VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.

Alrededor del concepto de Ideología: la concepción de Louis Althusser (o la doble negatividad: residuo y persistencia).

Mauro De Toma.

Cita:

Mauro De Toma (2004). *Alrededor del concepto de Ideología: la concepción de Louis Althusser (o la doble negatividad: residuo y persistencia). VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: https://www.aacademica.org/000-045/95

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto*. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: https://www.aacademica.org*.

Alrededor del concepto de Ideología: la concepción de Louis Althusser (o la doble negatividad: residuo y persistencia).

Mauro De Toma

Facultad de Ciencias Sociales de la UBA

detoma68@hotmail.com

Resumen de la ponencia .

Las fisuras del neoliberalismo, afirmado en su momento como discurso único, manifiesta ahora su carácter de ideológico: el quiebre de aquel éxito indica ese carácter y la necesidad de retomar ese concepto.

Incluso en las ciencias sociales, el concepto aparece opacado, ya como impostura, ya como solo de validez instrumental. Como impostura, por ser concebido como discurso de clase, como el discurso de, por ejemplo, la clase dominante que logra o no, hacerse hegemónico. Por su instrumentalidad, la ideología parece asociada inmediatamente a la acción, siendo la que brinda los marcos cognitivos de la racionalidad de la misma. En ambos casos, seguiría pegada a la hipótesis del velo, del discurso que encubre una presunta realidad.

Una nueva vitalidad, entonces, del concepto y una inmediatez en las ciencias sociales hacen necesaria su discusión, clave para la acción política.

En este sentido, la producción de LA, que se encarna en una discusión epistemológica acerca del estatuto del marxismo, problematiza, y da espesor a esta concepción inmediata de ideología de que habláramos antes.

Una primera línea de la propuesta partiría de la concepción que LA lee en la "Ideología Alemana" al hacer referencia a la explotación ideológica de que son objeto los textos de juventud, aplicando el concepto de ruptura epistemológica, visible en la metáfora de la mirada. Solo así aparece, entonces, la especificidad de la crítica de Marx, ante posiciones como las de Ricardo o Smith, permitiéndole

sostener la tesis del conocimiento científico frente al ideológico, este último como un conocimiento todavía atrapado en antropologías precarias. Esta es una primera acepción de la complejización del concepto.

Una segunda línea sería aquella a través de la cual la ideología es un discurso que constituye al sujeto: es la ideología de la práctica política justa (en el sentido de justeza y no de justicia) que el autor encuentra en Lenin y la de los aparatos ideológicos, como máquinas autosustentadas por el sujeto-sujetado que es construído en su conciencia espontánea y coaccionado a la lógica del inconsciente.

La ideología, como discurso constituyente de los sujetos y de los grupos sociales, y portadores de una racionalidad propia, se presenta así ya no como una artificiosidad conspirativa, no como una excrecencia social, sino como la atmósfera misma de la sociedad y como un arma válida no solo en el campo de lo simbólico sino de la acción.

Texto de la ponencia

I. La discusión sobre el joven Marx o la ideología como episteme: el campo como problemática sistémica y supraindividual.

El establecimiento de una línea de demarcación por un lado frente a la virtual asimilación de Marx en tanto que mero inversor de la dialéctica hegeliana y por otro lado entre la ciencia y la filosofía marxistas frente a las ideologías premarxistas se plantean como centrales en LA. Esto se enmarca en una coyuntura particular: el asalto humanista de los ’60 en el intento de explotación de la socialdemocracia y su reducción del Marx de la madurez al joven Marx. Estos dos aspectos tienen que ver con una cuestión radical, que es la polaridad entre la ideología y la ciencia, esta como instancia superadora de aquella

En este sentido, LA parte de la idea acerca de que Marx ha abierto un continente y que esta apertura, que crea una ciencia y una filosofía, hace que la primera le lleve la delantera a la segunda.

En esta discusión, la diferencia entre Marx y Feuerbach y Hegel resulta clave. El distanciamiento respecto de este último ha de buscarse no en las declaraciones de ruptura del mismo Marx en las

"Tesis sobre Feuerbach", aunque pueda tomárselas como un indicador. Para medir esa diferencia específica entre diversas formaciones teóricas, centra la discusión en los conceptos de problemática y de ruptura epistemológica, este último como el paso a una problemática científica desde una ideológica.

Así es como las conclusiones que adelanta LA resultan ser: a. la ruptura se produce en "La ideología alemana", texto de 1845, siendo "Las tesis ..." algo así como el borde anterior a la ruptura; b. Marx funda una nueva ciencia, pero en el mismo movimiento, una nueva filosofía ; c. la periodización de las obras de Marx ha de ser en cuatro etapas: obras de la juventud, de la ruptura, de la maduración y de la madurez[1].

Resulta importante, dentro de esta perspectiva, al marcar a "La Ideología alemana" como la obra de la ruptura, dejar en claro el carácter no plenamente marxista de los textos de juventud, feuerbachianos desde la visión de LA. En tanto que textos dirigidos a la humanidad, los escritos de Feuerbach son textos con carácter de manifiesto, que se enmarcan en una coyuntura: la Alemania de 1840, donde se jugaba la posibilidad de la liquidación del orden feudal a partir del ascenso del supuesto liberal que pretendía ser Federico Guillermo IV. Pero el carácter de déspota que inmediatamente adquiere cuando llega al poder pone a los neohegelianos en una encrucijada, pues la razón que se materializaría en un orden liberal burgués no se correspondía con la historia. Es Feuerbach quien logra dar una forma explicativa a esta contradicción a partir de una antropología idealista que adquiere la forma de un manifiesto al género humano. Marx, que entre 1842-44 hace suya plenamente esta concepción, la aplica a los problemas humanos, como una perspectiva ética[2], ya que no toma conceptos aislados de Feuerbach, sino su bloque conceptual por entero.

En el análisis de los textos de juventud de Marx, distingue tres aspectos centrales. Por un lado, un problema político, vinculado con el contexto en el que aparece la discusión sobre estos textos en los años 60 desde los que escribe LA y es la cuestión de la explotación de la socialdemocracia...

Por otro lado, la cuestión teórica acerca de las formas de análisis de los textos que se realizan en el contexto de los '60: se trata de la crítica del método de lectura utilizado, basado en la comparación de

textos, que se soporta desde tres supuestos. Por un lado, en la creencia en la posibilidad de reducir un pensamiento a elementos separados de su interconexión interna, y la posibilidad de un acercamiento entre estos elementos desde diversos autores sin tener en cuenta la sistemática interna en la que están insertos esos conceptos. Por otro lado, estos elementos son juzgados en forma retrospectiva como elementos que conformaron tal o cual pensamiento, a partir de la certeza de cuáles de ellos sobrevivieron y cuáles no. Por último, la concepción de que el mundo de las ideas tiene una autonomía y dinámica propias respecto de las formaciones sociales en las que surgen.

Esta lectura, que busca elementos materialistas ya desde los textos de juventud, para indicar en qué momento Marx es ya Marx o todavía no lo es, no solo destruye la unidad del pensamiento de un autor, que en un momento tuvo que ponerse a pensar y que incluso en esa instancia primera debe concedérsele cierta unidad y coherencia interna, sino que instaura un tribunal del marxismo acabado[3]. Esta descomposición da por resultado una serie de paradojas, y si bien puede ser considerada dialéctica, resulta una dialéctica hegeliana, en la medida en que se concibe a ese pensamiento como el desarrollo de una razón preexistente y que se expresa en cada uno de sus elementos, como un momento de esa unidad que es la Idea, que dará como resultado el marxismo acabado. Una historia en futuro anterior. Esta es, entonces, una crítica a la modalidad de lectura de textos que se sostiene en preconceptos cuestionables por su falta de cientificidad.

Frente a esto, la propuesta es pensar una teoría de la evolución ideológica, una teoría del pensamiento ideológico que de cuenta tanto de las producciones individuales no como meros efectos de una lucidez inexplicable por parte de un autor individual, cuanto de los temas a los que los autores se ven forzados a hablar. Y esta teoría, a partir de tres características centrales: a. el planteo de la unidad de la problemática ideológica, como totalidad que engloba a toda una pluralidad de pensadores que piensan más o menos de la misma manera; b. la relación de la ideología singular de un pensador dentro de un campo ideológico que lo determina, y c. la existencia de un motor de dicha ideología singular mas allá de ella[4]. Estos principios resultan ser principios científicos, útiles para el análisis de cualquier producción histórica. Para ello resulta central el conocimiento del campo ideológico,

presentando su unidad como una estructura, estructura sistematizada tipicamente, dando cuenta de una problemática como sistema de referencia interno. Se trata de hacer la pregunta por las preguntas que plantea el campo ideológico, las preguntas o el sistema de preguntas que plantea en relación a su tiempo, es decir, a la historia efectiva[5].

En este sentido, la ideología, o la especificidad del campo ideológico, es determinable por su problemática, en la medida en que no se identifica por sus objetos sino por la forma de plantear sus problemas. La ideología entonces, no ha de pensarse como la portada por un individuo en particular, sino en tanto que pensamiento de pensamientos, en tanto que estructura que nos determina en nuestra concepción del mundo[6], de modo que el pensamiento de un sujeto individual no ha de poder pensarse como expresión de una individualidad, sino más bien como concresión de una determinación. Característica central de este campo ideológico es la dificultad radical que tiene de pensar sus supuestos teóricos.

El campo ideológico como problemática que guarda, a pesar de la diversidad, una unidad interna. Un punto central resulta ser la diferencia específica al interior del discurso ideológico[7]de una ideología singular, poniendo en relación las determinaciones del campo frente a las potencialidades del autor considerado[8]. La comprensión del surgimiento de un pensamiento científico, en tanto que articulado en una biografía (como la de Marx), frente a un pensamiento ideológico, determinado por un campo, es percibido como la destitución del Dios del origen y el fin, en tanto estos significan la interpretación siempre retrospectiva de los hechos históricos que no dar lugar a la contingencia y al azar, que parecen ser los verdaderos constructores concretos[9].

II. La dinámica de la tópica marxista: la ficción de la metáfora de la inversión, la especificidad de la dialéctica materialista y la complejidad de la sobredeterminación en la contradicción:

En la discusión acerca del carácter específico del marxismo en relación al pensamiento hegeliano, LA especifica que la metáfora de la inversión no es más que eso: una metáfora[10], ya que la mera rotación (“puso sobre sus pies ...”) no cambia la esencia del objeto. Más bien es posible sostener la ruptura que

Marx provoca en la pesada y espesa capa ideológica del pensamiento alemán de los años 1830-1840, pensamiento que es consecuencia de un retardo político y económico de la misma Alemania respecto de lo que sacudía por entonces a Francia (el ascenso burgués durante la revolución francesa, la interrupción del éxito por la Santa Alianza y el avance posterior con Luis Felipe) y a Inglaterra (un desmesurado desarrollo económico). Frente a estos desarrollos, Alemania se hipertrofia en el plano del pensamiento[11], ya que su débil burguesía y la cortedad de miras de sus terratenientes, impedía todo salto cualitativo. Este retardo alemán genera un desarrollo teórico ideológico, que es el que pesa sobre el joven Marx, que luego perforará con su obra de ruptura.

La distancia entre Marx y Hegel está indicada por un cambio de elemento y no por la inversión del mismo. No se trata de Aufgebung[12]. Este proceso de cambio de elemento es en todo caso el crecimiento de Marx para sacudirse este espesor ideológico; es una tarea propedéutica: la de aprender lo que después deberá olvidarse, olvidarse recién después de haber captado lo nuevo, para lo cual fue necesario el rodeo de aprender lo viejo.

Es Feuerbach quien, desde la perspectiva de LA, mejor representa la metáfora de la inversión hegeliana. Pero esta inversión no ha de construir ningún materialismo, sino tan solo una antropología idealista, la que antes señaláramos como el manifiesto a la humanidad a partir de la frustración de la realización en la historia de la razón. Este manifiesto que apela a una desvelamiento de la mistificación de la realidad por el idealismo y que postula la radicalidad de la humanidad.

La metáfora de la inversión con la cual pretende establecerse la originalidad del pensamiento marxista (sostiene muy taxativamente LA que, en rigor, Marx casi no fue hegeliano, sino fuerbachiano) tiene algunos inconvenientes, vinculados con sus supuestos: sacar la envoltura mística del núcleo dialéctico, que Marx propone en “El Capital”, cuando dice que “en Hegel estaba cabeza abajo. Es preciso invertirla para descubrir el núcleo racional, encubierto en la envoltura mística”[13], implica sostener una concepción casi dualista. Sostener que es posible desprender esa envoltura misma de la dialéctica y que mediante esta simple operación dejaríamos al desnudo el núcleo que nunca fue otra cosa que materialista y que Hegel se habría obstinado en preservar en el misticismo de su idealismo. Y

que de ser posible esta extracción, esta podría desprenderla sin trastornar su objeto, que radicalmente estaría separado. Esta metáfora, dirá LA después, es solo explicable en tanto que el conocimiento en sus primeras formas solo lo es descriptivo. Así se explicaría el recurso a metáforas al que vió obligado Marx.

Son, la dialéctica hegeliana y la marxista, distintas. Y esto es lo central de la hipótesis de LA. Pues la extracción es transformación[14]. Es esta la especificidad de la contradicción marxista, que no es la mera inversión entre la determinación por la conciencia de la existencia propuesta por el idealismo hegeliano. Esto es lo radical dentro de la dialéctica marxista: que no es mera inversión de la contradicción idealista, sino una transformación de la dialéctica misma.

En cuanto al otro aspecto de la concepción marxista de la sociedad, la noción de determinación, forma una unidad junto al problema de la contradicción, en la medida en que esta última es la que dinamiza a una estructura social, le imprime historia a las formaciones sociales y la otra establece los términos o las preeminencias de los elementos en conflicto.

Así como canónicamente ha establecido la tradición que Marx puso las cosas sobre sus pies, así se ha establecido que la determinación es la de la economía sobre las otras esferas sociales: la ideológica y la jurídico política. Lejos de esto, LA propone la idea de sobredeterminación, partiendo de la noción leninista de cadena imperialista a partir del ejemplo ruso, sosteniendo grados de eficacia de las distintas esferas en el desarrollo de las formaciones sociales y que solo en última instancia es válida la determinación económica. La sobredeterminación es la acumulación de contradicciones en algún punto, de contradicciones que no sean solo las de la infraestructura, sino de contradicciones eficaces dentro del ámbito de la superestructura. Es así que puede hablarse de contradicciones sobredeterminadas[15]. Esto hablaría de una eficacia específica de la superestructura.

Es decir, que el hegelianismo no ha hecho otra cosa, al determinar el todo a partir de la conciencia en la existencia de un principio rector único, razón de toda la historia, que reducir a una simplicidad única el devenir de las formaciones sociales, pudiéndose hablar así de una filosofía de la historia. Escapar al fantasma de Hegel es en parte la propuesta, sosteniéndose en la especificidad de la dialéctica marxista,

como una nueva producción dentro de la filosofía que cambia de terreno respecto de Hegel, y en la complejización del devenir de las formaciones sociales al afirmar la sobredeterminación de la contradicción por la autonomía relativa que tienen las distintas partes de la estructura del modo capitalista de producción sobre la contradicción inherente a dicho modo de producción.

III. La elaboración teórica de un problema resuelto en la práctica o la práctica teórica como necesidad política:

Frente a la pregunta por el sentido de dar forma teórica a un problema ya resuelto en el plano de la práctica, LA retoma la idea leninista acerca de que solo puede haber práctica revolucionaria en la medida en que hay una teoría que la sostiene. Es decir, el desarrollo de la teoría tiene no un interés de erudición o académico, sino clave en el desarrollo de la lucha de clases. Producir conocimiento desde la teoría marxista en una cuestión política.

Y la producción teórica es una forma de práctica social: la práctica teórica. Esta forma parte del conjunto de las prácticas sociales, de las que se desprende como la determinante, la práctica en la producción; otras prácticas serían la política y la ideológica.

La necesidad de dar cuenta de una práctica teórica científica, de dar cuenta de su historia, impone nuevamente la cuestión de la ruptura, ya que hasta que no se haya producido esta ruptura, prevalecerá en ese campo de saber una práctica ideológica.

Es decir, que hay prácticas teóricas que pueden ser ideológicas o científicas según se haya producido o no la ruptura. Y que esas prácticas teóricas corresponden a campos del saber, a continentes, que se van rompiendo, que se van abriendo a la práctica teórica científica en diversos momentos de la historia y por contingencias o exigencias del modo de producción. Pero lo particular de la práctica teórica marxista, que marca la radical distinción respecto de cualquier otra práctica teórica científica, es que se trata de una práctica teórica sobre las formaciones sociales, formación en la que está incluido el mismo Marx. Esto, entonces, nos permite pensar en una práctica teórica en tanto que formación de conceptos, pero que es a la vez una práctica de la práctica teórica que Marx no elaboró en

términos teóricos. De ahí que hay una teoría de la formación social capitalista y una puesta en práctica de esa teoría que no fue elaborada teoricamente. Es decir, hay una teoría del capitalismo y una práctica de la teoría de la práctica teórica, que es la diálectica que Marx nunca escribió, pero que está en acción en “El Capital”.

Esto le impone sostener una cierta rigurosidad terminológica: teoría en tanto que sistema teórico, es decir en tanto que cuerpo sistemático de conceptos articulados y que solo pueden ser concebidos en bloque, formando cuerpo en un todo teorético; práctica teórica, es decir, la práctica social de los sujetos individuales que, en un campo de ideas, producen conocimiento (esta última también es concebida como parte de la práctica en general: acá se entrevé la posibilidad de pensar en una teoría de la práctica en general[16]), y una teoría de dicha práctica, que ya ha sido resuelta en la práctica, pero de la cual no hay formulación teórica.

El concepto de la práctica teórica abarca otros campos, no solo el de las disciplinas científicas. En estas puede primar no una práctica teórica sino una práctica técnica. La práctica teórica es pensada como aquella práctica social que produce el concepto de la práctica social. La práctica científica podría ser práctica teórica en la medida en que piensa ese concepto; y puede no serlo al ser una práctica técnica, práctica incapaz de pensarlo. Esta incapacidad no se salva aplicando desde la exterioridad un esquema dialéctico, ya que no se produce de esta manera un cambio de estructura en el objeto: la práctica teórica produce un concepto y lo produce en los términos en que genera un objeto nuevo, el objeto de conocimiento. Asimismo, frente al espontaneísmo, como una de las formas de la ideología en la práctica científica, solo cabe un ejercicio de control y “purificación permanente”[17].

La especificidad de la práctica teórica es, entonces, la producción de conocimiento a partir de un objeto que se construye, con ciertos conceptos y dentro de un campo, de una problemática, dentro de una mirada. Esta práctica teórica ha sido, para Marx, sin la elaboración de una teoría propia sobre su práctica.

Podría llegarse a sostener que LA supone la posibilidad de la práctica política, etc., sin la reflexión sobre sí misma y que esta se impone como necesidad en la medida en que la resistencia a la práctica social (política, etc.) obliga a llenar el hueco con una práctica teórica que la oriente.

IV. Sobre la cuestión de la lectura: el balance y el síntoma.

La lectura realizada por LA desde su perspectiva de filósofo sobre "El >Capital" implica la pregunta por el objeto: se trata de una lectura epistemológica. Por un lado por el objeto producido y por otro por la relación con él establecida. Esto se expresa en la pregunta por la diferencia específica con respecto a la economía política clásica. En tanto que descubrimiento del continente de la historia de las formaciones sociales, esta teoría permite una interpretación de sí misma[18].

El ejercicio de la lectura epistemológica, de dos registros de ella en realidad, le permite sostener, en esta complejización del ejercicio de la misma, cierta fatalidad propia de la modernidad a la que estaríamos condenados: al análisis de lo más simple, tal como el leer o el escuchar. De este último ejercicio dio cuenta Freud a través de la escucha psicoanalítica, donde debajo del habla estaba sordamente presente el inconsciente. Y de un ejercicio de lectura nos da cuenta Marx, al leer ante nosotros a los clásicos de la economía política. Y es en este ejercicio particular de la lectura, donde LA cree encontrar la impronta de Spinoza al quebrar éste la lectura de carácter religioso, la lectura a libro abierto. Ese mito del leer que pretendería dar por establecido una transparencia entre el mundo y la palabra[19].

Los dos registros de lectura sobre las lecturas que Marx hace de los clásicos de la economía política: por un lado la lectura que es simple balance, lo que, desde Marx, no está en los clásicos, las concordancias y las discordancias, las distracciones y las ausencias del discurso de la economía politica. "Lo que Smith no vio, por deficiencias del ver, Marx lo ve"[20]. Es en este sentido como, en la medida en que se trata de una lectura de aciertos y errores, esta lectura reduce Marx a Smith.

Sobre esta lectura, propone LA una segunda, por supuesto, complejizante. La discusión en torno del salario entre los clásicos es una manifestación de esta lectura: los precios del salario podían oscilar, y

esta oscilación era explicada por las tensiones entre la oferta y la demanda. Pero más allá de ellas, ese precio seguía sin ser explicado. La incomprensión de esto pasa por la particular disposición de la economía clásica, cuyo defecto no es no ver algo que Marx sí ve, sino precisamente no ver lo que ve, de forma tal que la falla, el déficit no pasa por el objeto no visto, sino por la mirada que fracasa en lo que releva[21]. Se trata de una identidad del no ver y del ver en el ver.

¿Como se explica este aparente enigma? Tal vez la síntesis de una respuesta abigarrada tenga que ver con pensar algunos textos de la economía política clásica como respuestas a preguntas que nunca fueron formuladas, como respuestas fallidas de cuestiones que nunca se formularon. La presencia, como sostiene LA, en la respuesta de la ausencia de su pregunta. Y es precisamente esta pregunta ausente la que Marx rearma y que produce el cambio de terreno.

Dentro de una estructura teórica definida, están los objetos visibles, no para un sujeto individual que mira, sino la visibilidad de una mirada que construye los objetos colectivamente. La metáfora del campo sobre el cual opera una mirada, tiene sus limitaciones. No solo no se trata de un sujeto psicológico ni trascendental, sino que tampoco es la mirada en el sentido físico del ver. Se trata de una perspectiva que genera exclusiones, exclusiones que están dentro del campo[22], fuera del cual no hay nada.

Entonces, la segunda lectura sobre la lectura de Marx es una de tipo sintomática, sobre los lapsus del texto primero (los de los clásicos), a partir de la paradoja de la respuesta que no responde a ninguna pregunta explícita y que solo puede ser formulada desde otro terreno. Se trata de la eficacia de la estructura (el campo) sobre sus elementos: esa eficacia que se agrieta cuando Marx encuentra los síntomas de la pregunta ausente.

V. Una comparación epistemológica y el estatus de la ruptura marxista: el caso de la química flogística en una interpretación de Engels.

Retomemos algunas cosas ya dichas: la discusión epistemológica alrededor de “El capital” tiene que ver con una lectura acerca del objeto y de la forma de abordarlo. Marx, que ha descubierto un nuevo continente al saber, no logra pensar la diferencia específica de su objeto con el de la economía política

clásica. Asimismo, la magnitud de esa revolución dentro del saber, tiene que ver con el descubrimiento de un nuevo campo de conocimiento científico y una nueva filosofía: el conocimiento de la historia de las formaciones sociales, una nueva teoría científica de la historia y una teoría sobre el saber mismo, una teoría sobre la ciencia, que es la filosofía del materialismo dialéctico.

El momento de la ruptura, de la creación de ese nuevo saber requirió, por un lado, superar los conceptos ideológicos con los que se trataba el objeto, y reemplazarlos por conceptos científicos. Por otro, con crear otro objeto de estudio, resultado de esos conceptos científicos aplicados.

Interesante resulta el desarrollo de la interpretación que Engels hace del descubrimiento de Marx, al compararlo con el surgimiento otro campo científico al saber. La confusión que dominaban a Smith y a Ricardo acerca de la noción de plusvalía, a la que solo conocían por sus manifestaciones en la renta o la ganancia, es decir, por sus formas de existencia, se emparenta con la soportada, en lo que sería el campo de la química (¿alquimia hasta entonces?), por Priestley y Scheele, los cuales, inmersos en la concepción de la combustión explicada a través de la existencia del flogisto, descubrieron un elemento nuevo al que lo llamaron desde esa concepción “aire desflogistizado”, revelándose incapaces de, a pesar de tener entre manos algo nuevo que se presentaba como un problema en esa problemática, ver una alteración dentro de la lógica flogística.

La plusvalía, concepto científico que reemplaza a las parcialidades empirico ideológicas creadas por la economía clásica, resulta el concepto científico de un nuevo objeto de estudio, que es creado a partir de la producción teórica de Marx. Este objeto es parte de una relación funcional junto con la problemática en la que se inserta (¿el campo?) y los conceptos que lo nombran.

Es con esta ruptura epistemológica, concepto que LA retoma de Bachelard, y que en el caso de la química es materializada en la nueva concepción de la combustión propuesta por Lavoisier, como Marx crea, no solo un nuevo campo de saber, sino una nueva filosofía, que permitiría pensar en una teoría general de las ciencias, siendo esto lo particularmente nuevo dentro de la cultura occidental. Por que ya otros han abierto nuevos campos (Galileo el de las ciencias experimentales, Tales, el de la matemática...) pero solo ahora, y por este doble movimiento, es posible pensar una teoría general que

de cuenta de la historia de las ciencias, a partir de la posibilidad de aplicar el materialismo dialéctico, en tanto que sistema filosófico, sobre sí mismo (la producción de conocimiento a través del materialismo histórico). La particularidad de esta nueva ciencia es que da cuenta de la existencia y transformación de las formaciones sociales, y como parte de ellas, del conocimiento.

LA sostiene que tanto Marx como Lavoisier, descubrieron los conceptos, que ya habían sido producidos por la química flogística y por la economía política, producción sin la cual el descubrimiento hubiera sido imposible. Resulta interesante retomar este concepto de producción del objeto pero que no llega a dar de él un conocimiento científico, y la instancia del descubrimiento, como aquella que sí logra dar el concepto de este nuevo objeto que no responde a la antigua problemática. Esto se corresponde con lo que en otro lugar LA caracteriza como el conocimiento y el reconocimiento, teniendo a este como el conocimiento científico asentado[23].

VI. La ideología en tanto que constitutiva de sujetos a través de prácticas ritualizadas y garante de la reproducción de las relaciones de producción mediante la doble relación especular horizontal y vertical:

La caracterización de los aparatos de estado permite la identificación de los de dos clases: los represivos y los ideológicos, casi como tipos ideales, en la medida en que unos funcionan con la violencia y otros con la ideología, en la medida en que los primeros son públicos y los segundos privados y en la medida en que los unos se hallan unificados y los otros disgregados.

El funcionamiento específico de los AIE mediante la ideología sirve de base para una reflexión teórica sobre la misma, produciendo una primera distinción: las ideologías en general, como resultado de una historia exterior[24], que es la de las formaciones sociales, es decir, la historia de la formación social como última instancia de la determinación del campo ideológico; por otro lado, la ideología en general, en tanto que definida por lo transhistórico. Y es acá donde tenemos un punto nodular: como complemento de la concepción anterior (la ideología como estructura de pensamiento supraindividual e históricamente situada, que hace hablar a los sujetos), LA sostiene que la ideología en general, como el inconsciente, no tiene historia. O lo que es lo mismo, es eterna.

Continúa el desarrollo de esta conceptualización a partir de dos tesis. La primera acerca del objeto representado en la ideología y la segunda sobre la materialidad de la misma. Con respecto a la primera tesis, sostiene LA que no se trata, en la ideología, de una representación deformada de sus condiciones reales de existencia, sino que representan sus relaciones con esas condiciones reales. Es decir que el objeto de la misma resulta ser una representación de esas relaciones imaginarias que los sujetos tienen de sus condiciones reales de vida, es decir, con las relaciones de producción y sus relaciones derivadas, ya que las relaciones de producción generan a su vez relaciones sociales de otro tipo. La relación imaginaria que los hombres establecen con estas relaciones, de la cual la central son las relaciones de producción, resultan representadas en el objeto de la ideología[25].

Respecto de la materialidad de la ideología, esta reside en las prácticas dentro de los AIE. Estas prácticas ritualizadas en los aparatos son portadas por los sujetos que las encarnan. Las prácticas residen en los actos materiales de un sujeto "que actúa según su creencia". La ideología se inserta en prácticas sociales prescritas y ritualizadas que se encarnan en sujetos concretos que creen en ellas[26].

Esto lo lleva a plantear dos ideas, necesaria consecuencia de lo anterior: que no hay prácticas sino dentro de una ideología y que ella no existensino para los sujetos.

Este último aspecto ha de entenderse a partir de la idea de interpelación: en tanto aquella logra interpelar a los individuos en tanto que sujetos (sujetados ahora), podrá establecerse la práctica social ritualizada. La cuestión es que no hay opción a la práctica social ritualizada al interior de algún AIE; solo el discurso científico, en tanto que discurso que ha roto con la ideología, ha de poder entenderse como un discurso que no interpela y que carece de sujeto. Fuera de él, todos vivimos en una ideología. De ahí la posibilidad de hablar de individuo como un concepto abstracto: la ideología que es eterna, interpela al individuo en tanto que sujeto. Si siempre ha existido la ideología, esta interpela inmediatamente al individuo convirtiéndolo en sujeto, desapareciendo la posibilidad de la existencia material de individuos[27].

Esta interpelación está basada en una relación especular, que LA ejemplifica con el caso de la ideología religiosa: los sujetos, que son sujetos en tanto que individuos interpelados (¿exitosamente?),

son la contrapartida visible de un Sujeto (¿trascendental?) que no requiere ser interpelado. Esta relación especular admite un doble desdoblamiento: uno horizontal entre sujetos, que se reconocen ideológicamente como tales entre sí y uno vertical con el Sujeto, en el que reconocen su interpelación (y su sujeción). Es esta relación doblemente especular la que permite asegurar la reproducción de las relaciones de producción, que se realiza en el plano de la producción y de la circulación, y que funda la afirmación acerca de que los sujetos "caminan solos". Esta reproducción de las relaciones de producción se realiza a través de la lucha de clases y es de esta de donde surge la ideología, la que se instala en los aparatos, e interpela y asegura y reproduce relaciones sociales.

VII. Conclusiones: la doble negatividad de la ideología, ruptura epistemológica e incorporación conceptual

Parecieran destacarse dentro de la concepción de LA dos negatividades respecto del concepto de ideología: por un lado, la noción de ideología como categoría precientífica, que requiere su anulación a partir de la producción de una ruptura que produce la apertura al saber científico de un nuevo bloque.; por otro lado, la ideología como elemento que asegura y garantiza las relaciones sociales de explotación dentro del modo de producción capitalista, al generar prácticas sociales ritualizadas de obediencia.

Consecuencia de este doble sesgo negativo parecen ser: la desaparición de la ideología como herramienta de lucha política, pues dicha lucha, que está dada dentro de una relación de fuerzas, será la confrontación entre la clase obrera en posesión de una teoría científica que da cuenta de las formaciones sociales, contra un discurso ideológico, que ahora es el de la clase dominante, que se empeña en el orden constituido. Esa clase obrera habría accedido a esa teoría científica a partir del intelectual que ha revolucionado su conciencia y ahora trabaja desde la ciencia, es decir, para los intereses de la clase obrera (recordemos uno de los artículos de LA, "La filosofía como arma de la revolución", donde plantea la noción de esta necesidad en la revolución en la conciencia de los

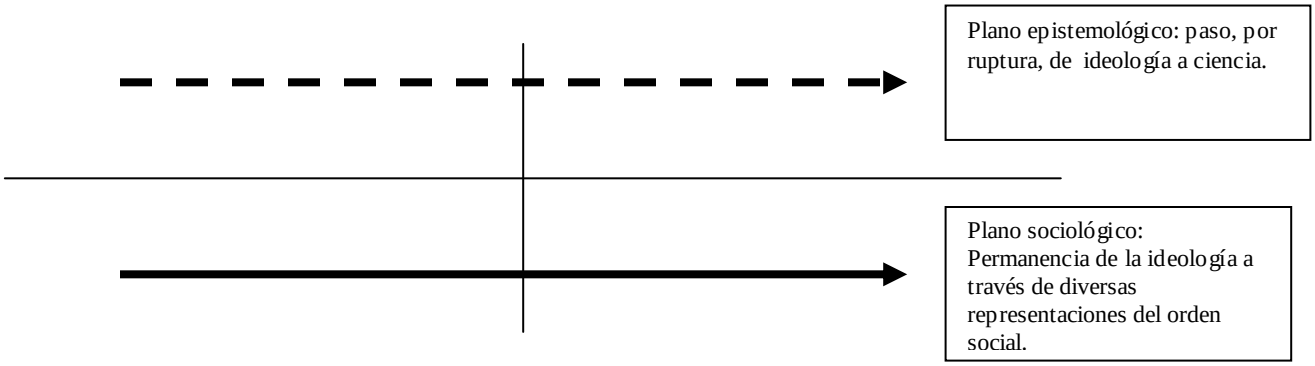
intelectuales para acceder a los verdaderos intereses). Así las cosas, la ideología parece ser más bien un residuo molesto. Molesto e incómodo.

La lucha política parece ser pensada en términos de ciencia versus ideología, lo que no quiere decir ciencia proletaria versus ciencia burguesa. Esta interpretación parece verse reforzada por aquella metáfora que sostiene acerca de la transición, cuando dice que dicha etapa pensada por Marx "es la mierda", dentro de una travesía muy ancha, y que en ella han de eliminarse todas las relaciones mercantiles, por lo tanto las relaciones de explotación de clase y de dominación del proletariado (Althusser. L. 1993. pág 300 y ss.). Eliminadas todas esas relaciones sociales, la ideología, como representación de aquellas, parece diluirse. Residuo condenado a la desaparición.

Hasta acá una de las que parece ser las vetas del concepto. Pero hay algunos párrafos incómodos a esta interpretación algo satírica: en "La revolución teórica de Marx", sostiene la necesidad de la ideología incluso en un orden comunista, con la diferencia de que en este el centro está puesto "en provecho de todos los hombres", en tanto que dentro de un orden de clases, "la ideología es la tierra y el elemento en los que la relación de los hombres con sus condiciones de existencia se organiza en provecho de la clase dominante" (Althusser. L. 1993, pág 195 y ss.), Además junto con esto, tenemos la hipótesis de la eternidad de la ideología, lo que confirma su existencia en cualquier orden social. Y esto se reafirma a partir de la noción de ideología como vinculada con lo inconsciente, como imágenes que se imponen, como estructuras que nos constituyen.

Frente a esta doble vertiente cabría preguntar por qué usar la categoría de ideología como sinónimo de precientificidad. Esa necesidad estaría dada por la de marcar el carácter precientífico del análisis no marxista y de dicha precientificidad también en el plano de la lucha política: en síntesis, al proletariado le asiste la razón en su lucha contra la explotación. ¿Esto indica una nueva forma de realización de la Idea, en este caso de lo científico? ¿Se trata, entonces, de la lucha entre la realización de la ciencia proletaria frente a la ideología burguesa? Y si es así, ¿no se trataría de la reaparición de Hegel con la que LA trata de cortar tan meticulosamente?

En algún punto ambas tendencias chocan: la superación de la ideología como precientificidad frente a la permanencia de la ideología como constituyente de subjetividad. De ahí que podamos encontrar dos planos de anclaje del concepto: uno a ser superado por ruptura epistemológica y otro a ser incorporado como cosmovisión inconsciente del mundo. Es decir, una concepción de la ideología como residuo sobre el que se construye por ruptura la cientificidad y una persistencia trascendental constituyente. Esquemáticamente.



Notas:

[1] Sostiene LA al respecto: "Tendríamos así la siguiente clasificación: 1840-1844, obras de la juventud; 1845, obras de la ruptura; 1845-1857, obras de la maduración, 1857-1883, obras de la madurez"; Althusser: 1990 a., pág. 25 y 26.

[2] Puntualiza LA: "Pero en "La cuestión judía", "La filosofía del Estado de Hegel", etc... y aún más a menudo en "La sagrada familia", no es sino un feuerbachiano de vanguardia que aplica una problemática ética a la comprensión de los fenómenos de la historia". Althusser: 1990 a, pág. 36.

[3] Dice LA: "Es, por lo tanto, el tribunal del marxismo acabado, el tribunal del Fin, quien pronuncia y ejecuta este proceso de separación de los elementos de un texto anterior, y a través de ello, destruye su unidad". Althusser: 1990 a. pág. 45.

[4] Sostien LA: "Que el principio motor del desarrollo de una ideología singular, no reside, por lo tanto, en el seno de la ideología misma, sino fuera de ella, en el más allá de la ideología singular" Althusser: 1990 a, pág. 50.

[5] Dice LA en una nota compleja que se presenta como nodular en esta cuestión acerca de lo característico de una problemática, especialmente de su diferente concepción en relación a una interpretción idealista, "que pone en evidencia, en el interior de un pensamiento, el sistema de referencia interno objetivo de sus propios temas: el sistema de preguntas que ordenan las respuestas dadas por esta ideología. Es necesario plantear, por lo tanto, a una ideología, la pregunta de sus preguntas para comprender, a partir de este nivel interno, el sentido de sus respuestas. Pero esta problemática es una respuesta no ya a sus propias preguntas (problemas) internos, sino a los problemas objetivos planteados por su tiempo a la ideología". Althusser: 1990 a, Nota 30, pág. 53 y 54.

[6] Este concepto nos remite a la noción de episteme dentro de la escuela francesa, en particular lo sostenido por Foucault en "Las palabras y las cosas". Foucault, 1991.

[7] "Es la puesta en relación de la problemática propia del pensamiento individual considerado, con las problemáticas propias de los pensamientos pertenecientes al campo ideológico, lo que puede decidir acerca de cuál es la diferencia específica de su autor, es decir, si surgió un nuevo sentido". Althusser: 1990 a, pág. 56.

[8] En este punto resulta inquietante la reflexión de Foucault acerca del pensamiento económico (pág. 256 y 257 del Capítulo 8 "Trabajo, vida y lenguaje" de "Las palabras y las cosas"), del siglo XVIII y XIX, al sostener que lo expuesto por Marx, además de expresar una de las alternativas necesarias de la episteme, siendo lo opuesto al pensamiento de Ricardo, resultaba ser con éste, una revolución en un vaso de agua, haciendo referencia a su necesidad.

[9] Sabemos ya, desde el texto "Nietzsche, la genealogía y la historia" de M. Foucault, la crítica que hace la escuela francesa a esta historiografía que postula incoscientemente los grandes orígenes, proponiendo el método genealógico y la idea de ruptura y azar como anclajes más honestos para la interpretación histórica. Pero también más incómodo.

[10] Dice LA: "La fórmula de la inversión no es sino indicativa, aún más, metafórica, y que plantea tantos problemas como los que resuelve". Althusser: 1990 a, pág. 71 y 72.

[11] Sostiene LA: "El subdesarrollo histórico de Alemania tuvo por contrapartida un sobredesarrollo ideológico y teórico sin común medida a lo que ofrecían las otras naciones europeas. Pero, lo capital es que ese desarrollo teórico fue un desarrollo ideológico, sin relación concreta con los problemas y los objetos reales sobre los que reflexionaba". Althusser: 1990 a, pág. 61 y 62.

[12] Sostiene LA: "Se debe renunciar a pensarla (a la génesis del pensamiento marxista) en términos de superación, para pensarla en términos de descubrimiento, renunciar al espíritu de la lógica hegeliana implicado en el inocente pero engañoso concepto de superación (Aufgebung)". Althusser: 1990 a. pág. 67.

[13] Op. Cit., pág. 71. La frase citada por LA es luego desarrollada en la nota 2 de ese capítulo 3. La hipótesis de la inversión estaría, aparentemente favorecida por una traducción un tanto liviana de este pasaje, incluso tolerado por el mismo Marx como un texto menos difícil. De todos modos, LA critica en este punto la tranquilidad que otorga el pensar a un autor en continuidad y no en ruptura. Lo tomaremos en las conclusiones.

[14] Dice muy claramente LA: "Marx llega a decir que la dialéctica sufre una mistificación en las manos de Hegel, ... y opone precisamente a esta forma mistificada (mystifizirte form) de la dialéctica hegeliana, la forma racional (rationelle gestalt) de su propia dialéctica...la envoltura mística ... no es un elemento realtivamente exterior a la dialéctica, sino un elemento interno, consustancial a la dialéctica hegeliana... No basta haberla separado de su primera envoltura ... Es necesario liberarla también de esa segunda envoltura ... que es ella misma hegeliana ...Digamos entonces que no se trata de una extracción sin dolor ...es una operación que transforma lo que ella extrae..." Althusser: 1990 a, pág. 74.

[15] Sostiene LA: “Me basta retener (respecto de la solución teórica propuesta por Engels respecto de la determinación en última instancia y las otras determinaciones propias impuestas por la superestructura) aquí lo que es necesario denominar: acumulación de determinaciones eficaces sobre la determinación en última instancia por la economía. Es aquí donde me parece que puede aclararse la expresión de contradicción sobredeterminada ...(la sobredeterminación) no está basada en situaciones singulares y aberrantes de la historia, sino que es universal ... la contradicción pura y simple es una frase vacua”. Althusser: 1990 a, pág. 92 y 93.

[16] Para retomar en la conclusión: creo que es Habermas quien estableció conexiones o similitudes de concepción entre LA y Talcott Parsons. Claro que cuando lo leí me pareció en lo absoluto un despropósito. En este punto ahora no lo creo tanto. ¿Es muy distinto hablar de una teoría de la práctica en general respecto de la teoría tan mentada por los funcionalistas, la Teoría general de la acción?

[17] Sabemos a esta altura de las primera formación de LA en círculos católicos y de la presión que la familia como aparato represivo ha ejercido en su vida como niño- y adolescente. El uso de este término, de innegable filiación cristiana, remite a un ejercicio ascético que, si bien no puede ser explicado desde el punto de vista biográfico, como elaboraciones intelectuales de un residuo o de un trauma de la infancia, si puede complementar una explicación. De todos modos, admito que me resulta incómodo, aunque su pretensión de rigurosidad no está tan alejada de una lógica ascética e impoluta, como en algún fragmento de su autobiografía (“El porvenir es largo”) lo deja entrever.

[18] Sostiene LA: “Y si esta ciencia nueva es una teoría de la historia, ¿no permite, al mismo tiempo, el conocimiento de su propia prehistoria, o sea no permite ver con mayor claridad en la economía clásica y en las obras de juventud de Marx?”. Althusser, 1990 b, pág. 20.

[19] Como lo sostiene notablemente, en un prolijo ejercicio de la retórica “Esto nos pone en la vía de comprender que la nostalgia de una lectura a libro abierto, ... es más vieja que toda ciencia que rumia sordamente aún en los fantasmas religiosos de la epifanía del adviento y en el mito fascinante de las Escrituras, donde, vestida con sus palabras, la verdad tenía por cuerpo el libro: la Biblia”. Althusser, 1990 b, pág. 21.

[20] Althusser, 1990 b. pág 24.

[21] Sostiene LA en un estilo que solo aparentemente es un juego de palabras: “...parece que las ausencias clásicas son reveladas por las presencias marxistas ... una diferencia ... lo que la economía política clásica no ve no es lo que no ve, es lo que ve; no es lo que le falta; es por el contrario, lo que no le falta; no es aquello en que falla, es aquello en que no falla Althusser, 1990 b, pág. 26.

[22] Sostiene LA: “Lo invisible no es simplemente, volviendo a la metáfora espacial, lo exterior de lo visible, las tinieblas exteriores de la exclusión, sino las tinieblas interiores de la exclusión, interior a lo visible mismo, puesto que es defiida por la estructura de lo visible”. Althusser, 1990 b. pág 31.

[23] Dice LA en un texto autobiográfico, respecto de la verdad: “Tan cierto es , y Hegel lo ha dicho muy bien, que no se conoce más que lo que se reconoce”. Althusser; 1993. pág. 293.

[24] De un pálido reflejo, como señala LA.

[25] Sostiene LA: “Tesis 1: la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia ... Tesis 2: la ideología tiene una existencia material ...”. Althusser; 1988 b; pág. 43 y ss.

[26] Dice LA: “...destacaremos que tales prácticas están reguladas por rituales en los cuales se incriben en el seno de la existencia material de un aparato ideológico”. Althusser; 1988 b, pág 49.

[27] Dice LA: “Esto equivale a determinar que los individuos son siempre-ya interpelados por la ideología como sujetos, lo cual necesariamente nos lleva a una última proposición: los individuos son siempre-ya sujetos. Por lo tanto, los individuos son abstractos respecto de los sujetos que ellos mismos son siempre-ya ...”. Althusser; 1988 b; pág 57.

Bibliografía:

Althusser, Louis; (1990 a): “La revolución teórica de Marx”; Ciudad de México; Ed. Siglo XXI (Primera edición en francés de 1965; primera edición en castellano de 1967; segunda edición, corregida y aumentada de 1968. Se utilizó la 22° edición).

Althusser, Louis; (1988 a): “La filosofía como arma de la revolución”; Ciudad de México; Ed. Pasado y Presente. (Primera edición de 1968, sexta edición, corregida y aumentada de 1974. Se utilizó la 17° edición).

Althusser, Louis; (1990 b): “Para leer El Capital”; Ciudad de México; Ed. Siglo XXI (Primera edición en francés de 1976, primera edición en español de 1969. Se utilizó la 22° edición).

Althusser, Louis; (1988 b): “Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan”; Buenos Aires; Ed. Nueva Visión (Del primer texto, la primera edición enfrancés es de 1970; del segundo texto, es de 1964).

Althusser, Louis; (1993): “El porvenir es largo. Los hechos”; Buenos Aires; Ed. Espasa Calpe- Destino. (La primera edición al español es de 1992, aunque el original del primer texto es de 1985 y el del segundo, de 1976).

Foucault, Michel; (1991): “Las palabras y las cosas”; Ciudad de México; Ed. Siglo XXI (Se utilizó la 21° edición castellana).

Marx. Karl; (1987): “El Capital”; Buenos Aires; Ed. Cartago.