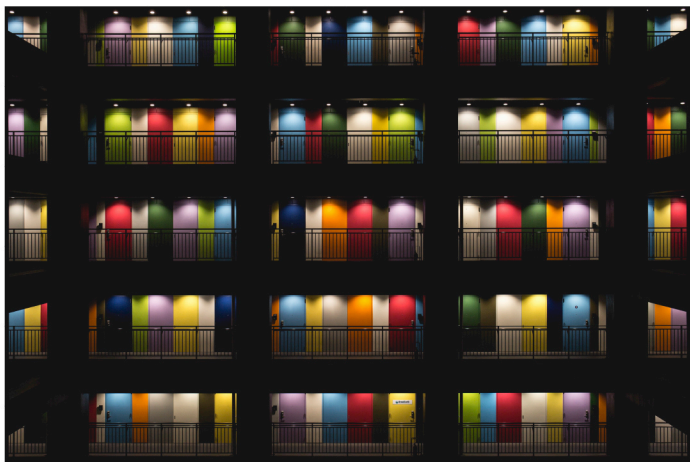


ROSTROS DEL IGUALITARISMO

Discusiones y desafíos filosóficos



DANIEL BUSDYGAN
(COORDINADOR)



risi

Red de Investigadores sobre
Igualitarismo

ROSTROS DEL IGUALITARISMO

ROSTROS DEL IGUALITARISMO

Discusiones y desafíos filosóficos

Daniel Busdygan
(coordinador)



Red de Investigadorxs sobre
Iguaritarismo

Rostros del igualitarismo: discusiones y desafíos filosóficos / Graciela Vidiella... [et al.]; compilado por Daniel Busdygan; coordinación general de Daniel Busdygan; dirigido por Daniel Busdygan; editado por Daniel Busdygan. – 1a ed. – Berazategui: Daniel Busdygan, 2020. 270 p.; 20 x 13 cm.

ISBN 978-987-86-3369-5

1. Filosofía Política. 2. Filosofía del Derecho. 3. Filosofía Moral. I. Vidiella, Graciela. II. Busdygan, Daniel, comp.

CDD 323.01

ISBN: 9789878633695

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva de los autores.

TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseoPress 20428. Sólo para uso personal
teseopress.com

Índice

Agradecimientos.....	9
Prólogo. Democracia, virtud y perfeccionismo: otra vez	
Rawls.....	11
<i>Graciela Vidiella</i>	
Introducción. El igualitarismo y sus desafíos.....	19
<i>Daniel Busdygan</i>	
Relaciones entre iguales y confianza	23
<i>Facundo García Valverde</i>	
Comunidad y reciprocidad en el igualitarismo radical de Gerald A. Cohen.....	43
<i>Fernando Lizárraga</i>	
El concepto de razón pública aplicado al federalismo argentino.....	69
<i>Cristián Augusto Fatauros</i>	
La igualdad en John Rawls y la herencia de riquezas en la Argentina.....	95
<i>Alejandro Berrotarán</i>	
Rawls y Habermas sobre el principio de igualdad. Un análisis desde la teoría del discurso.....	111
<i>Santiago Prono</i>	
Coerción y deberes de justicia igualitaria en el plano global.....	131
<i>Federico Abal</i>	
Emociones y juicio moral.....	145
<i>Nicolás E. Alles</i>	
Usos legítimos y necesarios de la ciencia en el diseño de políticas e instituciones. Algunos ejemplos.....	159
<i>Julieta Elgarte</i>	

Concepciones de salud, derecho a la salud y genética	181
<i>María Graciela de Ortúzar</i>	
El consenso superpuesto y el pañuelo naranja.....	195
<i>Patricia Britos</i>	
Aproximaciones contemporáneas a la ideología. Lucha de clases y cultura.....	215
<i>Laura Duimich</i>	
Comprendiendo las doctrinas comprensivas. El anclaje en la igualdad.....	243
<i>Daniel Busdygan</i>	
Referencias académicas	263

Aproximaciones contemporáneas a la ideología

Lucha de clases y cultura

LAURA DUIMICH

En la reflexión filosófico-política contemporánea, el concepto de ideología causó distintas reacciones: desde la centralidad que le otorgaron quienes defendían la plena vigencia de su carácter explicativo, hasta el confinamiento que le dieron los teóricos que con premura firmaron su certificado de defunción, sea en los albores de la segunda posguerra como en tiempos del auge posmoderno. Entre los primeros –sobre quienes versará este capítulo– se encuentran principalmente teóricos marxistas, un campo intelectual en el cual los nombres Slavoj Žižek, Alex Callinicos, Göran Therborn y Fredric Jameson, entre otros, resultan relevantes en cuanto revitalizan la discusión en torno al concepto de ideología y afirman su importancia para la filosofía política. Se trata, en otras palabras, de intentos por determinar la pertinencia teórica de esta noción, que ha sufrido sucesivos asedios a lo largo del siglo XX, así como la relevancia que tiene al interior de la tradición marxista. Así, en el presente trabajo se abordan las apropiaciones más recientes del concepto de ideología dentro de la tradición marxista, particularmente algunos aportes que sostienen la vigencia de la lucha de clases como categoría central para comprender el orden social y que abogan por una concepción materialista que privilegia la dimensión cultural y enfatizan la especificidad de la noción de ideología. Entre dichos aportes, se tienen en cuenta los abordajes de mayor contenido sociológico, como

los propuestos por Göran Therborn y Alex Callinicos, y luego las aproximaciones que enfatizan los aspectos culturales de la ideología, como las que desarrollaron Raymond Williams, Fredric Jameson y Slavoj Žižek.

1. Las aproximaciones sociológicas

La propuesta teórica de Louis Althusser acerca de los aparatos ideológicos del Estado, publicada en 1968, resultó muy sugestiva para los intelectuales de su tiempo y, todavía hoy, la gravitación de su pensamiento se hace presente en varios estudios sobre la ideología. Su legado fue recuperado sobre todo en los debates de las décadas de 1970 y 1980, entre los autores que siguieron los pasos del estructuralismo y posestructuralismo, pero también en aquellos que fueron críticos de dichos enfoques. La propuesta teórica de Althusser resultaba sugestiva por varios aspectos: para quienes estudiaban la cultura, puesto que su interés en la esfera superestructural brindaba nuevos elementos de análisis; por el enfoque estructuralista –tan en boga por entonces– que incorporaba conceptos del psicoanálisis lacaniano para explicar la estabilidad de ciertas variables pese a la cambiante escena política, y porque privilegiaba una mirada científica y academicista que permitía que ciertos académicos de izquierda pudieran justificar su propia tarea, puesto que muchos habían abandonado una participación política activa y se refugiaron en las universidades.

El aporte de Göran Therborn al debate en torno al concepto de ideología que se da en las postrimerías del siglo XX sólo puede entenderse como un intento de continuación de “Ideología y aparatos ideológicos del Estado” de Althusser. De ahí que uno de los aspectos salientes en *La ideología del poder y el poder de la ideología* de Therborn es su preocupación por “la función de la ideología en la organización, el mantenimiento y la transformación del poder

en la sociedad” (Therborn, 1987: 1, mi subrayado). Y por eso a lo largo de su ensayo, si bien toma distancia de la visión althusseriana de la ideología como “cemento social”, enfatiza el aspecto funcional de ella. Además, agrega que el término no supone para él un contenido particular, tal como falsedad, conocimiento erróneo, carácter imaginario, sino que la ideología “hará referencia a ese aspecto de la condición humana bajo el cual los seres humanos viven sus vidas como actores conscientes en un mundo que cada uno de ellos comprende en diverso grado. La ideología es el medio a través del cual operan esta conciencia y esta significatividad” (1-2). En este registro deben incluirse (sin establecer un orden de prioridades) las nociones y experiencias cotidianas, las doctrinas intelectuales, la conciencia de los actores sociales, los sistemas de pensamiento y los discursos institucionalizados en una sociedad dada. Por ello, Therborn considera que para analizarlas no deben ser vistas como textos: suponen un desorden en el que conviven distintas concepciones puesto que constituyen procesos sociales en curso.

Mientras descarta la posibilidad de adjudicar un contenido particular a la ideología –por ejemplo, el de un conocimiento erróneo–, se aleja de la identificación entre ideología y falsa conciencia y, al incluir los discursos institucionalizados y las experiencias cotidianas, toma distancia de la identificación entre ideología y conciencia. Esta identificación entre ideología y conciencia corresponde a la concepción amplia de la ideología, que algunos autores identifican a partir de la interpretación del pasaje del prólogo de 1859 de *Contribución a la crítica de la economía política* de Karl Marx (2014a), en el que se asocia la ideología con todas las formas de conciencia que conforman la superestructura. Therborn (1987: 3) propone pensar la ideología no como un cuerpo de pensamiento o estructura de discurso, sino como “manifestaciones del particular ser-en-el-mundo de unos actores conscientes, de unos sujetos humanos”. Y si bien repite la fórmula de Althusser según la cual la ideología

es un discurso que interpela a los individuos en tanto sujetos (Therborn, 1987: 13), considera que pensar el carácter ideológico supone considerarlo en términos de su capacidad para formar y transformar la subjetividad humana. De esta forma, se hace hincapié en el sentido funcional de la ideología, también destacado por Althusser.

Aun cuando Therborn (1987: 9) reconoce que su propuesta retoma el camino inaugurado por Althusser, realiza una aguda crítica a ciertas posiciones centrales de la propuesta del teórico argelino, como la taxativa diferencia entre ciencia e ideología, según la cual la ciencia representa el conocimiento verdadero y la ideología una representación falsa (imaginaria, si nos ajustamos a los términos althusserianos) o la convicción de que los seres humanos sólo están motivados significativamente como sujetos por su conocimiento verdadero o distorsionado. Por ello, Therborn insiste en la necesidad de superar esta distinción propia de los debates de la década de 1960 y avanzar en una teoría de la ideología que contemple también los aportes de Antonio Gramsci y Georg Lukács. Por otro lado, si bien toma en cuenta la contribución del psicoanálisis (pues reconoce que en la ideología “intervienen procesos psicodinámicos”), destaca la importancia de distinguir el proceso de interpelación ideológica de un sujeto (es decir, el proceso de producción o transformación de subjetividad) respecto del proceso de formación de su personalidad, que obedece a otros factores –algunos de orden inconsciente– y la ideología no se puede reducir a ellos (Therborn, 1987: 13). A partir de esto, desarrolla uno de sus aportes más originales, puesto que al problematizar la noción de interpelación que introdujo Althusser intenta dar cuenta de cómo funciona la producción de subjetividades promovida por la ideología.

En esta empresa, distingue tres modos fundamentales de interpelación ideológica a partir de los cuales las ideologías “someten y cualifican a los sujetos” diciéndoles, haciéndoles reconocer y relacionándolos con, en primer lugar, *lo que existe* y, por ende, lo que no existe. A partir de aquí, la

ideología dice al sujeto quién es, qué es el mundo, cómo es la sociedad; adquiere un sentido de identidad y se hace consciente de lo que es verdadero y cierto. En segundo lugar, observa que la ideología también señala qué es *lo bueno*, lo correcto, lo justo, hermoso, atractivo, agradable, y qué no lo es, para estructurar y normalizar los deseos. Por último, Therborn (1987: 15-16) destaca que la ideología enuncia qué es *lo posible* e imposible; de modo que da forma al sentido de mutabilidad del ser-en-el-mundo y las consecuencias de cambio, a partir de las cuales se formarán esperanzas, ambiciones y temores. Son estas formas de interpelación, que operan conjuntamente, las que conformarán tendencias a la conservación o el cambio de un orden social. Este último aspecto es clave para considerar la relevancia de la ideología que, si bien ha perdido actualidad en la reflexión teórica, no deja de operar en el condicionamiento de aquello que es posible o imposible en un orden social. Por eso, para el campo teórico del marxismo –que trata de establecer las condiciones para una transformación radical de la sociedad– es difícil prescindir del concepto de ideología, mientras que para las posiciones que apuntan a la conservación del orden social resulta de interés invisibilizar la ideología o determinar su irrelevancia en términos conceptuales.

Alex Callinicos es un prestigioso representante del marxismo británico que participó del debate de las últimas décadas del siglo XX sobre el concepto de ideología. En su propuesta, toma distancia de la “tesis de la ideología dominante”, aquella que surge de una interpretación de la posición marxiana según la cual las ideas dominantes de una sociedad coinciden con las ideas de la clase dominante (interpretación que parte una célebre afirmación presente en *La ideología alemana*), y se inclina por la visión gramsciana, que entiende la ideología como una articulación de intereses. En *Making History*, cuya primera edición es de 1987, Callinicos reflexiona acerca de la conciencia de clase, que en su propuesta teórica se encuentra íntimamente relacionada con el concepto de ideología; y considera

los elementos con los cuales suele definirse este concepto, para luego exponer una posición crítica de esos elementos. Así, aborda distintos aspectos del concepto de ideología destacados a lo largo del siglo XX por diferentes autores marxistas y los pone en tensión para luego presentar los argumentos que dan forma a su visión sobre el concepto de ideología.

Por lo general, según señala Callinicos (2004: 156), la ideología es definida como (1) un conjunto de creencias ampliamente sostenidas; (2) cuya aceptación es causada socialmente; (3) que son falsas; (4) cuya aceptación es en interés de la clase dominante. Entre esos cuatro aspectos, sostiene que los puntos (3) y (4) son los que desempeñan un papel fundamental en una definición de ideología y que, pese a que el primer aspecto es el que parece más inocuo, es inconsistente con la concepción marxiana de la conciencia de clase. En efecto, en este punto retoma la distinción señalada por Erik Olin Wright, según la cual existen dos usos de la expresión “conciencia de clase” en la tradición marxista: una “como característica contrafáctica o imputada de las clases en tanto entidades colectivas, [y otra] como atributo concreto de los individuos humanos como miembros de una clase” (Wright, 1985; citado por Callinicos, 2004: 157). Entre dichas opciones teóricas –y en un claro rechazo respecto de la concepción lukacsiana de “conciencia imputada” que aparece en la primera acepción– Callinicos se inclina por la segunda, puesto que son los individuos en cuanto miembros de una clase (y no las clases) los que poseen creencias ideológicas, aun cuando su aceptación “sea causada socialmente”, como se establece en la característica (2).

Sobre este punto, revisa la posición de Jon Elster, quien destaca que “el estudio de la ideología tiene la finalidad de explicar por qué tantos individuos similarmente situados aceptan las mismas visiones, o las producen simultáneamente” (Elster, 1985; citado por Callinicos, 2004: 158). La respuesta de Callinicos enfatiza la importancia de estudiar procesos sociales más que individuales, puesto que la

ideología se relaciona con formas de conciencia social, y no con un error individual. De este modo, rechaza la afirmación de Elster acerca de la ideología como falsa conciencia y advierte que incurre en un psicologismo innecesario. Es menester recordar que la expresión “falsa conciencia” para referirse a la ideología no fue utilizada por Karl Marx sino por Friedrich Engels, luego de la muerte del primero; sin embargo, en adelante logró convertirse en una de las acepciones del término más utilizadas. Por ello Callinicos se dedica a discutir esta definición que sostiene que la ideología es falsa conciencia en el siguiente punto, el (3).

Aunque es posible remontarse a la teoría de los ídolos de Francis Bacon para encontrar raíces tempranas del concepto de ideología, Callinicos señala que el aporte original de Marx es incorporar el concepto en su teoría general de la lucha de clases, cuando afirma que la ideología encubre las contradicciones sociales y que lo hace en interés de la clase dominante. Con todo, este último aspecto no requiere que las ideas sean producidas directamente por la clase dominante (de otro modo, se introduciría aquí la “tesis de la ideología dominante”), sino que, al ocultar las contradicciones, la ideología *sirve* a los intereses de la clase dominante. En términos del autor, “la aceptación de creencias ideológicas es de interés para la clase dominante *porque* son falsas, y mistifican la realidad de explotación y opresión” (Callinicos, 2004: 158). Esto quiere decir que el hecho de que su interés sirva a la clase dominante (4) no puede justificar su extendida distribución a nivel social (1), porque se llegaría a una explicación funcional, en la que se da cuenta de la existencia de ciertos fenómenos a partir de su utilidad social.

Callinicos advierte que este problema se halla en la posición asumida por Marx y Engels en *La ideología alemana*, según la cual “[l]as ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a disposición los medios para la

producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente” (Marx y Engels, 2014: 39).

Esta posición sitúa a las clases subordinadas como meros receptáculos de la ideología dominante, lo cual resulta difícil de sostener. Por ello, Callinicos (2004: 159) se inclina hacia la teoría del fetichismo de la mercancía de *El capital*, según la cual es posible otorgar un fundamento “material a la ideología burguesa, puesto que el funcionamiento de la economía de mercado en sí mismo induce creencias ideológicas en los agentes de la producción capitalista”. Precisamente porque los trabajadores no son simples receptáculos de la ideología dominante pueden tomar conciencia de su posición y asumir un papel activo, sea crítico o crítico-práctico. Desde la perspectiva presente en *El capital* no se sigue la *tesis de la ideología dominante*, no hace falta una conspiración o una mentira por parte de la clase dominante, dado que la aceptación de creencias ideológicas es generada espontáneamente en la esfera de la producción. Así, la posición de la clase trabajadora como mero receptáculo se transforma en una condición estructural que lo atañe dentro y fuera del proceso de producción. Aun más, Callinicos señala que la explotación capitalista depende más de la presión económica impuesta a los trabajadores para vender su fuerza de trabajo que de las creencias que la clase dominante quiera imponer al resto de la sociedad, por lo que, más allá de ser más o menos conscientes de su rol en el orden social, lo que marca las acciones del proletariado es saber que el lugar que ocupa en la sociedad puede ser alterado.

Si tenemos en cuenta la definición de ideología del prólogo de 1859 de Marx (la concepción *amplia* de ideología según la cual es posible identificarla con la superestructura), los últimas acepciones que analiza Callinicos deben ser desechadas, a saber: que las ideas de la ideología son falsas

(3) y que son en beneficio de la clase dominante (4); puesto que no necesariamente se requiere que la superestructura se construya a partir de nociones falsas y tampoco que sean directamente transmitidas por los medios “espirituales” (el aparato educacional, los medios de comunicación, etc.) de la clase dominante. No es menester que de esos aparatos ideológicos emane una conciencia falsa, pues contribuyen a la reproducción del sistema cuando esa conciencia impide ver la totalidad de la acción política. Esta conciencia obstaculiza la formación de una conciencia de clase revolucionaria, sobre todo cuando invalida el tipo de reflexión teórica necesaria para llevar adelante un análisis coherente de la realidad social.

En esta convicción, Callinicos retoma a Therborn, cuando sostiene que la ideología “refiere a ese aspecto de la condición humana bajo el cual los seres humanos viven sus vidas como actores conscientes en un mundo que tiene sentido para ellos en diferentes maneras” (Therborn, citado por Callinicos, 2004: 168). A la luz de esta perspectiva, y puesto que es uno de los aspectos que Therborn pone en claro al comienzo de su ensayo, ya no se requiere conservar la concepción de ideología en cuanto falsa conciencia. En otras palabras, las personas pueden aceptar la explotación que sufren aun cuando no piensen que esa explotación es justa; en el capitalismo no se requiere un engaño para mantener ciertas condiciones de dominación. De este modo, el criterio de verdad o falsedad implícito en la *tesis de la ideología dominante*, y que subyace a la concepción de ideología como falsa conciencia, debe ser abandonado como criterio de demarcación entre aquello que se considera ideológico o no ideológico. Sin embargo, no se afirma aquí que el contenido de toda ideología es verdadero (el reverso de la falsa conciencia); sucede simplemente que, despojados de los aspectos que se deben descartar de la definición inicial, se enfatiza el carácter de la ideología como articulación de intereses: por eso se pone en juego la lucha de clases, ámbito donde se toma conciencia de esos intereses.

Callinicos remarca que la noción de interpelación (introducida por Althusser y retomada por Therborn) requiere algo más que un criterio de verdad o falsedad. Como es sabido, los individuos no tienden a formar sus ideas sobre la base de tal criterio epistemológico; parece más adecuado pensar la interpelación como respuesta a un acto de habla, “que subsume al individuo bajo una particular forma de identidad, dependiendo del modo en el cual se dirige a él o ella” (Callinicos, 2004: 177). Con todo, alerta que ir al extremo de esta posición conlleva el confinamiento del individuo al lugar de un sujeto actuado por la estructura y sin posibilidades reales de superar el rol que le toca ocupar en un determinado orden social (conclusión a la que también arriba Althusser).

2. Las aproximaciones culturalistas

En el ámbito de los estudios culturales británicos, en la década de 1960, surgió una perspectiva que Raymond Williams (2009:15) denominó *materialismo cultural*: “[U]na posición que puede ser brevemente descripta [como] una teoría de las especificidades de la producción material de la cultura y la literatura al interior del materialismo histórico”. Su punto de partida fue afirmar el anclaje material de la cultura, alejándose de las posiciones que circunscribían la cultura al ámbito superestructural, que la consideraban “dependiente” o un mero reflejo de la base material. Esta particular concepción de la superestructura como mero reflejo de la estructura –que había sido la visión dominante en tiempos del estalinismo– también daba lugar a una definición de la ideología que es revisada por los miembros del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de la Universidad de Birmingham, fundado en 1964 por Richard Hoggart. Al interior de ese círculo intelectual, fueron especialmente Raymond Williams y Stuart Hall quienes

encararon la tarea de problematizar la teoría de la ideología presente en los autores del marxismo ortodoxo y protagonizaron un alejamiento crítico respecto de las posturas –que consideraban dogmáticas– del Partido Comunista británico.

Raymond Williams (1994, 2003, 2009) distingue tres aproximaciones principales al concepto de ideología en los escritos marxistas. En primer lugar, la ideología como “[u]n sistema de creencias característico de un grupo o una clase particular” (Williams, 2009: 78); en segundo lugar como “[u]n sistema de creencias ilusorias –falsas ideas o falsa conciencia– que puede ser contrastado con el conocimiento verdadero o científico” (78); y en tercer lugar como “[e]l proceso general de la producción de significados e ideas” (78). El primer criterio se vincula con la apropiación leninista del concepto, que se acerca a un sentido “neutral”, puesto que no supone que su contenido sea necesariamente falso; el segundo se aproxima al sentido presente en los escritos de juventud de Marx (especialmente en *La ideología alemana*, aunque no es aquí donde aparece la noción de falsa conciencia, sino en cartas escritas por Engels tiempo después de la muerte de Marx), y el tercero identifica la ideología con un proceso que socava las distinciones que surgen de los dos primeros aspectos (los intereses de las diferentes clases y la que opone ideología –como falsa conciencia– a ciencia), “ya que el proceso ideológico –la producción de significados e ideas– es entonces visto como un proceso general y universal y la ideología es o este propio proceso o su área de estudio” (79).

Uno de los fragmentos más popularizados de la obra de Marx, presente en el prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política* es el de la metáfora de la base y la superestructura; que vale la pena citar *in extenso*:

[E]l conjunto de [las] relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que

corresponden *determinadas* formas de conciencia social. El modo de producción de la *vida material condiciona* el proceso de la vida política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre lo que *determina* su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que *determina* su conciencia. (Marx, 2014a: 200, mi subrayado)

Williams identifica que, a partir de la lectura de este célebre pasaje de Marx, el ámbito de la superestructura comenzó a ser caracterizado como dependiente, condicionado, determinado; mientras que lo *material* se identificaba con la estructura económica, con el ser social. La argumentación es bien conocida: si hay cambios en las relaciones de producción, se transforma toda la inmensa superestructura erigida sobre ella, de ahí su carácter dependiente. Este punto será una de las posiciones más discutidas por los representantes de los estudios culturales, y por eso Williams propone avanzar hacia un materialismo cultural, en cuanto teoría de la producción material de la cultura al interior del materialismo histórico.

En el prólogo, además, se encuentran elementos para distinguir entre “los cambios *materiales* ocurridos en las condiciones económicas de producción [y] las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas *ideológicas* en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y *luchan* por resolverlo” (Marx, 2014a: 200-201, mi subrayado). En este párrafo se ven varios aspectos significativos, a saber: en primero término, la oposición de la ideología a lo material; en segundo, la asimilación de la ideología a la superestructura en su conjunto, es decir, las formas ideológicas parecen incluir en este pasaje a todo el ámbito de lo superestructural, a todas las formas de conciencia. Y, en tercer lugar, un aspecto por el que toda la definición anterior de Marx adquiere un nuevo matiz: las formas ideológicas resultan condición de posibilidad para tomar conciencia del conflicto y luchar por resolverlo. De tal forma que la superestructura, y las *formas*

ideológicas en general, adquieren una importancia que no había sido advertida, y que influyó en la noción leninista de la ideología y también en Gramsci. (Gramsci tuvo una gran influencia sobre los intelectuales de la escuela de Birmingham y de ahí Williams adopta su concepción, para la cual lucha social e ideología resultan inescindibles.)

Uno de los pasajes fundamentales para comprender la visión de Williams es aquel de *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* en el que Marx (2014b: 39) señala: “[S]obre las diversas formas de propiedad y sobre las condiciones sociales de existencia se levanta toda una *superestructura de sentimientos*, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar” (mi subrayado). En efecto, a partir de esto desarrolla un concepto central de su obra al que, sin embargo, se le ha prestado poca atención, el de *estructura de sentimiento*. En rigor, se vale de este fragmento de Marx para fundamentar su posición acerca de la relación entre base y superestructura, que es el punto de partida para su proyecto teórico del materialismo cultural y que toma distancia de la visión de la estructura determinante y la superestructura condicionada o dependiente. Pero, también, le permite pensar la superestructura como formas de conciencia que parten de una *estructura de sentimiento*.

Según Williams (2009: 180), a partir de la noción de estructura de sentimiento es posible captar ciertos aspectos de la realidad social bajo una mirada propia del crítico cultural, puesto que pretende dar cuenta de “los significados y valores tal como son vividos y sentidos activamente; y las relaciones existentes entre ellos y las creencias sistemáticas o formales, [que] en la práctica son variables (incluso históricamente variables) en una escala que va de un asentamiento formal con una disensión privada hasta la interacción más matizada existente entre las creencias seleccionadas e interpretadas y las experiencias efectuadas y justificadas”. Puede decirse que, tomando distancia del rígido economismo basado en la preeminencia de la base –por el cual la superestructura se reducía a un mero reflejo o eco–,

Williams aporta un concepto por el cual se pone en primer plano la dimensión de la conciencia. La *superestructura* de sentimiento es robustecida como *estructura* de sentimiento: las formas de pensar y las creencias que otorgan significado a la vida social poseen ahora un lugar más destacado, desde el cual es posible dar forma a las experiencias.

A partir del cambio de perspectiva que aporta Williams, la imagen de la cámara oscura (presente en *La ideología alemana*) y de la metáfora de base y superestructura (introducida en el prólogo) son puestas definitivamente en cuestión por el crítico galés, puesto que “una relación de estructura, que frecuentemente tiene lugar aunque no haya relación aparente de contenido, puede mostrarnos el principio organizativo a través del cual una particular visión del mundo, y de allí la coherencia del grupo social que la sostiene, opera realmente en la conciencia” (Williams, 2012: 42). De algún modo, con Williams se cierra un recorrido que tiene escauceos previos en los aportes de Gramsci y Althusser. La estructura de sentimiento postulada por Williams es una forma *menos fija* que la estructura, pero que permite visualizar los procesos de emergencia, de formación, que luego podrán –o no– constituir formas más estables. De modo que, a partir de su propuesta para un materialismo cultural, se desarrolla una concepción que, si bien conserva algunas de las premisas del materialismo histórico, poco tiene que ver con la posición mecanicista que, mientras Williams escribe, todavía goza de buena salud entre muchos marxistas.

Varios años más tarde Fredric Jameson, el más influyente crítico cultural marxista estadounidense de nuestro tiempo, realizó una detallada caracterización de la fase actual del capitalismo –el capitalismo “tardío”–, fase que identifica con la posmodernidad.¹ De acuerdo con su crite-

¹ En el artículo de 1984, “Posmodernismo, o la lógica cultural del capitalismo avanzado” (publicado en *New Left Review*) y en el libro que escribió sobre la base del mismo (editado con el mismo título en 1991), Jameson (2012b) se

rio, “«globalización» y «posmodernidad» son lo mismo, las dos caras de nuestro momento histórico o, mejor aún, de la fase del modo de producción en la cual nuestro momento, nuestro presente, se halla inserto” (Jameson, 2012a: 23). En otras palabras, sostiene que en la etapa contemporánea del capitalismo la globalización corresponde a la base –citando la clásica metáfora marxiana– y la posmodernidad, a la superestructura. Aunque advierte que la “filosofía posmoderna” no consiste en una teoría de la posmodernidad, sino en una ideología, y como tal debe analizarse como “un fenómeno que es tan económico como cultural, tan psicológico como estético, tan político como filosófico” (27), de modo que la filosofía de la posmodernidad puede entenderse como una ideología de lo posmoderno.

A partir de los aportes de Raymond Williams, y con la convicción de que resulta acuciante romper la tajante división de base y superestructura, Jameson indica que es posible entender la posmodernidad en términos de la noción de estructura de sentimientos. Aun más, por la naturaleza de los fenómenos que dan forma al capitalismo avanzado, esa distinción se vuelve cada vez más imposible de sostener, puesto que hablar de los fenómenos culturales obliga a hacerlo en términos comerciales o en términos de economía política (Jameson, 2012a: 27). Por eso, considera que toda postura acerca del posmodernismo en la cultura –sea para venerarlo o vituperarlo– constituye en sí misma un posicionamiento político respecto de la naturaleza del capitalismo tardío.

Según Jameson, en las discusiones más antiguas acerca de la cultura era posible dar cuenta de una cierta autonomía relativa de la esfera cultural, pero el capitalismo avanzado ha destruido esa lógica. Y esta destrucción no implica su

refiere a la lógica cultural del capitalismo tardío en términos de “posmodernismo”. En una publicación posterior, sostiene que actualmente cambiaría el nombre a “posmodernidad”, pues su “intención no era identificar un estilo artístico concreto –al que todavía podemos llamar «posmodernismo»– sino describir todo un cambio cultural sistémico” (Jameson, 2012a: 20).

desaparición; por el contrario, la disolución de la esfera autónoma provocó que la cultura ahora se expanda “a lo largo de todo el dominio social, al punto de que puede decirse que todo, en nuestra vida social (desde el valor económico y el poder estatal, hasta las prácticas y la misma estructura psíquica), se ha vuelto «cultural» en algún modo original” (Jameson, 2012b: 91). Además, llama la atención acerca de la capacidad del capital multinacional para colonizar lo que identifica como reductos precapitalistas, tales como la naturaleza y el inconsciente. De ahí que el posmodernismo resulte una pauta cultural dominante como norma hegemónica, y no sólo un estilo.

En un artículo publicado en 1981,² titulado “Análisis ideológico: un manual”, en el que aborda específicamente el concepto de ideología, Jameson se refiere a la distinción entre el uso del término “ideología” como sustantivo o adjetivo, y agrega que el uso más habitual es este último. Acerca de la función que cumple la ideología, su respuesta es que “juiciosamente, estratégicamente colocado, este modificador tiene todavía capacidad de impactar, una capacidad que es no tanto cuestión de inventiva como de un *extrañamiento* que es también un *posicionamiento*” (Jameson, 2013: 360). Es de destacar que, entre las propuestas presentadas hasta aquí, el escrito de Jameson es el único en que puede encontrarse –desde el comienzo– una referencia al uso habitual del término “ideología”, en el contexto desde el que escribe. Esto es relevante dado que, aun en el ámbito académico, hablar de ideología parece tener implicaciones políticas inmediatas, pero no siempre esto es reconocido por los autores marxistas. En el caso de Jameson, podemos pensar que su intención es dirigirse a una comunidad de interlocutores más amplia o, tal vez, pueda atribuirse a que escribe desde una academia poco identificada con el marxismo, como es la estadounidense.

² Artículo ampliado en 1990 y revisado en 2008, por lo que nos permite abarcar las posiciones de Jameson a lo largo de varios años.

Y enseguida aborda una cuestión fundamental: ¿qué pierde la tradición marxista si se abandona el concepto de ideología? Jameson advierte que esta capacidad de impacto no está en ninguno de los términos rivales con los que a veces pretende reemplazarse al de ideología (como “cosmovisión” o “filosofía”), dado que ninguno de ellos “es capaz de preservar del mismo modo los elementos y la estructura de un objeto dado [...] desplazando al mismo tiempo el marco discursivo en el que se lo ve; poniéndolo entre paréntesis, por así decirlo, el modo de hacer visibles a simple vista los rasgos constitutivos de la creencia, la praxis socialmente simbólica y la mediación grupal” (Jameson, 2013: 360). Así, surge una concepción que enfatiza el carácter de ocultamiento: es decir, lo ideológico no se muestra como tal. Y, además, esto se realiza invisibilizando los rasgos que producen las creencias y la praxis: nuevamente, se refuerza la función de distorsión, camuflaje u ocultamiento, que corresponde a los enfoques más “clásicos” de la ideología.

Uno de los aspectos más relevantes de la posición de Fredric Jameson, que será también destacado por Terry Eagleton, se relaciona con la observación según la cual el término “ideología” es, en sí mismo, “una declaración de adherencia a una comunidad interpretativa determinada, en este caso al marxismo como problemática y como praxis” (Jameson, 2013: 360). De esta forma asume el señalamiento que –en ambas versiones de la tesis del fin de las ideologías– tiende a la identificación entre ideología y marxismo, comunismo, Unión Soviética, y, sobre todo, estalinismo. Esta circunstancia, sin dudas, contribuyó a que paulatinamente el término haya caído en desuso y, con él, también el concepto sea cuestionado en su capacidad analítica. Capacidad que, entre tantas definiciones y perspectivas, podrá evaluarse en la medida en que su uso sea especificado.

El argumento de Jameson en defensa del análisis ideológico radica en que, considerado como método y operación, ofrece una mirada que enriquece las explicaciones que sólo tienen en cuenta el contexto o la intención. Para

justificar esta posición, recorre tres modelos de ideología que conviven en el marxismo. En primer lugar, la formulación de la ideología como falsa conciencia, que es identificada como un enfoque decimonónico que desconfía de la razón pero que a su vez conserva el “impulso polémico de los *philosophes* ilustrados [y por tanto] sigue siendo relativamente dieciochesca” (Jameson, 2013: 368). Esta continuidad se verifica en el rechazo al idealismo y la metafísica en los escritos juveniles de Marx, que recuerda el rechazo a la religión de los *philosophes*, y por ello es considerado un modelo epistemológico de ideología, cuyo énfasis se encuentra en el conocimiento, en los límites de éste, en las formas de error y en la confianza en poder eliminar estas distorsiones a partir de un elevado rigor científico, y para ello buscar el método más adecuado sigue siendo una tarea crucial. Sin dudas, uno de los límites más visibles de este enfoque es que deja fuera las motivaciones no racionales o inconscientes de las acciones colectivas.

El segundo modelo de ideología que propone Jameson es el de las clases sociales, y es fundamentalmente un modelo funcional. Quienes desarrollan esta perspectiva consideran que lo más importante es determinar el papel que desempeña la ideología y su efectividad en la lucha de clases, y la función se determinará de acuerdo con la clase social que consideremos. En el caso de la clase dominante, su función será de legitimación y hegemonía; mientras que en el caso de una ideología de oposición, como la de la clase proletaria, su tarea será desacreditar la ideología hegemónica y desarrollar una ideología que funcione como una herramienta para la transformación del orden social.³ Una de las características específicas de este modelo, y que Jameson identifica como uno de los aportes más originales del marxismo, se halla “en su ambición de *desmitificar* lo que

³ Aquí podemos incluir los trabajos de Gramsci.

parecen meros pensamientos, posiciones, opciones éticas o metafísicas” (Jameson, 2013: 371), de ahí su carácter funcional, como instrumento de la lucha de clases.

En el tercer modelo se identifican cuestiones ideológicas en las experiencias de la vida cotidiana (más allá de las opiniones y valores). Se pone atención en el proceso descrito en *El capital* como fetichismo de la mercancía y que transforma las relaciones entre cosas en relaciones subjetivas y las relaciones entre los hombres y mujeres como relaciones entre cosas.⁴ Según Jameson (2013: 378), el aspecto original que aporta este modelo “reside en el modo en el que sitúa lo ideológico no en las opiniones o en los errores, las cosmovisiones o los sistemas conceptuales, sino en el proceso mismo por medio del cual la vida cotidiana es sistemáticamente reorganizada en todos sus niveles”, esto es: en el proceso de trabajo pero también en el tiempo libre, en el cuerpo y en la mente, etc. Aquí el sujeto desaparece, ya no es siquiera la clase dominante la que planea esta tarea (como vimos en el segundo modelo), sino que todo responde a la dinámica misma del capital. Si en el primero aparecía un sujeto individual y en el segundo, un sujeto colectivo (la clase), aquí es el mismo capital el que desarrolla el proceso, por lo que se constituye como sistema total al que sin duda resulta difícil resistirse a menos que se logre un cambio radical.

Además, destaca el aporte de Althusser como la “reconsideración más influyente y dramática de la concepción marxista tradicional [...] el «modelo» nuevo más ingenioso y sugestivo de los procesos ideológicos” (Jameson, 2013: 382). Una de las innovaciones que incorpora Althusser, presente en el debate teórico de las décadas de 1960 y 1970, es la dimensión institucional de las ideologías, donde reside su carácter material.⁵ Además, se halla la cuestión acerca

⁴ Es decir, aquí se encuentra el proceso de “cosificación” al que alude Lukács.

⁵ Sin dudas, el análisis institucional de las ideologías que realiza Therborn es otra de las evidencias de la marcada inspiración althusseriana de su trabajo.

de la imposibilidad lógica de que exista un fin de la ideología, dado que su aspecto funcional resulta indispensable para cualquier formación social. Este aspecto es destacado especialmente por Jameson, porque en su teoría postula que toda formación debe incluir lo que denomina “un mecanismo de «mapeo», un modo en el que los distintos sujetos individuales se representen sus relaciones con la realidad y con la totalidad social” (389). Esta recuperación de la definición de ideología de Althusser pone en evidencia, además, la relevancia que adquiere la teoría psicoanalítica en el pensamiento de Fredric Jameson.

Cuando sostiene que “la tarea que el mapa cognitivo está llamado a cumplir dentro del marco más reducido de la vida diaria [es] la de posibilitar al sujeto individual una representación de su situación respecto de esa totalidad vasta e irrepresentable constituida a modo de ensamble por el conjunto de las estructuras sociales” (Jameson, 2012b: 95), esta definición no avanza mucho más allá de la posición de Althusser; pero su introducción es justificada por la convicción de que la definición althusseriana y su inspiración lacaniana permiten pensar aspectos metodológicos que pueden orientar en la elaboración de este mapa cognitivo, puesto que vuelve a poner en discusión la distinción entre ciencia e ideología que todavía considera valiosa. En sus términos, “[l]a fórmula althusseriana, por decirlo de algún modo, designa una brecha, una fisura, entre la experiencia existencial y el conocimiento científico. La función de la ideología, entonces, será la de inventar algún modo en el que esas dos dimensiones diferentes puedan articularse entre sí” (97). De esta forma, rehabilita la distinción entre ciencia e ideología que sus contemporáneos critican en Althusser y destaca el aspecto funcional de la ideología, que puede variar en distintas situaciones históricas.

Finalmente, Jameson destaca la pertinencia de estudiar las prácticas –y no los valores u opiniones– como objeto de análisis ideológico, tal como proponen las investigaciones que hacen foco en la sociedad de consumo y sus prácticas

como mecanismos ideológicos más efectivos para la reproducción del sistema social, desplazando del análisis a los sistemas de creencias o pensamiento; y en la misma dirección apuntan los análisis ideológicos que se ocupan del análisis del discurso. En definitiva, en la actualidad “el análisis ideológico consiste en revelar las huellas de[l] sistema en un texto determinado (que puede ir de un programa político y su vocabulario a un texto literario, de las adicciones personales a la experiencia del espacio, del afecto a la ciencia), es decir, en demostrar los patrones y las funciones u operaciones del sistema tal como es replicado en todos los numerosísimos subsistemas que constituyen la vida posmoderna en todas partes” (Jameson, 2013: 409).

Esta concepción del análisis ideológico se condice con su conceptualización más amplia de la fase actual del capitalismo, la posmodernidad, como lógica cultural dominante que abarca las formas de pensamiento, los procesos de trabajo, en resumen: borra cualquier distinción posible entre los fenómenos de la base y la superestructura, retomando la línea de Williams.

Por último, así como Fredric Jameson representa en el campo del marxismo a la crítica cultural norteamericana, el filósofo esloveno Slavoj Žižek se ha posicionado como uno de los más destacados (y controvertidos) críticos marxistas contemporáneos. A partir de una singular apropiación de conceptos del psicoanálisis lacaniano, ha realizado importantes aportes para una teoría de la ideología. En un artículo de 1994 titulado “El espectro de la ideología”, intenta argumentar la importancia de preguntarnos acerca de la ideología en la época que se inaugura, en tiempos de la disolución de la Unión Soviética, pocos años después de la caída del Muro de Berlín. Y señala que, dado que el horizonte de la imaginación histórica está sujeto al cambio, nos encontramos obligados a aceptar la implacable pertinencia de la noción de ideología (Žižek, 2005: 7). En ese trabajo retoma la famosísima paradoja de Jameson –citada hasta el cansancio, pero no por eso menos relevante– según

la cual parece más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo, y define la ideología en tanto “matriz generativa que regula la relación entre lo visible y lo no visible, entre lo imaginable y lo no imaginable, así como los cambios producidos en esa relación” (Žižek, 2005: 7).

De esta forma reaparece aquello sobre lo que había llamado la atención Therborn, y que consiste en la función de la ideología en subsumir y cualificar a los sujetos definiendo lo que es, lo que es bueno y lo que posible en un determinado momento histórico. Este condicionamiento ideológico, claramente, pondrá límites a la imaginación histórica, y con ello a la acción política, ya que de acuerdo con el cálculo de lo que pueda estimarse como posible o no posible se derivará la motivación para llevar adelante algún tipo de acción política o, directamente, orientarse a la aceptación del orden social imperante. En el mismo cálculo interviene la concepción de lo que es, dado que, más allá de inevitable, un sistema puede resultar “el mejor conocido” y por tanto también deseable. Reaparece de este modo el aspecto funcional de la ideología, sea para conservar un estado de cosas, para resignarse ante un sistema no deseable, para actuar en pos de su superación.

Otro de los aspectos destacados por Žižek es uno de los rasgos que sí se encuentra en las definiciones más clásicas de la ideología: el ocultamiento, pero que complejiza al incluir elementos que no necesariamente son falsos. En sus términos: “[L]a lógica misma de la legitimación de la relación de dominación debe permanecer oculta para ser efectiva [...] el punto de partida de la crítica de la ideología debe ser el reconocimiento pleno del hecho de que es muy fácil *mentir con el ropaje de la verdad*” (Žižek, 2005: 15).⁶ Desde esta perspectiva, la forma de error u obstáculo epistemológico,

⁶ Sobre este punto, Žižek (2005: 15) señala que “[l]a forma más notable de «mentir con el ropaje de la verdad» hoy es el cinismo: con una franqueza cautivadora, uno «admite todo» sin que este pleno reconocimiento de nuestros intereses de poder nos impida en absoluto continuar detrás de estos

como ha sido a menudo definida la ideología, no puede ser comprendida cabalmente sin un criterio que ponga especial atención a la *función* social que un determinado discurso cumple. Esto es, un enunciado cuyo contenido sea “verdadero” puede al mismo tiempo ocultar su función social cuando legitima un determinado orden social que resulta opresor para la mayoría, y en este caso estamos ante un enunciado ideológico.

Con otras palabras, Žižek señala un aspecto importante de los procedimientos ideológicos y que puede vincularse con la concepción de ideología que defendía Lenin, esto es, considerar que tanto la visión del mundo que legitima un sistema como aquella que lo combate deben considerarse ideológicas. En la visión de Lenin no aparece un sentido peyorativo del término “ideología” ni una connotación positiva *per se*, sino que se entiende como un concepto neutral que adquirirá una “carga” distinta de acuerdo con el contexto en que se utilice o con quien se apropie de él. Para Lenin la ideología *burguesa* será problemática, pero no la ideología *proletaria*; en otras palabras: la ideología se tornará o no problemática de acuerdo con la relación que guarde con los intereses de clase que represente. De esta forma, podría vincularse la posición de Žižek (2005: 10) con la concepción neutral leninista, dado que el autor esloveno destaca que “[c]uando se denuncia un procedimiento como «ideológico por excelencia», podemos estar seguros de que su inversión no es menos ideológica”.

Para ilustrar este caso, Žižek (2005: 10) señala que cuando una condición históricamente limitada se transforma en una condición eterna (por ejemplo, pensar el capitalismo como parte de la naturaleza humana), lo que se da es “la identificación de alguna Necesidad superior en un suceso contingente [...]: la contingencia sin sentido de lo real se internaliza, se simboliza,

intereses. La fórmula del cinismo ya no es la marxiana clásica «ellos no lo saben, pero lo están haciendo»; es, en cambio, «ellos saben muy bien lo que están haciendo, y lo hacen de todos modos»”.

se le provee de un Significado”. En este punto podría hablarse de un procedimiento ideológico, pero también si se considera el procedimiento opuesto, según el cual se reconoce la no necesidad y se percibe erróneamente a una contingencia como insignificante. En este caso, continúa Žižek, la ideología es lo contrario de la internalización de la contingencia externa: reside en la externalización del resultado de una necesidad interna, y la tarea de la crítica de la ideología es identificar la necesidad oculta en la aparente contingencia (por ejemplo, las crisis recurrentes del capitalismo podrían explicar fenómenos económicos que habitualmente se analizan de manera aislada, de acuerdo con características singulares de cada país, etcétera).

En su propuesta teórica, Žižek propone distinguir las múltiples definiciones del concepto de ideología de acuerdo con tres criterios: ideología como complejo de ideas (aquí se presenta una verdad al servicio de algún interés y la tarea de la crítica es descubrirlo); ideología en su apariencia externa (o su materialidad, lo que Althusser definió como aparatos ideológicos de Estado, en los que la materialidad siempre-ya corresponde a la ideología como tal); ideología “espontánea” que opera en el centro de la “realidad” social (en la realidad social de la producción, la ideología siempre-ya corresponde a la materialidad como tal). Entre ellas, se destaca la tercera, vinculada con la noción de fetichismo de la mercancía en Marx, y que aporta el aspecto sociológico del concepto de ideología. Aquí no se trata de la ideología como algo que articula lo social (como en la versión de Althusser), sino como algo en cuya constitución convergen elementos heterogéneos, en apariencia extraideológicos.

Si bien en *El capital* Marx utiliza el término “ideología” apenas una vez,⁷ a partir de la noción de fetichismo de la mercancía puede identificarse el mecanismo según el cual la ideología opera en la realidad cuando forma parte de prácticas en

7 Sostiene Marx (2004: 956): “El economista aplica a este mundo acabado del capital las nociones jurídicas y de propiedad vigentes en el mundo precapitalista, y lo hace con un celo tanto más ansioso y con tanta mayor unción, cuanto más duro es el choque entre su ideología y los hechos”.

aparición extraideológicas, dado que no se conectan *directamente o a simple vista* con el mundo de las ideas. En términos de Žižek (2005: 24), este tercer criterio abarca “la elusiva red de actitudes y presupuestos implícitos, casi «espontáneos», que constituyen un momento irreductible de la reproducción de las prácticas «no ideológicas» (económicas, legales, políticas, sexuales...).” Para ilustrarlo puede recordarse el ejemplo que toma Eagleton (2005: 265): “[I]maginemos una posición objetiva en el seno de la formación social conocida como tercer esclavo de galeras en la proa de estribor. Esta posición comporta ciertas responsabilidades, como remar sin parar durante quince horas y emitir un suave canturreo de elogio al emperador cada hora”. Según Eagleton, esta posición objetiva no causa o determina de modo directo su ideología, pero tampoco es totalmente independiente de ella. En otras palabras, si bien las posiciones ideológicas del esclavo de galeras no son un mero reflejo de su situación material, sí tienen una relación interna con esas condiciones. Sus condiciones materiales (pasar quince horas sentado y emitir el elogio al emperador cada hora) dan sustento a su visión del mundo. Esto podría pensarse en la práctica laboral de cualquier asalariado, pero –por la distancia que separan las condiciones laborales contemporáneas a las del esclavo de galeras– en el ejemplo puede verse con mayor facilidad cómo la ideología está siempre-ya en la materialidad, cómo la práctica contiene “en sí misma” a la ideología y por lo tanto es difícil escindirla de ella.

Los tres criterios que plantea Žižek corresponden a diferentes abordajes acerca del concepto de ideología y surgen en diferentes momentos históricos. En las postrimerías del siglo XX, tal como había sucedido medio siglo antes, las circunstancias históricas desafiaron los alcances del concepto y esto supuso un cambio en la dirección de aquello que debía ser tenido en cuenta. Si a fines del siglo XIX y hasta el fin de la segunda posguerra la atención estaba puesta en las ideologías como doctrinas (socialismo, fascismo, liberalismo, etc.), en la crítica de la ideología del capitalismo tardío la atención se desplaza desde las convicciones políticas

(en el sentido corriente del término) hacia la dimensión ideológica de aspectos como la coerción económica, las regulaciones legales y estatales que son los pilares sobre los que se apoya el sistema (Žižek, 2005: 23).

Un ejemplo que brinda Žižek (2005: 15-16) para relacionar los cambios históricos y las concepciones acerca de la ideología puede ser la citada posición leninista acerca de la “ideología proletaria” en la década de 1920, puesto que al sostener “la propia fuerza «subjetiva» impulsora de la actividad revolucionaria del proletariado, este desplazamiento en la noción de ideología era estrictamente correlativo de la reinterpretación del propio marxismo como una «ciencia objetiva» imparcial”, de modo que el marxismo como ciencia determina la “tendencia objetiva de la historia hacia el comunismo” y luego elabora la “ideología proletaria” para inducir a la clase obrera a cumplir su “misión histórica”. Con todo, advierte Žižek, esto no indica que la noción de ideología carece de valor cognitivo o que se encuentra necesariamente sujeta a las condiciones históricas; justamente la tarea de la crítica ideológica es discernir ese tipo de mecanismos.

Consideraciones finales

Al examinar los aportes más relevantes de las últimas décadas dentro de la tradición marxista en torno al concepto de ideología, hemos realizado una distinción entre abordajes que centran su análisis en variables sociológicas, como los de Göran Therborn y Alex Callinicos, y en perspectivas que enfatizan los aspectos culturales, como los estudios de Raymond Williams, Fredric Jameson y Slavoj Žižek. A partir de estas concepciones de la ideología, vemos que comienza a despuntar un aspecto que ya había sido destacado por Antonio Gramsci, quien vislumbró que en el discurso acerca de la ideología confluían “dos concepciones del mundo, una

afirmada en palabras y otra desplegada en la acción efectiva” (citado por Callinicos, 2004: 175). De este modo, puede afirmarse que en la tradición marxista acerca de la ideología existen perspectivas en pugna –un signo de vitalidad antes que un indicador de confusión o derrota teórica– que no son necesariamente excluyentes sino que revisten valores explicativos equivalentes. Mientras que la mirada sociológica remite al modo en que los sujetos toman conciencia de su posición en la lucha de clases –en correspondencia con el plano de la base estructural, según la famosa metáfora marxiana de 1859–, la aproximación cultural examina los fenómenos que se dan en el plano superestructural el cual, como se sabe, no es un mero reflejo automático de aquello que ocurre en la estructura. Y puesto que la disputa en torno a la primacía explicativa, sea de la lucha de clases o del desarrollo de las fuerzas productivas, sigue abierto, también puede quedar abierta la determinación sobre la primacía explicativa de estos enfoques contemporáneos sobre el fenómeno ideológico.

Referencias

- CALLINICOS, A. (2004), *Making History: Agency, structure, and change in social theory* (segunda edición revisada), Leiden, Brill.
- EAGLETON, T. (2005), *Ideología: una introducción*, Barcelona, Paidós.
- JAMESON, F. (2012a), *El posmodernismo revisado*, Madrid, Abada.
- (2012b), *Posmodernismo: la lógica cultural del capitalismo avanzado*, vol. 1, Buenos Aires, La Marca.
- (2013), “Análisis ideológico: un manual”, en *Valencias de la dialéctica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 359-368.
- MARX, K. (2004), *El capital: crítica de la economía política*, t. 1, vol. 3, Ciudad de México, Siglo XXI.

- (2014a), “Prólogo. Contribución a la crítica de la economía política”, en *Antología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 9-21.
- (2014b), *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en *Antología*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- MARX, K. y F. ENGELS (2014), *La ideología alemana*, Madrid, Akal.
- THERBORN, G. (1987), *La ideología del poder y el poder de la ideología*, Madrid, Siglo XXI.
- WILLIAMS, R. (1994), *Sociología de la cultura*, Barcelona, Paidós.
- (2003), *Palabras clave: un vocabulario de la cultura y la sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- (2009), *Marxismo y literatura*, Buenos Aires, Las Cuarenta.
- (2012), “Base y superestructura en la teoría cultural marxista”, en *Cultura y materialismo*, Buenos Aires, La Marca, 50-71.
- ŽIŽEK, S. (2005), “El espectro de la ideología”, en S. Žižek (comp.), *Ideología: un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, FCE, 7-42.