

Concepciones sobre “ideología según Marx” en un texto de Terry Eagleton

Fernando Ramírez

Facultad de Psicología (UBA)

fercesar28@hotmail.com

Joaquín Cardoso

Ciencias de la Comunicación (UBA)

joaquin.cardoso@gmail.com

Resumen

El presente trabajo aborda la cuestión de la ideología en la obra de Marx, de acuerdo al crítico literario Terry Eagleton en su libro *Ideología: una introducción*. En ese texto, Eagleton considera las distintas nociones de ideología a lo largo de toda la obra del pensador alemán, desde el sentido epistemológico más amplio y referido a la conciencia humana y a su intervencionalidad con la práctica social, hasta los aspectos más políticos determinados por el modo de producción capitalista. Aquí se problematizará, también, el carácter del fetichismo de la mercancía en tanto aporte o limitación a la noción ideológica y también las discusiones con el marxismo vulgar mecanicista, para así delinear lo que consideramos es necesario revitalizar: la discusión sobre ideología en el marco del agotamiento actual e histórico del capitalismo.

Afirmar que las ideologías, en general, ya no existen o que han pasado de moda, como solía leerse y escucharse después de la caída del Muro de Berlín, es ya una representación sin sentido. Los acontecimientos de los últimos veinte años, que incluyen, entre otras cosas, el derrumbe de las Torres Gemelas, crisis políticas y económicas recurrentes en Europa, los movimientos en Medio Oriente que dieron lugar a la denominada “primavera árabe” provocando el fin de dictaduras prolongadas y que han marcado la incertidumbre para el futuro de esa región del mundo, la colocación, nuevamente, del populismo en la agenda política de Latinoamérica, la nominación de “Socialismo del Siglo XXI” que ha circulado en Venezuela durante y después de Chávez, el enorme crecimiento de la izquierda, como lo han mostrado, aquí en la Argentina, las últimas elecciones legislativas, hacen imposible cualquier teorización capaz de seguir redundando en las bondades del “mercado” y la “democracia burguesa” como únicos modelos factibles a seguir en el futuro de la humanidad.

Ciertamente el concepto de “ideología” no ha dejado de ocupar un volumen considerable en las páginas de las ciencias sociales, de la filosofía, del psicoanálisis, de la sociología, etc., y eso ha ido, incluso, más allá de las coyunturas políticas “explosivas” que se hayan producido en tal o cual período de las últimas décadas. Son conocidas las impugnaciones que autores como Foucault o Deleuze le han hecho a la noción de ideología como herramienta analítica para la comprensión de la realidad socio histórica, así como también han pasado a hegemonizar los medios académicos, en materia de este tema, los análisis “posestructuralistas” que han tratado de re-significar este concepto a la luz de las “teorías del discurso”. Lejos de pasar revista a las filas de estas consideraciones, nos proponemos abrir, con algunos comentarios, los disparadores que esta noción, a nuestro juicio, todavía encierra para pensar algunas cuestiones en torno a las luchas políticas de los explotados con el fin de transformar las bases sociales de las que precisamente se desprenden las causas de su opresión. La *ideología* ha sido tratada por Karl Marx como un verdadero “corpus” teórico imposible de leerse de una manera lineal, homogénea y poco problemática. Por el contrario, demuestra hasta hoy atestiguar un conjunto atravesado, sobredeterminado, complejo de acepciones y afirmaciones, de las cuales conviene clarificar algunas posiciones para hacer de ello una herramienta analítica y operativa de acuerdo a los problemas planteados en las luchas políticas y sociales con la perspectiva de la clase obrera y las llaves para la transformación social.

Es por ello que queremos volver sobre la lectura de un texto del profesor Terry Eagleton titulado *Ideología: una introducción*, en especial el capítulo dedicado a las elaboraciones que Marx ha hecho del concepto de *ideología*.

Eagleton apuesta a concebir en Marx que la ideología ha oscilado entre un significado “epistemológico” y otro “político” a lo largo de su obra. Esa oscilación, como señalábamos antes, hace que los problemas abiertos por este concepto no puedan ser tratados linealmente o en bloque. Básicamente esta divisoria se justifica por los desarrollos que Marx ha hecho en *La ideología alemana* y en otros textos de su autoría. Sobre el texto mencionado, Eagleton se propone rastrear la crítica de la ideología como “falsa conciencia”, expresión que le cabe a Engels, en cuanto a que su existencia se debe a la ilusión que se hacen los hombres sobre una cosmovisión del mundo pero anclada en las contradicciones reales de su práctica social. Las ideas no son entidades autónomas sino el producto de la actividad social, productiva y material de los hombres cuyas contradicciones encuentran su justificación en la ideología. La forma que los hombres pueden encontrar para desechar estas falsas conciencias no puede enmarcarse en “una lucha de ideas” sino en la transformación de las prácticas sociales que los hombres hacen. En la socie-

dad de clases, la división del trabajo manual e intelectual genera la ilusión de la autonomía de las ideas, o más aún que estas son el fundamento de lo social y no a la inversa. Tomar esto del revés, o sea poner a las ideas como el origen de lo social conduce a los hombres a una cámara oscura por las tinieblas de sus ilusiones que encubren, racionalmente, los orígenes reales de sus problemas sociales basados en la explotación social de una clase por otra. Sólo aboliendo las condiciones de explotación se podrá disipar la nebulosa de las "ficciones" ideológicas que acapararan las conciencias de los hombres.

Estas consideraciones abren para Eagleton un problema acerca de la supuesta "verdad" o "falsedad" de las ideas de los hombres. Y esto se debe, nos explica, al acento que los autores colocan en "el proceso social vital real", de los hombres, por un lado, y, su conciencia, por el otro. Los peligros que el autor advierte en esto radican en que la conciencia puede terminar concebida como una exterioridad de la "práctica vital real", en una suerte de empirismo sensualista y a disociar "acción" de "significación". En palabras de Eagleton:

La tradición marxista ha utilizado a menudo el término "praxis" para expresar este carácter indisoluble de acción y significación. En general, Marx y Engels reconocen esto de manera suficiente; pero aquí, en su celo por criticar a los idealistas, corren el peligro de invertirlos simplemente, conservando una tajante dualidad entre "conciencia" y "actividad práctica", pero invirtiendo las relaciones causales entre ellas (1997: 104).

Ha sido ese "celo" en el combate contra los idealistas, quienes afirmaron siempre la primacía de las ideas, que Marx y Engels acentuaron quizás "más de la cuenta" la práctica vital real. No es este el único problema planteado en este contexto. La conciencia admite un doble juego. Significa "vida mental" pero también sistemas de creencias históricos particulares, políticos, jurídicos, morales, etc., del tipo de los que Marx considera enmarcado en las "superestructuras". La práctica material ha hecho en la historia que estos sistemas realmente aparezcan divorciados de las contradicciones reales de la existencia vital de los hombres. Pero, como afirma Eagleton:

Sin embargo, esto no responde totalmente a la cuestión, pues a pesar de su carácter alienado estos discursos condicionan poderosamente nuestras prácticas de la vida real. Las jergas políticas, religiosas, sexuales e ideológicas de otro tipo forman parte de la manera en que "vivimos" nuestras condiciones materiales, y no son sólo el mal sueño o el efluvio desechable de la infraestructura. Pero esta posición aún es menos mantenible si nos atenemos al sentido más amplio de conciencia, pues sin ella no habría actividad característicamente humana en absoluto. El trabajo en la fábrica no es un conjunto de prácticas materiales más un conjunto de nociones sobre ellas; sin ciertas intenciones, significados, interpretaciones corporeizadas, no sería trabajo fabril alguno" (1997: 105, el subrayado es nuestro).

Las superestructuras funcionan con un rol de mantenimiento y regulación para la reproducción social y son, por eso mismo, necesarias a la constitución de una formación social. Las condiciones materiales de explotación y las contradicciones arraigadas en tal o cual formación histórica hacen que, justamente, las superestructuras aparezcan a la conciencia de los hombres autonomizadas, independientes de las mismas condiciones materiales que las engendraron.

Eagleton encuentra en la letra de Marx que coexisten diversas posiciones acerca del problema de la ideología y de la conciencia. Por un lado se torna imposible, por la propia concepción que Marx tiene del hombre como especie y su actividad productiva, que la acción y la significación estén estrechamente indisociadas, que la conciencia no es otra cosa que la conciencia práctica. Pero, por otro lado, a partir del acontecimiento históri-

co de la división entre trabajo manual y trabajo intelectual, las ideas que conforman la superestructura sólo pueden concebirse como autonomizadas de las condiciones materiales que le dan origen, se tornan aparentes creadoras de la historia y no a la inversa, en contraste con la posición materialista que las concibe siempre como un producto histórico social. Al respecto de las dos posiciones que coexisten en Marx, asegura Eagleton: “así, parece como si una posición epistemológica valiese para las sociedades anteriores a la división entre trabajo mental y trabajo manual, mientras que la otra fuese apropiada para toda la historia posterior” (1997: 106).

La lectura que ha priorizado a las superestructuras, alienantes y autonomizadas, ha traído no pocas dificultades en las estrategias políticas y en las reformulaciones teóricas. Esto ha admitido, a lo largo de la historia del propio marxismo, una lectura reduccionista que iba en detrimento de la importancia de la lucha ideológica como elemento secundario y menor en la lucha de clases. Esta cuestión aparece más o menos implícita, más o menos explícita en las consideraciones de Eagleton pero siempre subyacente como planteo a ser problematizado. Es por eso que desconfía tanto de términos como “reflejo” y “cámara oscura” o incluso la ya invocada “inversión”.

El punto que torna aún más interesante el planteo de Eagleton es, sin embargo, aquel que se pregunta, no sin un dejo de ironía, si basta con volver a juntar las ideas con su práctica material para que todo vaya bien, si eso acaso no sería el fruto materialista más vulgar. ¿Desaparecería por eso el carácter ideológico de las ideas? Y, en definitiva, ¿qué entender por carácter ideológico?

En consonancia con la apertura de este problema, Eagleton examina el pasaje de *La ideología alemana* en el que Marx afirma que “las ideas de la clase dominante son en cada época las ideas dominantes, es decir, que la clase que es la fuerza *material* dominante de la sociedad es al mismo tiempo su fuerza *intelectual* dominante (...) Las ideas dominantes –sigue comentando el texto– no son más que la expresión ideal de relaciones materiales dominantes, las relaciones materiales dominantes aprehendidas en cuanto ideas” (1997: 112, el subrayado es del autor).

Esto obliga, para Eagleton, a preguntarse por la disyuntiva acerca de si lo que vuelve ideológicas a las ideas es que están desgajadas de la vida social o que son un arma de la clase dominante y en definitiva que, aún siendo “falsas” o “ilusorias”, no son menos reales a la hora de librar un combate de una clase contra otra. Y mejor aún: que el sentido “ilusorio” no tiene que ser sinónimo de “falso”. Agrega Eagleton:

Como recuerda Lenin, las apariencias son después de todo bastante reales; puede existir una discrepancia entre los conflictos materiales y las formas ideológicas que los expresan, pero esto no significa necesariamente que esas formas sean falsas (no fieles a lo que sucede) o “irreales”.

En otras palabras, el texto oscila de manera significativa entre una definición política y otra epistemológica. Puede decirse que las ideas son ideológicas porque niegan las raíces en la vida social con efectos políticamente opresivos; o pueden ser ideológicas exactamente por la razón contraria-que son expresión directa de intereses materiales, instrumentos reales de la lucha de clases. (1997: 112, el subrayado es del autor).

Posteriormente Eagleton nos recuerda que en el Prefacio de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, Marx afirma que es en lo legal, en lo político, religioso, filosófico, etc., donde los hombres cobran conciencia del conflicto económico y lo combaten. Asimismo también asevera que es el ser social el que determina la conciencia del hombre y no a la inversa. No hay rastros para Eagleton allí de “quimeras” o “ilusiones”, sino de potentes armas en la lucha de clases, no de “falsedades o verdades” sino de fidelidad

de la conciencia a las prácticas, de lucha y de combate. El problema planteado entonces sería preguntarse por qué las sociedades necesitan una superestructura que regule las actividades productivas de los hombres con las consecuentes “ilusiones” que esto traiga. Y la respuesta es que hasta ahora, en la historia, lo que se ha dado son relaciones de explotación que encuentran su ratificación en términos políticos, jurídicos y de otros órdenes ideológicos. Esto lleva a Eagleton a preguntarse si la ideología desaparecerá tan pronto exista la instauración de un comunismo pleno o si, por el contrario, tomando el problema de la conciencia práctica, el sentido de la praxis y la manera en que nuestra conciencia está condicionada por factores materiales no cambiaría en una sociedad sin clases ya que forma parte de nuestra constitución biológica como el comer. Sin embargo, para el mismo autor, la cuestión de la superestructura no merece ser enterrada en nombre de las lecturas mecanicistas o reduccionistas que se han hecho. En ese sentido, reflexiona:

“Superestructura” es un término relacional. Designa la manera en que ciertas instituciones sociales actúan de “sustento” de las relaciones sociales dominantes. Nos invita a contextualizar estas instituciones de cierto modo —a considerarlas en sus relaciones funcionales con un poder social dominante—. Lo erróneo, al menos en mi opinión, es pasar de este sentido “adjetivo” del término a un sentido sustantivo —a un “ámbito” fijo y dado de instituciones que forman la “superestructura” y que incluye, por ejemplo, el cine—. ¿Son las películas fenómenos superestructurales? La respuesta es a veces sí y a veces no. Puede haber aspectos de una determinada película que suscriben las relaciones de poder existente, y que en esa medida son “superestructurales”. Pero puede haber otros aspectos de ella que no lo hagan. Una institución puede comportarse “superestructuralmente” en un momento, pero no en otro, o en algunas de sus actividades pero no en otras. Se puede examinar un texto literario en su historia editorial, en cuyo caso, por lo que respecta al modelo marxista, se trata como parte de la base material de la producción social. O bien se puede contar el número de puntos y coma, una actividad que no parece encajar bien en ninguno de los dos niveles del modelo. Pero tan pronto se examinan las relaciones del texto con una ideología dominante, se está tratando a este en el nivel superestructural. En otras palabras, la doctrina se vuelve más plausible cuando se considera menos un corte del mundo por la mitad que como cuestión de diferentes perspectivas. Es dudoso que los propios Marx y Engels hubiesen aceptado esta reformulación de sus tesis, pero en mi opinión es dudoso que esto también importe mucho” (1997: 116-117, el subrayado es del autor).

Tenemos entonces, en la letra de Marx, la coexistencia y prácticamente una superposición de diversas posiciones sobre la ideología: la epistemología que indica que se han desgajado de su raíz social, ante lo cual hace falta “la ciencia” del materialismo histórico para poner las cosas en su lugar. Pero también “ilusiones” con eficacia, ideas dominantes de una clase que, ejerciendo su poderío material, hace “dominantes” esas ideas, ilusorias aunque no falsas, ante lo cual puede oponerse el propio socialismo como ideología. Eagleton nos recuerda que el mismo Lenin en el *¿Qué hacer?* afirma que la única elección es “ideología burguesa o ideología socialista” y que el socialismo es introducido en la conciencia espontánea de la clase obrera por “los ideólogos”. Es decir, que el propio Lenin combatía el espontaneísmo y el revolucionario debía ser el científico militante que introdujera el socialismo en los alcances que la conciencia obrera había tenido por sus propias luchas. Ideología y teoría científica se confunden en un abrazo siempre al servicio de la lucha obrera. Esto encuentra una clara suscripción a Marx cuando nos explica que las ideologías son formas mentales en las que los hombres cobran conciencia del conflicto social que los atraviesa.

No entraremos aquí a considerar, con la extensión que merece, los matices que tiene Eagleton con la concepción de la ideología en Marx ligada al problema del fetichismo en su obra cumbre, *El Capital*. Sólo diremos que ahí el autor reconoce una potente herramienta analítica para dilucidar causales de determinadas producciones ideológicas en

los hombres (aunque más adelante veremos, con Eagleton, que esto no es suficiente para explicar todo tipo de ideología en la sociedad capitalista y, mucho menos, en otras sociedades donde no rige plenamente la producción de mercancías) por el hecho de que es en la propia estructura capitalista que la percepción fetichista en lo social es posible. “Los hombres y mujeres”, dice el autor, “crean productos que a continuación escapan a su control y determinan las condiciones de su vida” (1997: 118). La objetividad con que la estructura capitalista determina a los hombres obliga a estos a reproducir en sus conciencias la misma fragmentación y “fetichización” en lo social que impone la producción de mercancías. Parecería así que existe nuevamente una correspondencia de “reflejo” o “mecanicidad” entre la estructura objetiva de un sistema y lo que los hombres reproducen de él sin escapar. La estructura “fragmenta”, “fetichiza” la producción de mercancías basada en el intercambio desigual, como efecto de la propiedad privada, de los productos de los hombres que sostienen la ilusión de ser ellos los creadores de valores en un cambio social y material, sobre la base del trabajo explotado, que los hombres no alcanzan e percibir en su verdadero valor social. “Marx no afirma que en el capitalismo las mercancías parecen ejercer un dominio tiránico sobre las relaciones sociales; afirma que la ejercen realmente” (1997: 119). Sólo la ciencia puede ayudarnos a despojarnos de estas apariencias estructurales y necesarias inherentes al propio sistema capitalista. Pero si bien esto es bastante extensible al conjunto de la sociedad burguesa, Eagleton se pregunta si toda operación ideológica es reducible a las operaciones económicas del capitalismo. Lo expresa de esta forma:

¿En qué sentido importante, por ejemplo, puede imputarse la doctrina de que los hombres son superiores a las mujeres, o los blancos a los negros, a un origen secreto en la producción de mercancías? ¿Y qué hemos de decir de las formaciones ideológicas de las sociedades que desconocen aún la producción de mercancías, o en las que éstas no ocupan aún un lugar central? Aquí parece existir un cierto esencialismo de la ideología, que reduce la variedad y efectos de los mecanismos ideológicos a una causa homogénea.” (1997: 121-122).

El fetichismo de las mercancías no agota, entonces, una explicación causal que pudiera dar cuenta de la constitución de los mecanismos ideológicos en toda su extensión y profundidad, no obstante ser una verdad implacable para la esencia del funcionamiento del modo de producción capitalista cuyo análisis Marx ha comenzado por efectuar en su célula elemental: la producción de mercancías. Nuevamente aparece la disyuntiva “falsedad/verdad” cuando el autor indica que esta noción del fetichismo de la mercancía y su relación con la ideología en Marx, “ya no es totalmente reducible a la noción de falsa conciencia: la idea de falsedad subsiste en la noción de apariencias engañosas, pero éstas son menos ficciones de la mente que efectos estructurales del capitalismo” (1997: 121). De todos modos más adelante afirma que esta noción no da cuenta de la complejidad de las formaciones generales del proceso ideológico (por su “negativismo” y “empirismo”).

Eagleton finaliza este capítulo, dedicado a la ideología en Marx, explicando que si todo pensamiento está socialmente determinado también lo está, naturalmente, el marxismo, en cuyo caso hay que preguntarse qué sucede con sus pretensiones de objetividad científica. Si se desecha el nombre de “una verdad” y se recuerda el problema mencionado anteriormente en cuanto a que la problemática de las ideologías no se dirime en términos de una verdad o falsedad sino como lo más próximo a un campo de batalla, Eagleton nos transmite que podríamos estar deslizándonos al lodo del relativismo histórico pero que el marxismo, y es de notar que no dice Marx sino “el marxismo”, ha caído en una trampa metafísica:

En resumen, nos estamos deslizando al lodo del relativismo histórico; pero la única alternativa aparente sería una forma de positivismo o racionalismo científico que reprimiese sus propias condiciones históricas, y este era el peor de los sentidos de la Ideología presentados por La ideología alemana. ¿No será que, en la suprema de las ironías, el propio marxismo ha terminado por ser un claro ejemplo de las mismas formas de pensamiento metafísico o trascendental que se propuso desacreditar, confiando en un racionalismo científico que flotase desinteresadamente más allá de la historia?" (1997: 126).

Sería del todo inconveniente para la lucha revolucionaria quedar atrapado en la disyuntiva "relativismo histórico" o "racionalismo científicista a-histórico" por motivos que huelgan explicarse. Pero lo que podemos extraer de Eagleton (quien no se explaya mucho más sobre los peligros del "lodo del relativismo histórico" y sí lo hace sobre el "pantano" del racionalismo científicista, como hemos podido observar), es que la complejidad y diversidad de acepciones que tiene el concepto de ideología en Marx no impide poder concluir de él que la clase obrera no tiene asegurado su porvenir en ninguna garantía "ontológica-epistemológica" sino en sus estrategias políticas dentro del campo de batalla que le presenta la burguesía permanentemente donde las trampas más "eficaces" y menos "falaces" de la ideología se hacen escuchar y percibir. Como Eagleton mismo afirma sobre el final de su libro: "la ideología contribuye a la constitución de intereses sociales, en vez de reflejar pasivamente posiciones dadas de antemano; pero con todo no da carta de naturaleza ni crea estas posiciones por su propia omnipotencia discursiva" (1997: 277).

Los términos "lucha ideológica" muchas veces suenan a "desviaciones" frente a lo central: "la economía", "la clase", "el sujeto", la "coyuntura" o "la última crisis desatada". El empirismo, el economicismo, el positivismo son, entre otras, conjugaciones para propiciar estos errores. Evaluar cuáles son esas luchas ideológicas, que carácter deberán tener, el hecho de que no son factores "eternamente secundarios" sino constitutivos de la lucha de clases, es una tarea indelegable, también, de todo revolucionario.

Referencias

Eagleton, Terry (1997) *Ideología. Una introducción*, Barcelona - Buenos Aires: Paidós.