. Han “saldado sus cuentas” con el marxismo y han pasado a campos y pastos intelectuales frescos, aunque no por completo. El *postmarxismo* sigue siendo una de nuestras escuelas teóricas contemporáneas más grandes y florecientes. Los *postmarxistas* usan conceptos marxistas mientras demuestran constantemente su insuficiencia. En realidad, parecen seguir apoyándose en los hombros que construyeron las teorías que acaban de destruir en forma definitiva. Si no hubiera existido el marxismo, el “*postmarxismo*” hubiera tenido que inventarlo para que “*deconstruirlo*” diera a los “*deconstruccionistas*” algo más que hacer. Todo esto otorga al marxismo una calidad curiosa de vida después de la muerte. Constantemente está siendo “*trascendido*” y “*preservado*”; y no hay lugar más instructivo desde el cual observar este proceso que la ideología misma.

No tengo la intención de rastrear nuevamente los avatares precisos de estas disputas recientes, ni de tratar de seguir la teorización intrincada que las ha atendido. Lo que quiero hacer, en cambio, es colocar los debates sobre la ideología en el contexto más amplio de la teoría marxista en general. También quiero plantear el tema como un *problema* general: un problema de teoría, de política y de estrategia. Quiero identificar las debilidades y limitaciones más reveladoras en las formulaciones marxistas clásicas sobre la ideología para así evaluar lo que se ha ganado, lo que merece perderse y lo que tiene que ser conservado —y quizás repensado— a la luz de las críticas.

Pero, primero, ¿por qué el problema de la ideología ha ocupado en los últimos años un lugar tan prominente dentro del debate marxista? Perry Anderson (1976), en su recorrido magistral de la escena marxista de Europa occidental, señaló la preocupación intensa en estos círculos por problemas relacionados con la filosofía, la epistemología, la ideología y las superestructuras. Claramente consideraba esto una deformación en el desarrollo del pensamiento marxista. El privilegio dado a *estas* cuestiones en el marxismo —argumentó— refleja el aislamiento general de los intelectuales marxistas de Europa occidental con respecto a los imperativos de la lucha política y organización de las masas; su divorcio de las “tensiones controladoras de una relación directa o activa con una audiencia proletaria”; su distancia de “la práctica popular” y su sometimiento continuado al predominio del pensamiento burgués. Esto había resultado —argumentó— en una desvinculación general con respecto a los temas y problemas clásicos del Marx maduro y del

marxismo. La preocupación excesiva por lo ideológico podría tomarse como un signo elocuente de esto.

Este argumento tiene mucho sentido, como atestiguarán los que han sobrevivido al diluvio teorista en el “marxismo occidental” en los últimos años. Los énfasis del “marxismo occidental” bien podrían explicar *la manera* en que el problema de la ideología fue construido, *cómo* el debate ha sido conducido y *el grado* en que éste ha sido abstraído por los ámbitos elevados de la teoría especulativa. Pero creo que debemos rechazar cualquier insinuación de que, si no fuera por las distorsiones producidas por el “marxismo occidental”, la teoría marxista podría haber proseguido cómodamente su camino designado, siguiendo el programa establecido: dejando el problema de la ideología en su lugar subordinado, de segunda categoría. El ascenso a la visibilidad del problema de la ideología tiene un fundamento más objetivo. Primero, los desarrollos recientes que han tenido lugar en los medios por los cuales la consciencia de masas se forma y se transforma: el crecimiento enorme de las “industrias culturales”. Segundo, los asuntos preocupantes del “consentimiento” masivo de la clase obrera respecto al sistema en sociedades capitalistas avanzadas en Europa y, por consiguiente, su estabilización parcial, ambos en contra de lo que se esperaba. Por supuesto, el “consentimiento”, aunque no puede ser separado de los mecanismos de la ideología, *no* se mantiene sólo a través de ellos. También refleja cierta debilidad teórica real en las formulaciones marxistas originales sobre la ideología. Y arroja luz sobre algunos de los asuntos más críticos en la estrategia política y la política del movimiento socialista en sociedades capitalistas avanzadas.

Al revisar brevemente algunas de estas cuestiones, quiero poner de relieve no tanto la teoría, sino más bien el *problema* de la ideología. El *problema* de la ideología es dar cuenta, dentro de una teoría materialista, de cómo surgen las ideas sociales. Necesitamos entender cuál es su papel en una formación social particular, así como para configurar la lucha por cambiar la sociedad y abrir el camino hacia una transformación socialista de la sociedad. Por ideología me refiero a los marcos mentales —los lenguajes, los conceptos, las categorías, la imaginería del pensamiento y los sistemas de representación— que las diferentes clases y grupos sociales utilizan para entender, definir, resolver y hacer entendible la manera en que funciona la sociedad.

El problema de la ideología, por lo tanto, se refiere a las maneras en que ideas de diferentes tipos sujetan las mentes de las masas y, de ese modo, llegan a ser una “fuerza material”. En esta perspectiva más politizada, la teoría de la ideología nos ayuda a analizar cómo un grupo particular de ideas llega a dominar el pensamiento social de un bloque histórico, en el sentido de Gramsci; y, de esta manera, ayuda a unir tal bloque desde dentro, así como a mantener su predominio y liderazgo sobre la sociedad. El problema de la ideología está especialmente relacionado con los conceptos y los lenguajes del pensamiento práctico que estabilizan una forma particular de poder y dominación; o que reconcilian a la masa del pueblo con su lugar subordinado en la formación social y la acomodan en él. También está relacionado con los procesos a través de los que surgen nuevas formas de consciencia y nuevas concepciones del mundo, que mueven a las masas del pueblo a la acción

histórica contra el sistema imperante. Estas cuestiones están en *juego* en un abanico de luchas sociales. Es para explicarlas, con el fin de comprender y dominar mejor el terreno de la lucha ideológica, que necesitamos no sólo una teoría sino una teoría apropiada para las complejidades de lo que estamos tratando de explicar.

No existe tal teoría, totalmente prefabricada, en la obra de Marx y Engels. Marx no desarrolló ninguna explicación general de cómo funcionaban las ideas sociales comparable a su trabajo histórico-teórico sobre las formas económicas y las relaciones del modo capitalista de producción. Sus comentarios en esta área nunca tuvieron la intención de tener un estatus “de ley”, y confundirlos con afirmaciones de este tipo, más detalladamente teorizadas, bien podría representar la raíz del problema de la ideología para el marxismo. En realidad, su teorización de este tema fue mucho más *ad hoc*. Hay, en consecuencia, fluctuaciones fuertes en el uso que Marx da al término. En nuestros tiempos —como señalé en la definición ofrecida arriba—, el término “ideología” ha llegado a tener una referencia más amplia, más descriptiva y menos sistemática de la que tenía en los textos marxistas clásicos. *Ahora* lo usamos para referirnos a *todas* las formas organizadas del pensamiento social. Esto explica la medida y la naturaleza de sus “distorsiones”. Sin duda, refiere al dominio del pensamiento y razonamiento prácticos (la forma, después de todo, en que es probable que la mayor parte de las ideas sujeten las mentes de las masas y las llamen a la acción) más que simplemente a “sistemas de pensamiento” bien elaborados e internamente consistentes. Nos referimos a los saberes prácticos, así como los teóricos, que permiten que las personas “entiendan” la sociedad, y dentro de cuyas categorías y discursos “vivimos” y “experimentamos” nuestro posicionamiento objetivo en las relaciones sociales.

Marx usó el término “ideología” de esta forma en muchas ocasiones. Sin duda, dicha acepción *sí* aparece en su trabajo. Así, por ejemplo, menciona en un famoso pasaje las “formas ideológicas en las que los hombres se vuelven conscientes del [...] conflicto y de sus luchas” (Marx 1970: 21). En *El Capital* aborda con frecuencia, en digresiones, la “consciencia cotidiana” del empresario capitalista; o el “sentido común del capitalismo”. Con esto se refiere a las formas de pensamiento espontáneo dentro de las que el capitalista representa los funcionamientos del sistema del capitalismo para sí mismo y “vive” (es decir, experimenta genuinamente) sus relaciones prácticas con éste. Efectivamente, allí hay pistas de los usos subsiguientes dados al término, los cuales —sospecho— muchos creen que no podrían ser garantizados desde la propia obra de Marx. Por ejemplo, las formas espontáneas de “consciencia burguesa práctica” son reales, pero no pueden ser formas *apropiadas* de pensamiento, ya que hay aspectos del sistema capitalista —la generación de la plusvalía, por ejemplo— que simplemente no pueden ser “pensados” o explicados usando esas categorías vulgares. Por otro lado, no pueden ser *falsas* en ningún sentido simple, pues estos hombres prácticos burgueses parecen lo suficientemente capaces como para obtener ganancias, hacer funcionar el sistema, sostener sus relaciones y explotar el trabajo sin el beneficio de un entendimiento más sofisticado o “más verdadero” de aquello en lo que están involucrados. Para tomar otro ejemplo, es justo deducir de lo que dijo Marx que los *mismos*

conjuntos de relaciones —el circuito capitalista— pueden ser representados de varias *maneras distintas* o (como diría la escuela moderna) representados dentro de diferentes sistemas de discursos.

Por nombrar sólo tres: está el discurso del “sentido común burgués”; las teorías sofisticadas de los economistas políticos clásicos como Ricardo, de quienes Marx aprendió tanto; y, por supuesto, el propio discurso teórico de Marx expuesto en *El Capital*. En cuanto nos apartamos de una lectura religiosa y doctrinal de Marx, por lo tanto, la relación entre muchos de los usos clásicos del término y sus elaboraciones más recientes resulta mucho más clara de lo que los teóricos polémicos actuales nos harían creer.

No obstante, el hecho es que Marx usaba el término “ideología” más a menudo para referirse específicamente a las manifestaciones del pensamiento burgués; y sobre todo a sus rasgos negativos y distorsionados. También tendía a utilizarlo —en, por ejemplo, *La ideología alemana*, el trabajo conjunto de Marx y Engels— para rebatir lo que él creía que eran ideas incorrectas, las cuales eran, a menudo, de un tipo bien informado y sistemático (lo que nosotros llamaríamos *ahora* “ideologías teóricas” o, siguiendo a Gramsci, “filosofías”; a diferencia de las categorías de la consciencia práctica, o lo que Gramsci llamaba “el sentido común”). Marx usaba el término como un arma crítica contra los misterios especulativos del hegelianismo; contra la religión y la crítica de la religión; contra la filosofía idealista y la economía política de las variedades vulgares y degeneradas. En *La ideología alemana* y *La miseria de la filosofía*, Marx y Engels estaban combatiendo ideas burguesas. Estaban rebatiendo la filosofía antimaterialista que respaldaba el predominio de esas ideas. Para que su razonamiento polémico sea convincente, simplificaron muchas de sus formulaciones. Nuestros problemas subsiguientes han surgido, en parte, por tratar estas polémicas reducciones como la base de un trabajo de teorización general *positiva*.

Dentro de ese amplio marco de uso, Marx adelanta ciertas tesis elaboradas más detalladamente, las cuales han llegado a formar la denominada base teórica clásica. Primero, la premisa materialista: las ideas surgen de las condiciones y circunstancias materiales en las que fueron generadas, y las reflejan. Expresan las relaciones sociales y sus contradicciones en el pensamiento. La noción de que las ideas proporcionan el motor de la historia, o proceden independientemente de las relaciones materiales y generan sus propios efectos autónomos, se refiere, específicamente, a la ideología burguesa que se declara especulativa e ilusoria. Segundo, la tesis de la determinitud [*determinateness*]: las ideas son sólo efectos dependientes del nivel que es, en última instancia, determinante en la formación social: el económico. Esto resulta en que las transformaciones en este nivel se manifiestan, tarde o temprano, como modificaciones correspondientes en el nivel social. En tercer lugar, las correspondencias fijas entre el predominio en la esfera socioeconómica y en la ideológica; las “ideas dominantes” son las ideas de la “clase dominante”; la posición de clase de ésta proporciona la asociación, y la garantía de correspondencia, con las ideas dominantes.

La crítica hecha a la teoría clásica ha abordado precisamente estas proposiciones. Decir que las ideas son “meros reflejos” establece su materialismo pero las deja sin efectos específicos, en un ámbito de dependencia pura. Decir que las ideas están determinadas “en última instancia” por lo económico es encaminarse en la vía económica reduccionista. Al final, las ideas pueden ser reducidas a la esencia de su verdad: su contenido económico. El único sitio para detenerse antes de caer en este reduccionismo final surge como un intento por postergarlo un poco y preservar algo de espacio de maniobra a través de incrementar el número de “mediaciones”. Decir que la “naturaleza dominante” [“*ruling-ness*”] de una clase es la garantía de la dominancia de ciertas ideas equivale a atribuir dichas ideas a esa clase como su propiedad exclusiva, y definir formas particulares de consciencia como específicas de una clase.

Debe notarse que estas críticas, aunque directamente dirigidas a formulaciones respecto al problema de la ideología, en efecto recapitulan la sustancia de las críticas más generales y de gran alcance propuestas en contra del marxismo clásico: su rígida determinación estructural [*structural determinacy*], su reduccionismo de dos variedades —de clase y económico—; su manera de conceptualizar la formación social misma. El modelo de la ideología de Marx ha sido criticado porque no conceptualizó la formación social como una formación determinada y compleja compuesta por diferentes prácticas, sino como una estructura *simple* (o una estructura “expresiva”, como la denominó Althusser 1969a, 1970). Con esto, Althusser quiso decir que una práctica —“lo económico”— determina todas las otras de una manera directa, y cada efecto es proporcionalmente reproducido, simple y simultáneamente (es decir, “expresado”), en todos los otros niveles.

Aquellos que conocen la literatura y los debates identificarán fácilmente las líneas principales de revisiones más específicas propuestas, desde lados diferentes, en contra de estas posiciones. Empiezan, en la glosa de Engels sobre “lo que pensaba Marx” (especialmente en la correspondencia tardía), con la negación de que exista tal correspondencia simple, o que las “superestructuras” estén completamente desprovistas de sus propios efectos específicos. Las glosas de Engels son enormemente fructíferas, sugestivas y generativas. Pero no proporcionan la solución al problema de la ideología, sino el punto de partida de toda reflexión seria sobre el problema. Las simplificaciones se desarrollaron, argumentó, porque Marx estaba polemizando con el idealismo especulativo de esa época. Eran distorsiones unilaterales, exageraciones necesarias de la polémica. Las críticas nos conducen, a través de los esfuerzos lujosamente decorados de teóricos marxistas como Lukács para aferrarse, polémicamente, a la ortodoxia estricta de una lectura “hegeliana” particular de Marx, mientras que en la práctica introducen todo un abanico de “factores mediadores e intermediadores” que atenúan y desplazan la tendencia hacia el reduccionismo y el economicismo implícito en algunas de las formulaciones originales de Marx. Éstas incluyen —pero desde otra dirección— a Gramsci, cuya contribución se discutirá más adelante. Culminan en las intervenciones teóricas muy sofisticadas de Althusser y los althussereanos: su refutación del reduccionismo económico y de clase, y del enfoque de la “totalidad expresiva”.

Las revisiones de Althusser (1969a, 1969b) patrocinaron un alejamiento decisivo del enfoque de las “ideas distorsionadas” y la “falsa consciencia” de la ideología. Abrieron la puerta hacia una concepción más lingüística o “discursiva” de la ideología. Pusieron en la agenda el asunto olvidado de cómo se interioriza la ideología y cómo llegamos a hablar “espontáneamente” dentro de los límites de las categorías de pensamiento que existen fuera de nosotros, las cuales, más exactamente, nos piensan.<sup>1</sup> Al insistir en la *función* de la ideología en la reproducción de las relaciones sociales de la producción y en la utilidad de la metáfora base/superestructura, Althusser (1969a, 1976) intentó alguna reagrupación tardía en el terreno marxista clásico.

Pero su primera revisión fue demasiado “funcionalista”. Si la función de la ideología es “reproducir” las relaciones sociales capitalistas según los “requerimientos” del sistema, ¿cómo puede uno dar cuenta de las ideas subversivas o la lucha ideológica? Y la segunda fue demasiado “ortodoxa”. ¿Era Althusser el que había desplazado tan meticulosamente la metáfora “base/superestructura”? En realidad, las puertas que él abrió proporcionaron precisamente los puntos de salida a través de los cuales muchos abandonaron definitivamente la problemática de la teoría clásica marxista de la ideología. Ellos renunciaron no sólo a la manera particular que tiene Marx, en *La ideología alemana*, de asociar la “clase dirigente y las ideas dominantes”, sino a las mismas preocupaciones por la estructuración de clase de la ideología y su papel en la generación y el mantenimiento de la hegemonía.

El discurso y las teorías psicoanalíticas, concebidos originalmente como respaldos teóricos del trabajo crítico de la revisión y el desarrollo de la teoría, en realidad proporcionaron las categorías que sustituyeron a las del paradigma anterior. Así, las brechas y lagunas muy reales en la idea clave “objetiva” de la teoría marxista alrededor de las modalidades de la consciencia y la “subjetivación” de las ideologías, que el uso de Althusser de los términos “interpelación” (prestado de Freud) y “posicionamiento” (prestado de Lacan) tenía la intención de abordar, se volvieron ellas mismas el objeto exclusivo del ejercicio. El *único* problema de la ideología era el problema de cómo los sujetos ideológicos se formaban a través de procesos psicoanalíticos. Las tensiones teóricas fueron entonces desatadas. Este es el largo descenso del trabajo “revisionista” sobre la ideología, que lleva en última instancia (en Foucault) a la abolición entera de la categoría de “ideología”. Sin embargo, sus teóricos altamente sofisticados, por razones bastante oscuras, siguen insistiendo en que sus teorías son “realmente” materialistas, políticas, históricas, etc.: como si estuviesen atormentados por el fantasma de Marx, que aún se sacude en la máquina teórica.

He recapitulado esta historia de manera breve porque no tengo la intención de dedicarme en detalle a sus conjeturas y refutaciones. Lo que quiero, en cambio, es recuperar el hilo de éstas, reconociendo su fuerza y convicción al menos en modificar sustancialmente las posiciones clásicas sobre la ideo-

1 Éste es el así llamado problema de la interpelación de sujetos en el centro del discurso ideológico. Llevó a que se adentre en el marxismo, posteriormente, la interpretación psicoanalítica de cómo los individuos entran a las categorías ideológicas del lenguaje en absoluto.

logía, para reexaminar algunas de las formulaciones anteriores de Marx y considerar si pueden ser remodeladas y desarrolladas a la luz de las críticas propuestas —como deberían ser capaces de hacer las buenas teorías— sin perder algunas de las cualidades e ideas esenciales (lo que antes se llamaba el “núcleo racional”) que poseían originalmente. Para ponerlo en palabras simples, esto se debe a que —como espero demostrar— reconozco la fuerza inmensa de muchas de las críticas propuestas. Pero cabe resaltar que no estoy convencido de que supriman completa y enteramente cada idea útil, cada punto de partida esencial, en una teoría materialista de la ideología. Si, según el canon que está de moda, todo lo que queda, a la luz de las críticas ingeniosas y las convincentes propuestas de consecuencias devastadoras, es el trabajo de “deconstrucción” perpetua, este ensayo se dedica a una pequeña labor de “reconstrucción” sin, espero, ser demasiado desfasado por la ortodoxia ritual.

Tomemos como ejemplo el terreno extremadamente difícil de las “distorsiones” de la ideología y la cuestión de la “falsa consciencia”. Ahora no es difícil ver por qué este tipo de formulación ha llevado a los críticos de Marx a abalanzarse sobre él. Las “distorsiones” abren inmediatamente la pregunta de por qué algunas personas —aquellas que viven su relación con sus condiciones de existencia a través de las categorías de una ideología distorsionada— no pueden reconocerlas como tales, mientras que nosotros, con nuestra sabiduría superior, o armados con conceptos correctamente formados, sí podemos. ¿Las “distorsiones” son simplemente falsedades? ¿Son falsificaciones deliberadamente patrocinadas? ¿Si es así, por quiénes? ¿Funciona la ideología en realidad como propaganda de clase que es consciente? Y si la ideología es el producto o la función de la “estructura” más que un grupo de conspiradores, ¿cómo una *estructura* económica genera un conjunto garantizado de efectos ideológicos? Los términos, claramente, no sirven de mucho tal como están. Hacen que tanto las masas como los capitalistas parezcan unos tontos sentenciosos. También implican una visión particular de la generación de formas alternativas de consciencia. Presumiblemente, éstas surgen al caerse la venda de los ojos de las personas; cuando las personas despiertan, como de un sueño, y pueden *ver* la luz, echar un vistazo a través de la transparencia de las cosas a su verdad esencial, a sus procesos estructurales ocultos. Ésta es una explicación del desarrollo de la consciencia de la clase obrera fundada, sorprendentemente, en el modelo de San Pablo y el Camino a Damasco.

Emprendamos un poco de trabajo de excavación. Marx no asumió que Hegel, a pesar de que representaba la cima del pensamiento burgués especulativo y de que los “hegelianos” vulgarizaban y hacían etéreo su pensamiento, fuera un pensador que no debía tomarse en cuenta, una figura de la que no valía la pena aprender. Menos aun con respecto a la economía política clásica, desde Smith hasta Ricardo, donde de nuevo importan las distinciones entre los diferentes niveles de una formación ideológica. Está la economía política clásica que Marx denomina “científica”, sus vulgarizadores dedicados a la “mera apologética” y la “consciencia cotidiana” en la que los empresarios burgueses prácticos calculan sus probabilidades, pero (hasta que apareció el thatcherismo) totalmente inconscientes de las ideas avanzadas de Ricardo o

Adam Smith sobre el tema. Aun más instructiva es la insistencia de Marx en que (a) la economía política clásica sí fue un conjunto poderoso y significativo de obras que (b) *no obstante* contenía un límite ideológico esencial, una distorsión. Esta distorsión no tenía, según Marx, ninguna relación directa con los errores o ausencias técnicas de su argumento, sino con una prohibición más amplia. Específicamente, los rasgos distorsionados o ideológicos surgieron del hecho de que *asumieron* las categorías de la economía política burguesa como el fundamento de todo cálculo económico, negándose a ver la determinación histórica [*historical determinacy*] de sus puntos de partida y premisas; y, en el otro extremo, de la suposición de que, con la producción capitalista, el desarrollo económico había logrado no sólo su punto más álgido hasta la fecha (Marx estaba de acuerdo con eso), sino su apogeo y conclusión última. No podría haber ninguna forma nueva de relaciones económicas después de ella. Sus formas y relaciones seguirían para siempre. Para ser preciso, dentro de la ideología burguesa teórica en su forma más científica, las distorsiones eran, pese a todo, reales y significativas. No destruyeron muchos aspectos de su validez científica; de ahí que no fuera “falsa” simplemente porque estaba confinada dentro de los límites y el horizonte del pensamiento burgués. Además, las distorsiones limitaban su validez científica, su capacidad de ir más allá de ciertos puntos, su habilidad para resolver sus propias contradicciones internas, su poder para pensar fuera de la piel de las relaciones sociales reflejadas en ella.

Ahora, la relación entre Marx y los economistas políticos clásicos representa una manera mucho más compleja de plantear la relación entre la “verdad” y la “falsedad”, *dentro* de un así llamado modo de pensamiento, de lo que han asumido muchos de los críticos de Marx. Efectivamente, los teóricos críticos, en su búsqueda de mayor rigor teórico, una división absoluta entre la “ciencia” y la “ideología” y una ruptura epistemológica radical entre ideas “burguesas” y “no burguesas”, han hecho mucho para simplificar, más que para argumentar, las relaciones que Marx estableció en la práctica (es decir, en términos de cómo usó en realidad la economía política clásica a la vez como soporte y como adversario). Podemos renombrar las “distorsiones” específicas de las que Marx acusó a la economía política para recordar después su aplicabilidad general. Marx las llamó la *eternalización* de relaciones que son, en realidad, históricamente específicas; y el efecto de *naturalización*: tratar los productos de un desarrollo histórico específico como si fuesen universalmente válidos, como si no surgieran a través de procesos históricos, sino, por así decirlo, de la Naturaleza misma.

Podemos reflexionar sobre uno de los puntos más polémicos —la “falsedad” o las distorsiones de la ideología— desde otro punto de vista. Es conocido que Marx atribuyó las categorías espontáneas del pensamiento vulgar burgués a su base en las “formas superficiales” del circuito capitalista. Específicamente, Marx identificó la importancia del mercado y del *intercambio* en el mercado, donde las cosas se vendían y se obtenían ganancias. Este enfoque, como argumentó Marx, dejó de lado el ámbito decisivo —la “morada oculta”— de la producción capitalista misma. Algunas de sus formulaciones más importantes se derivan de este argumento.

En suma, el argumento es el siguiente. El intercambio en el mercado es lo que parece gobernar y regular los procesos económicos bajo el capitalismo. Las relaciones de mercado son sostenidas por varios elementos y estos aparecen (son representados) en cada discurso que trata de explicar el circuito capitalista desde este punto de vista. El mercado une, bajo condiciones de igualdad de intercambio, a consumidores y productores que no se conocen entre sí y que no necesitan conocerse, dada la “mano oculta” del mercado. De igual modo, el mercado *de trabajo* une a aquellos que tienen algo que vender (mano de obra) y a aquellos que tienen algo con lo cual comprar (salarios): un “precio justo” es acordado. Ya que el mercado funciona, por así decirlo, por arte de magia, armonizando las necesidades y su satisfacción “a ciegas”, no hay ninguna obligación en él. Podemos “escoger” si comprar y vender (y presumiblemente asumir las consecuencias: aunque esta parte *no* está tan bien representada en los discursos del mercado, cuya elaboración subraya el lado *positivo* de la elección de mercado). No hace falta que el comprador o el vendedor sea impulsado por la buena voluntad, ni por amor a su prójimo ni por compañerismo, para tener éxito en el juego del mercado. En realidad, el mercado funciona mejor si es que cada parte de la transacción consulta únicamente su interés. Es un sistema impulsado por los imperativos reales y prácticos del interés propio. Sin embargo, alcanza una especie de satisfacción general. El capitalista alquila su trabajo y obtiene su ganancia; el terrateniente alquila su propiedad y obtiene una renta; el trabajador obtiene su salario y así puede comprar los bienes que necesita.

Ahora, el intercambio en el mercado también “aparece” en un sentido bastante distinto. Es la parte del circuito capitalista que todos pueden *ver* claramente, la parte que todos experimentamos cotidianamente. Sin comprar y vender, en una economía de dinero, todos nos detendríamos muy pronto, física y socialmente. A no ser que estemos profundamente involucrados en otros aspectos del proceso capitalista, no necesariamente sabríamos mucho de las otras partes del circuito que son necesarias para que el capital sea valorizado y para que el proceso entero se reproduzca y expanda. Sin embargo, si no se producen mercancías, no hay nada para vender; y —argumentó Marx— es en la producción donde se explota primero el trabajo. En efecto, el tipo de “explotación” que una ideología de mercado es más capaz de ver y entender es la “especulación”: tomar una comisión demasiado grande sobre el precio de mercado. Entonces, el mercado es la parte del sistema que universalmente se enfrenta y se experimenta. Es la parte obvia, visible: la parte que *aparece* constantemente.

Ahora bien, es posible extrapolar este conjunto generativo de categorías, basado en el intercambio en el mercado, a otras esferas de la vida social y entenderlas, también, como constituidas sobre un modelo parecido. Y esto es precisamente lo que Marx, en un pasaje merecidamente famoso, sugiere que sucede:

Esta esfera que estamos abandonando, dentro de cuyos límites el poder de venta y compra de la mano de obra sigue dándose, es en realidad el mismo Edén de los derechos innatos del hombre. Sólo allí predominan la Libertad, la Igualdad, la Propiedad y Bentham. Libertad, porque tanto

el comprador como el vendedor de una mercancía, digamos de mano de obra, son constreñidos sólo por su propia libre voluntad. Establecen contratos como agentes libres, y el acuerdo al cual llegan es sólo la forma que da expresión legal a su propia voluntad común. Igualdad, porque cada uno entra en relaciones con el otro, como con un simple propietario de mercancías, y cambian equivalente por equivalente. Propiedad, porque cada uno dispone sólo de lo que es suyo. Y Bentham, porque cada uno se ocupa sólo de sí mismo. La única fuerza que los junta y que los pone en relación recíproca es el egoísmo, la ganancia y los intereses privados de cada uno (Marx 1967: 176).

En breve, nuestras ideas de “Libertad”, “Igualdad”, “Propiedad” y “Bentham” (es decir, Individualismo) —los principios ideológicos predominantes del léxico burgués, y temas políticos clave que, en nuestro tiempo, han llevado a cabo un retorno poderoso y convincente al escenario ideológico bajo los auspicios de la Sra. Thatcher y el neoliberalismo— pueden derivarse de las categorías que usamos en nuestro pensamiento práctico, de sentido común, sobre la economía de mercado. Es así como surgen, de la experiencia cotidiana y mundana, las categorías poderosas del pensamiento legal, político, social y filosófico burgués.

Este es un *locus classicus* crítico del debate; a partir de aquí Marx extrapoló varias de las tesis que han llegado a formar el territorio contencioso de la teoría de la ideología. Primero, estableció como una *fuentes* de “ideas” un punto o momento particular del circuito económico del capital. Segundo, señaló cómo se puede efectuar la conversión de categorías económicas a ideológicas, así como la relación entre el “intercambio de equivalentes del mercado” y las nociones burguesas de “Libertad” e “Igualdad”; entre el hecho de que cada uno debe poseer los medios para el intercambio y las categorías legales de los derechos de propiedad. Tercero, definió de manera más precisa lo que quiere decir con “distorsión”. Pues este “despegar” desde el punto de intercambio del circuito del capital es un proceso ideológico. “Oscurece, esconde, encubre” —todos los términos están en el texto— otro conjunto de relaciones: aquellas que *no* aparecen en la superficie sino que se encubren en la “morada secreta” de la producción (donde tienen lugar la propiedad, la explotación del trabajo asalariado y la expropiación de la plusvalía). Las categorías ideológicas “esconden” esta realidad subyacente y la *sustituyen* por la “verdad” de las relaciones de mercado. De muchas formas, entonces, el pasaje contiene los así llamados pecados capitales de la teoría clásica marxista de la ideología, todos en uno: el reduccionismo económico, una correspondencia demasiado simple entre lo económico y lo político-ideológico; las distinciones de verdadero vs. falso, real vs. distorsión, “verdadera” consciencia vs. falsa consciencia.

Sin embargo, también me parece posible “releer” el pasaje desde el punto de vista de muchas críticas contemporáneas, de tal modo que (a) se retengan muchas de las ideas profundas del original al tiempo que (b) se amplían usando algunas de las teorías de la ideología desarrolladas en tiempos más recientes.

La producción capitalista se define, en términos de Marx, como un circuito. Este circuito explica no sólo la producción y el consumo, sino su reproducción: la manera en que se sostienen las condiciones para mantener el circuito en movimiento. Cada movimiento es vital para la generación y realización del valor. Cada uno establece ciertas condiciones determinantes para el otro, esto es, cada uno es dependiente del otro o está determinado por él. Así, si alguna parte de lo que se realiza a través de la venta no se paga como salarios a la fuerza de trabajo, ésta no puede reproducirse, física y socialmente, para trabajar y comprar de nuevo. Esta “producción”, también, es dependiente del “consumo”; a pesar de que en el análisis Marx tiende a insistir en el valor analítico previo que se concede a las relaciones de *producción*.<sup>2</sup>

Ahora, este circuito puede ser concebido, ideológicamente, de maneras distintas. Esto es algo en lo que insisten los teóricos modernos de la ideología frente a la concepción vulgar de la ideología como algo que surge de una relación fija e inmutable entre la relación económica y cómo ésta se “expresa” o se representa en las ideas. Los teóricos modernos han llegado a esta ruptura con una noción simple de la determinación económica [*economic determinacy*] sobre la ideología mediante el trabajo reciente acerca de la naturaleza del lenguaje y el discurso. El lenguaje es el medio por excelencia a través del cual las cosas se “representan” en el pensamiento y, así, el medio en el que la ideología se genera y se transforma. Pero, en el lenguaje, la misma relación social se puede representar e interpretar *de forma diferente*. Y esto es así, argumentarían, porque el lenguaje por naturaleza *no está fijado* en una relación de uno a uno con su referente sino que es “multireferencial”: puede construir diferentes significados alrededor de lo que es, aparentemente, la misma relación o el mismo fenómeno social.

Puede ser que, en el pasaje que se está discutiendo, Marx esté usando una relación fija, determinada e inmutable entre el intercambio del mercado y cómo éste se apropia en el pensamiento. Pero, a estas alturas del argumento, no creo que tal sea el caso. Según entiendo, el “mercado” significa una cosa en la economía política burguesa vulgar y la consciencia espontánea de hombres burgueses prácticos, pero significa otra cosa bastante distinta en el análisis económico marxista. Así que mi argumento sería que, de manera implícita, Marx está diciendo que, en un mundo donde los mercados existen y el intercambio de mercado domina la vida económica, sería verdaderamente extraño que no hubiera ninguna *categoría* que nos permitiera pensar, hablar y actuar en relación con él. En *ese* sentido, todas las categorías económicas —burguesas o marxistas— expresan relaciones sociales existentes. Pero creo que *también* se desprende del argumento que las relaciones de mercado no se representan siempre por las mismas categorías de pensamiento.

No hay ninguna relación fija e inmutable entre lo que es el mercado y la manera como es interpretado dentro de un marco ideológico o explicativo. Podríamos decir incluso que uno de los objetivos de *El Capital* es, precisa-

2 Esto ha traído consecuencias serias, pues ha llevado a algunos marxistas no sólo a dar prioridad a la “producción”, sino también a argumentar que los momentos de “consumo e intercambio” no tienen importancia alguna para la teoría, lo cual es una lectura productivista nefasta y unilateral.

mente, *desplazar* el discurso de la economía política burguesa —el discurso en el cual el mercado se entiende con más frecuencia y con más evidencia— y reemplazarlo por otro discurso que encaja el mercado en el esquema marxista. Si, por lo tanto, se insiste en el punto sin ser demasiado literales, los dos tipos de aproximación al entendimiento de la ideología no resultan totalmente contradictorios.

¿Qué ocurre, entonces, con las “distorsiones” de la economía política burguesa como una ideología? Una manera de leer esto es pensar que, ya que Marx califica de “distorsionada” la economía política burguesa, ésta debe ser *falsa*. Así, los que viven su relación con la vida económica exclusivamente dentro de sus categorías de pensamiento y experiencia están, por definición, en la “falsa consciencia”. De nuevo, debemos estar en guardia aquí respecto a los argumentos que se ganan con demasiada facilidad. Por un lado, Marx establece una distinción importante entre las versiones “vulgares” de la economía política y las versiones más avanzadas, como la de Ricardo, que, dice claramente, “tiene valor científico”. Pero, aún así, ¿qué puede querer decir por “falso” y “distorsionado” en este contexto?

No puede querer decir que el “mercado” no existe. De hecho, es *demasiado real*. Es, desde un punto de vista, el motor mismo del capitalismo. Sin él, el capitalismo nunca hubiera superado el marco del feudalismo; y sin su reproducción incesante los circuitos del capital se hubieran detenido repentinamente con consecuencias desastrosas. Creo que sólo podemos entender estos términos si pensamos dar una explicación de un circuito económico, que consiste en varios momentos interconectados, desde el punto de vista de sólo *uno* de esos momentos. Si en nuestra explicación privilegiamos sólo un momento, y no tomamos en cuenta la totalidad o el conjunto diferenciado del cual forma parte, o si usamos categorías de pensamiento que sólo son apropiadas para uno de tales momentos para explicar el proceso entero, entonces estamos en peligro de dar lo que Marx hubiera llamado (siguiendo a Hegel) una explicación “unilateral”.

Las explicaciones unilaterales siempre son una distorsión. No en el sentido de que son una mentira sobre el sistema, sino en el sentido de que una “verdad a medias” no puede ser la verdad completa sobre nada. Con esas ideas, siempre será representada sólo una parte de la totalidad. Así, se producirá una explicación que es sólo *parcialmente* adecuada y, en ese sentido, “falsa”. Además, si sólo se usan “las categorías y los conceptos de mercado” para entender el circuito del capital como una totalidad, hay literalmente muchos aspectos de él que no se podrán ver. En ese sentido, las categorías del intercambio de mercado ocultan y desconciertan nuestro entendimiento del proceso capitalista: esto es, no nos permiten ver o formular otros aspectos invisibles.

El trabajador que vive su relación con los circuitos de la producción capitalista exclusivamente a través de las categorías de un “precio justo” y un “salario justo”, ¿está en “la falsa consciencia”? Sí, si es que con eso queremos decir que hay algo de su situación que no puede entender con las categorías que está usando; algo del proceso como totalidad se esconde sistemáticamente porque

los conceptos disponibles sólo le permiten entender uno de sus momentos multifacéticos. No, en cambio, si es que con eso queremos decir que está completamente engañado sobre lo que ocurre bajo el capitalismo.

La falsedad surge, por lo tanto, no del hecho de que el mercado sea una ilusión, un engaño, un truco, sino en el sentido de que es una explicación *insuficiente* de un proceso. También ha sustituido una parte del proceso por el todo: un procedimiento que, en lingüística, se conoce como “metonimia” y en la antropología, el psicoanálisis y (con un significado especial) en la obra de Marx como *fetichismo*. Los otros momentos “perdidos” del circuito son, no obstante, inconscientes, no en el sentido freudiano, por haber sido reprimidos de la consciencia, sino en el sentido de ser invisibles dados los conceptos y las categorías que estamos usando.

Esto también ayuda a explicar la terminología de *El Capital*, que es, bajo otras circunstancias, extremadamente confusa respecto a “lo que aparece en la superficie” (de lo que se dice a veces que es “meramente fenoménico”: es decir, no muy importante, no lo verdadero) y lo que está “escondido debajo”, incrustado en la estructura, no alrededor de la superficie. Es crucial ver, sin embargo —como deja en claro el ejemplo de intercambio/producción—, que “superficie” y “fenoménico” no significan falso o ilusorio en los sentidos normales de esas palabras. El mercado no es ni más ni menos “real” que otros aspectos, como la producción, por ejemplo. En términos de Marx (1971), la producción es sólo la fase en la que debemos empezar el análisis del circuito: “el acto a través del cual todo el proceso vuelve a desarrollarse”. Pero la producción no es independiente del circuito, ya que las ganancias obtenidas y la mano de obra contratada en los mercados deben volver a ingresar en la producción. Entonces, “real” expresa sólo alguna primacía teórica que el análisis marxista da a la producción. En cualquier otro sentido, el intercambio de mercado es un proceso tan real materialmente —y un requisito absolutamente “real” del sistema— como cualquier otro: todos son “momentos de un proceso” (Marx 1971).

También hay un problema con respecto a la “apariencia” y la “superficie” como términos. Ambos pueden connotar que algo es “falso”: las formas superficiales no parecen llegar a tanta profundidad como las “estructuras profundas”. Dicha connotación lingüística tiene el efecto desafortunado de hacernos clasificar los diferentes momentos según sean más/menos reales, más/menos importantes. Pero, desde otro punto de vista, lo que está en la superficie, lo que aparece constantemente, es lo que siempre estamos viendo, lo que encontramos diariamente, lo que llegamos a dar por sentado como la forma obvia y manifiesta del proceso. No sorprende, entonces, que lleguemos a *considerar* espontáneamente el sistema capitalista en términos de los pedazos de él que nos involucran constantemente, y que anuncian su presencia tan manifiestamente. Qué posibilidades tiene la extracción del “trabajo excedente”, como concepto, contra la realidad dura de los salarios en el bolsillo, los ahorros en el banco, los peniques en la ranura de la alcancía, el dinero en la caja. Incluso el economista del siglo XIX Nassau Senior no podía señalar, en realidad, la hora del día en que el obrero trabajaba por el excedente y no para reemplazar su propia subsistencia.

En un mundo saturado por el intercambio de dinero y siempre mediado por él, la experiencia del “mercado” es *la* experiencia del sistema económico más inmediata, diaria y universal para todos. No sorprende, por lo tanto, que demos el mercado por sentado, no cuestionemos lo que lo hace posible, sobre qué está fundado o de qué premisa parte. No debería sorprendernos que la masa de personas trabajadoras no posea los conceptos con los cuales interferir en el proceso en otro punto, formular otra serie de preguntas y traer a la superficie o revelar lo que la facticidad del mercado constantemente invisibiliza. Está claro por qué debemos generar, de aquellas categorías fundamentales para las que hemos encontrado palabras, frases y otras expresiones idiomáticas cotidianas en la consciencia práctica, el *modelo* de otras relaciones sociales y políticas. Después de todo, ellas también pertenecen al mismo sistema y parecen funcionar según sus protocolos. Así vemos, en la “elección libre” del mercado, el símbolo material de las libertades más abstractas; o, en el interés propio y la competitividad intrínseca de la ventaja de mercado, la “representación” de algo natural, normal y universal de la misma naturaleza humana.

Permítanme ahora sacar algunas conclusiones tentativas de la “relectura” que he ofrecido sobre el significado del pasaje de Marx a la luz de las críticas más recientes y las nuevas teorías propuestas.

El análisis ya no se organiza alrededor de la distinción entre lo “real” y lo “falso”. Los efectos de la ideología, que ocultan y mistifican, ya no se perciben como el producto de un engaño o una ilusión mágica. Ni se atribuyen simplemente a la falsa consciencia, en la cual nuestros pobres proletarios ignorantes y no teóricos están confinados para siempre. Las relaciones en las que existen las personas son las “relaciones reales”, y las categorías y conceptos que usan las ayudan a entenderlas y a articularlas en sus mentes. Pero —y aquí podemos estar en un camino contrario al que se asocia usualmente con el “materialismo”— las relaciones económicas no pueden por sí solas prescribir una manera única, fija e inmutable de conceptualizarlas. Puede ser “expresada” dentro de diferentes discursos ideológicos. Es más, estos discursos pueden emplear el modelo conceptual y transponerlo a otros ámbitos, más exclusivamente “ideológicos”. En efecto, puede desarrollarse un discurso —por ejemplo, el monetarismo de hoy— que deduce el gran valor de la “Libertad” de haber sido liberados de la compulsión que lleva a hombres y mujeres, una vez más, cada día laboral, al mercado de trabajo. También hemos saltado la distinción entre los términos “verdadero” y “falso” para reemplazarlos por otros más precisos: como “parcial” y “adecuado”, o “unilateral” y “en su totalidad diferenciada”. Decir que un discurso teórico nos permite entender una relación concreta adecuadamente “en el pensamiento” significa que el discurso nos proporciona un entendimiento más completo de todas las relaciones distintas que componen esa relación, así como de las muchas determinaciones [*determinations*] que forman sus condiciones de existencia. Significa que nuestro entendimiento, antes que una abstracción superficial y unilateral, es concreto y total. Las explicaciones unilaterales, que son explicaciones del tipo parcial, parte por la totalidad, y que sólo nos permiten abstraer un elemento (el mercado, por ejemplo) y explicarlo, son

inadecuadas *precisamente por esos motivos*. Sólo por esa razón pueden ser consideradas “falsas”. Aunque, en sentido estricto, el término es engañoso si lo que tenemos en mente es alguna distinción simple, de todo o nada, entre lo Verdadero y lo Falso, o entre la Ciencia y la Ideología. Afortunada o desafortunadamente, las explicaciones sociales rara vez caen en casillas tan ordenadas.

En nuestra “relectura”, también hemos intentado aceptar varias proposiciones secundarias, derivadas de la teorización más reciente sobre la “ideología”, en un intento por ver cuán incompatibles son con la formulación de Marx. Como hemos visto, la explicación está relacionada con conceptos, ideas, terminología, categorías, quizás también imágenes y símbolos (dinero, salario, libertad), que nos permiten entender algún aspecto de un proceso social *en el pensamiento*. Éstos nos permiten describir, para nosotros y para los demás, cómo funciona el sistema, por qué funciona de esa manera.

El mismo proceso —la producción y el intercambio capitalista— puede ser expresado dentro de otro marco ideológico a través del uso de diferentes “sistemas de representación”. Está el discurso del “mercado”, el discurso de la “producción”, el discurso de los “circuitos”: cada uno produce una definición diferente del sistema. Cada uno también nos ubica de manera diferente: como trabajador, capitalista, obrero asalariado, esclavo asalariado, productor, consumidor, etc. Cada uno nos *sitúa*, así, como actores sociales o como miembros de un grupo social que tiene una relación particular con el proceso y nos prescribe ciertas identidades sociales. Las categorías ideológicas que están en uso, en otras palabras, nos *posicionan* en relación con la descripción del proceso tal como es retratado en el discurso. El obrero que se relaciona con su condición de existencia en el proceso capitalista como un “consumidor” —que entra al sistema, por así decirlo, a través de esa entrada— participa en el proceso mediante una práctica distinta de la de aquellos que se inscriben en el sistema como “trabajador cualificado”, o que no se inscriben en él en absoluto, como las “amas de casa”. Todas estas inscripciones tienen efectos que son reales. Logran causar una diferencia material, pues la manera en que actuamos en ciertas situaciones depende de cuáles son nuestras definiciones de la situación.

Creo que se puede elaborar un tipo similar de “relectura” en relación con otra serie de proposiciones sobre la ideología que han sido, en los últimos años, vigorosamente rebatidas: a saber, la determinación de clase [*class-determination*] de las ideas y la correspondencia directa entre las “ideas dominantes” y las “clases dominantes”. Laclau (1977) ha demostrado definitivamente la naturaleza insostenible de la proposición de que las clases, como tales, son los sujetos de ideologías de clase fijas y atribuidas. También ha desmantelado la proposición de que ideas y conceptos particulares “pertenecen” exclusivamente a una clase en particular. Ha demostrado, con efectos considerables, que ninguna formación social corresponde a esta imagen de ideologías de clase atribuidas. Asimismo, ha argumentado convincentemente que la noción de ideas particulares fijadas permanentemente a una clase particular es antitética con lo que sabemos ahora acerca de la naturaleza del lenguaje y del discurso. Las ideas y los conceptos no se dan, en el lenguaje o en el pensamiento, de esa

manera única, aislada, con su contenido y su referencia fijos. El lenguaje, en su sentido más amplio, es el vehículo del razonamiento, de la consciencia y del cálculo práctico por la manera en que ciertos significados y referencias han sido asegurados históricamente. Pero su convicción depende de la “lógica” que conecta una proposición con otra en una cadena de significados donde las connotaciones sociales y el significado histórico se condensan y reverberan. Además, estas cadenas nunca están permanentemente aseguradas, ni en sus sistemas de significados internos ni en términos de las clases y los grupos sociales a los cuales “pertenecen”. De otro modo, la noción de lucha ideológica y la transformación de la consciencia —cuestiones centrales en la política de cualquier proyecto marxista— serían una farsa vacía, una danza de figuras retóricas muertas.

Debido a que el lenguaje, el medio del pensamiento y del cálculo ideológico, es “multiacentual”, como lo dijo Volóshinov, el campo de lo ideológico es siempre un campo de “acentos cruzados” y el “cruzarse de intereses sociales distintamente orientados”:

Así, varias clases diferentes usarán un mismo lenguaje. Como resultado, acentos distintamente orientados se cruzan en cada signo ideológico. El signo se vuelve la arena de la lucha de clases [...] Un signo que ha sido retirado de las presiones de la lucha social —que, para decirlo de algún modo, es inaceptable para la lucha social— inevitablemente pierde fuerza, degenera en una alegoría y se vuelve el objeto no de inteligibilidad social viva, sino de comprensión filológica (Volóshinov 1973: 23).

Este enfoque reemplaza la noción de significados ideológicos fijos e ideologías adscritas a clase por los conceptos de terrenos de lucha ideológicos y la tarea de la transformación ideológica. Es el movimiento general en esta dirección (que se aparta de una teoría de la ideología general y abstracta), hacia un análisis más concreto de cómo, en situaciones históricas particulares, las ideas “organizan las masas humanas y crean el terreno sobre el cual se mueven los hombres, y adquieren consciencia de su posición, lucha, etc.”, lo que hace del trabajo de Gramsci (de quien se toma esa cita, 1971) un hito en el desarrollo del pensamiento marxista en el ámbito de lo ideológico.

Una de las consecuencias de este tipo de trabajo revisionista ha sido, a menudo, destruir completamente el *problema* de la estructuración de clase de la ideología y las maneras en las que la ideología interviene en las luchas sociales. A menudo, este enfoque reemplaza las nociones insuficientes de ideologías adscritas en bloques a las clases por una noción “discursiva” igualmente insatisfactoria que implica una flotación totalmente libre de todos los elementos y discursos ideológicos. La imagen de grandes batallones de clase inamovibles tirando de su equipaje ideológico adscrito en el campo de la lucha, con sus números de placa en sus espaldas, como alguna vez dijo Poulantzas, se reemplaza aquí por la infinidad de variaciones sutiles a través de las que los elementos de un discurso aparecen espontáneamente para combinarse y recombinarse entre sí, sin restricciones materiales de ningún tipo aparte de las proporcionadas por las mismas operaciones discursivas.

Ahora, es perfectamente correcto sugerir que el concepto de “democracia” no tiene un significado totalmente fijo, que se pueda adscribir exclusivamente al discurso de formas burguesas de representación política. La “democracia” en el discurso de “Occidente libre” no acarrea el mismo significado cuando hablamos de la lucha “popular democrática” o del contenido democrático cada vez más profundo de la vida política. No podemos permitir que el término sea completamente expropiado hacia el discurso de la Derecha. Lo que necesitamos es desarrollar una polémica estratégica alrededor del concepto mismo. Por supuesto, ésta no es una operación meramente “discursiva”. Símbolos poderosos y lemas de ese tipo, con una carga política poderosamente positiva, no oscilan de un lado a otro sólo en el lenguaje o en la representación ideológica. La expropiación del concepto tiene que ser rebatida a través del desarrollo de una serie de polémicas, a través de conducir formas particulares de lucha ideológica: separando un significado del concepto del ámbito de la consciencia pública para suplantarlo dentro de la lógica de otro discurso político. Gramsci argumentó precisamente que la lucha ideológica no tiene lugar a través del desplazamiento de un pensamiento entero e integral del tipo de clase con otro sistema de ideas completamente formado:

Lo que importa es la crítica a la que tal complejo ideológico es sometido por los primeros representantes de la nueva fase histórica. Esta crítica posibilita un proceso de diferenciación y cambio en el peso relativo que antes poseían los elementos de lo ideológico antiguo. Lo que anteriormente era secundario y subordinado, o hasta incidental, ahora se supone que es primario: se vuelve el núcleo de un nuevo complejo ideológico y teórico. La antigua voluntad colectiva se disuelve en sus elementos contradictorios, ya que los subordinados se desarrollan socialmente, etc. (Gramsci 1971: 195).

En pocas palabras, su concepción de la lucha ideológica es la de una “guerra de posición”. También supone articular las diferentes concepciones de “democracia” dentro de una cadena entera de ideas asociadas. Y supone articular este proceso de deconstrucción y reconstrucción ideológica con un conjunto de posiciones políticas organizadas, así como con un conjunto particular de fuerzas sociales. Las ideologías no se vuelven efectivas como fuerza material porque emanan de las necesidades de clases sociales plenamente constituidas. No obstante, lo contrario también es cierto, aunque invierte la relación entre las ideas y las fuerzas. Ninguna concepción ideológica puede volverse materialmente efectiva a no ser que y hasta que *pueda ser* articulada al campo de fuerzas políticas y sociales y a las luchas entre las diferentes fuerzas que están en juego.

Sin duda, no es necesariamente una forma de materialismo vulgar decir que, aunque no podamos atribuir a la posición de clase ciertas ideas en combinaciones fijas, de las condiciones materiales en las que existen los grupos y clases sociales *sí* surgen ideas y *pueden reflejarlas*. En ese sentido —es decir, históricamente—, bien podría haber ciertos *alineamientos tendenciales*. Creo que esto es lo que Marx quiso decir en *El dieciocho de Brumario* cuando sostuvo que, en realidad, no era necesario que las personas se ganen la vida como miembros de la antigua pequeña burguesía para sentirse atraídas por

ideas pequeñoburguesas. No obstante, sugirió que había alguna relación, o tendencia, entre la posición objetiva de esa fracción de clase y los límites y horizontes del pensamiento por los que se sentiría “espontáneamente” atraída. Este era un juicio sobre las “formas características del pensamiento” adecuadas como un tipo ideal para ciertas posiciones en la estructura social. Definitivamente, no era una ecuación simple, en la realidad histórica, la establecida entre la posición y las ideas de clase. El punto sobre las “relaciones históricas tendenciales” es que no hay nada de ellas que sea inevitable, necesario o fijo para siempre. Las líneas tendenciales de fuerzas sólo definen cuán *dado* es el terreno histórico.

Indican cómo ha sido estructurado históricamente el terreno. Así, es perfectamente posible que a la idea de la “nación” se le dé una connotación y un significado progresivos, que encarnan una voluntad nacional popular colectiva, como argumentó Gramsci. Sin embargo, en una sociedad como la británica, la idea de la “nación” ha sido constantemente articulada hacia la derecha. Las ideas de “identidad nacional” y “grandeza nacional” están íntimamente ligadas con aquellas de la supremacía imperial, con connotaciones racistas, y están sustentadas por una historia de cuatro siglos de colonización, supremacía en el mercado global, expansión imperial y destino global sobre los pueblos nativos. Por lo tanto, es mucho más difícil dar a la noción de “Gran Bretaña” una referencia socialmente radical o democrática. Estas asociaciones jamás están dadas por siempre. Sin embargo, son difíciles de romper porque el terreno ideológico de esta formación social particular ha sido estructurado de esa manera, con tanta fuerza, por su historia previa. Estas conexiones históricas definen la manera en que se ha establecido el mapa del terreno ideológico de una sociedad particular. Son los “rastros” que mencionó Gramsci: los “depósitos estratificados en la filosofía popular” (1971: 324), que ya no tienen un inventario, pero que establecen y definen los campos a lo largo de los cuales la lucha ideológica *probablemente* se mueva.

Ese terreno, sugirió Gramsci, era sobre todo el espacio de lo que llamaba “el sentido común”: una forma histórica, no natural o universal, de pensamiento popular que es necesariamente “fragmentaria, deshilvanada y episódica”. El “sujeto” del sentido común —que se compone de formaciones ideológicas muy contradictorias— “contiene elementos de la Edad de Piedra y principios de una ciencia más avanzada, prejuicios de todas las fases pasadas de la historia en el nivel local y las instituciones de una filosofía futura que será la de una raza humana unida en todo el mundo” (Gramsci 1971: 324). Y, sin embargo, ya que esta red de rastros preexistentes y elementos de sentido común constituye el ámbito del pensamiento práctico para las masas del pueblo, Gramsci insistió en que era precisamente en este terreno que la lucha ideológica tenía lugar con mayor frecuencia. El “sentido común” se convirtió en una de las apuestas sobre las que se debía conducir la lucha ideológica. En última instancia, “[l]a relación entre el sentido común y el nivel superior de la filosofía es asegurada por la ‘política’ [...]” (Gramsci 1971: 331).

Las ideas sólo se vuelven efectivas si es que, al final, *se conectan* con una constelación particular de fuerzas sociales. En ese sentido, la lucha ideológica es una parte de la lucha social general por el dominio y el liderazgo: en una

palabra, por la hegemonía. Pero la “hegemonía”, en el sentido de Gramsci, no designa la simple escalada de una clase entera al poder, con su “filosofía” plenamente constituida, sino al *proceso* por el cual se construye un bloque histórico de fuerzas sociales y se asegura su ascendencia. Entonces, la manera en que nosotros conceptualizamos la relación entre “ideas dominantes” y “clases dominantes” se piensa mejor en términos de los procesos de “dominación hegemónica”.

Sin duda, abandonar la cuestión o el problema del “gobierno” —de la hegemonía, la dominación y la autoridad— porque la forma en que se planteó originalmente resulta insatisfactoria, no resuelve el problema. A las ideas dominantes no se les garantiza su predominio a través de su emparejamiento ya establecido con las clases dominantes. Más bien, el emparejamiento efectivo de las ideas dominantes *con* el bloque histórico que ha adquirido poder hegemónico en un período particular es lo que el proceso de lucha ideológica *pretende asegurar*. Este es el objeto del ejercicio, no la representación de un guión ya escrito y concluido.

Estará claro que el argumento, aunque conducido en relación con el problema de la ideología, tiene ramificaciones mucho más amplias para el desarrollo de la teoría marxista. El asunto general en cuestión es una concepción particular de la “teoría”: la teoría como la elaboración de un conjunto de garantías. Lo que también está en cuestión es una definición particular de la “determinación” [*determination*]. Está claro, a partir de las “lecturas” que ofrecí anteriormente, que el aspecto económico de la producción capitalista tiene efectos realmente limitantes y restringentes (es decir, determinación [*determinancy*]) para las categorías en las que se *piensan*, ideológicamente, los circuitos de producción, y viceversa. Lo económico proporciona el repertorio de categorías que será utilizado en el pensamiento. Lo que lo económico no puede hacer es (a) proporcionar los *contenidos* de los pensamientos particulares de clases sociales o grupos particulares en cualquier momento específico; ni (b) fijar o garantizar por siempre qué ideas serán usadas por qué clases. La determinación [*determinancy*] que proporciona lo económico para lo ideológico puede darse, por lo tanto, sólo en la medida en que lo primero asigne los límites para definir el terreno de las operaciones, estableciendo las “materias primas” del pensamiento. Las circunstancias materiales son la red de restricciones, las “condiciones de existencia” del pensamiento práctico y del cálculo sobre la sociedad.

Ésta es una concepción de la “determinación” [*determinancy*] distinta de aquella que implica el sentido normal de la “determinismo económico” o la manera de concebir las relaciones entre las diferentes prácticas en una formación social como una totalidad expresiva. Las relaciones entre estos niveles distintos son, efectivamente, determinadas: es decir, mutuamente determinantes. La estructura de las prácticas sociales —el conjunto—, por lo tanto, no flota libremente ni es inmaterial. Pero tampoco es una estructura transitiva, cuya inteligibilidad se halle exclusivamente en la transmisión unidireccional (desde la base hacia arriba) de efectos. Lo económico *no puede* efectuar una clausura final sobre el ámbito de la ideología en el sentido estricto de garantizar siempre un resultado. No siempre puede asegurar un

conjunto particular de correspondencias o proporcionar modos particulares de razonamiento para clases particulares según su lugar dentro de su sistema. Esto ocurre, precisamente, debido a que (a) las categorías ideológicas se desarrollan, generan y transforman según sus propias leyes de desarrollo y evolución, aunque, claro está, se generan *desde* materiales dados; y a (b) la “apertura” necesaria del desarrollo histórico a la práctica y la lucha. Tenemos que reconocer la indeterminación [*indeterminacy*] real de lo político, el nivel que condensa todos los demás niveles de la práctica y asegura su funcionamiento en un sistema de poder particular.

Esta apertura o indeterminación [*indeterminacy*] relativa es necesaria para el mismo marxismo como teoría. Lo “científico” de la teoría marxista de la política es que procura entender los límites de la acción política dados por el terreno sobre el que opera. Este terreno se define no por las fuerzas que podemos predecir con la certeza de la ciencia natural, sino por el balance existente de fuerzas sociales, naturaleza específica y coyuntura concreta. Es “científica” porque se entiende a sí misma como determinada y porque procura desarrollar una práctica que se informa teóricamente. Pero *no* es “científica” en el sentido de que las consecuencias y los resultados políticos de la conducta de las luchas políticas estén ya dispuestos por las estrellas económicas.

Entender la “determinación” [*determinacy*] en términos de la asignación de límites, el establecimiento de parámetros, la definición del espacio de las operaciones, las condiciones concretas de la existencia, lo “dado” de las prácticas sociales, en vez de en términos de la predictibilidad absoluta de resultados particulares, es la única base de un “marxismo sin garantías finales”. Establece el *horizonte abierto* de la teorización marxista, la determinación [*determinacy*] sin clausuras garantizadas. El paradigma de sistemas de pensamiento perfectamente cerrados, perfectamente predecibles, corresponde a la religión o a la astrología, no a la ciencia. Sería preferible, desde esta perspectiva, pensar en el “materialismo” de la teoría marxista en términos de la “determinación [*determination*] por lo económico en *primera* instancia”, ya que el marxismo seguramente tiene razón, en contra de todo idealismo, en insistir en que ninguna práctica social o conjunto de relaciones flota libre de los efectos determinados de las relaciones concretas en que se da. No obstante, la “determinación [*determination*] en última instancia” ha sido por mucho tiempo depositaria del sueño perdido o de la ilusión de la *certeza* teórica. Y esto ha tenido un gran costo, ya que la certeza estimula la ortodoxia, los rituales congelados, la entonación de una verdad ya atestiguada y todos los demás atributos de una teoría incapaz de ideas frescas. Representa el fin del *proceso de teorización*, del desarrollo y refinamiento de nuevas explicaciones y conceptos que, por sí solos, constituyen el signo de un cuerpo de pensamiento vivo, aún capaz de captar y entender algo de la verdad sobre las nuevas realidades históricas.

## Referencias citadas

Althusser, Louis

1969a *For Marx*. Londres: Allen Lane. [*La revolución teórica de Marx*. 2º ed. México: Siglo XXI Editores, 1968].

1969b "Ideology and Ideological State Apparatuses". En: *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Londres: New Left Books. [*Ideología y aparatos ideológicos del estado*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1974].

1976 *Essays in Self-Criticism*. London: New Left Books.

Althusser, Louis y Etienne Balibar

1970 *Reading Capital*. London: New Left Books. [*Para leer el Capital*. México: Siglo XXI Editores, 1969].

Anderson, Perry

1976 *Considerations on Western Marxism*. Londres: New Left Books. [*Consideraciones sobre el marxismo occidental*. 9º ed. México: Siglo XXI Editores, 1985].

Gramsci, Antonio

1971 *Selections from the Prison Notebooks*. Nueva York: International Publishers. [Hay una edición completa: *Cuadernos de la cárcel. Edición crítica del Instituto Gramsci*. México: Ediciones Era, 1981].

Laclau, Ernesto

1977 *Politics and Ideology in Marxist Theory*. Londres: New Left Books. [*Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*. México: Siglo XXI Editores, 1978].

Marx, Karl

1967 *Capital*. Vol. I. Nueva York: International Publishers. [*El Capital*. Vol. 1. 7º ed. México: Siglo XXI Editorial, 1979].

1970 *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Nueva York: International Publishers. [*Contribución a la crítica de la economía política*. 5º ed. México: Siglo XXI Editores, 1997].

1971 *Grundrisse*. Nueva York: Harper and Row. [*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: (Borrador) 1857-1858*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1972].

Volóshinov, Valentín

1973 *Marxism and the Philosophy of Language*. Nueva York: Seminar Press. [*El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2009].