ISLAS, 60 (190): 56-76; mayo-agosto, 2018

Contribuciones de la tradición marx-engelsiana a la comprensión de las relaciones entre sentido y discurso en la investigación social

Contributions of the Marx-Engelsian tradition to the understanding of the relations between meaning and discourse in social research

Herlon A. Bezerra
Instituto Federal del Sertão Pernambucano, Brasil
Bernardete de L. R. Beserra
Universidad de California, EE.UU.

Resumen: A partir de la diversidad posible de los discursos sobre acontecimientos y procesos sociales, ¿cómo se haría posible a la investigación científica el estudio de sus sentidos sin caer en determinismos subjetivistas o economicistas? En busca de responder a esa pregunta, este texto se dedica a la explotación de recursos conceptuales de la tradición marx-engelsiana de pensamiento, tomando como eje su elaboración del término ideología. Toma así la forma de un estudio de revisión teórica. Al final, sugiere que, reconocida la naturaleza coyuntural de todo sentido, por un lado, y la universalidad social del fenómeno ideológico, por otro, la investigación social debe mantenerse atenta, simultáneamente, a sus expresiones como discurso y práctica.

Palabras clave: Investigación social, sentido, discurso.

Abstract: From the possible diversity of discourses on social events and processes, how would scientific research make the study of its senses possible without falling into subjectivist or economistic determinisms? In search of answering that question, this text is dedicated to the exploitation of conceptual resources of the Marxian-Engelsian tradition of thought, taking as an axis its elaboration of the term ideology. This takes the form of a theoretical review study. In the end, it suggests that, recognizing the conjunctural nature of all meaning, on the one hand, and the social universality of the ideological phenomenon, on the other, social research should be kept attentive, simultaneously, to its expressions as discourse and practice.

Keywords: Social research, meaning, discourse.

INTRODUCCIÓN

La pregunta por el sentido de acontecimientos y procesos sociales, aunque sea una de las más espontáneas reacciones ante los mismos, alberga un enorme desafío científico, pues se espera de diferentes agentes sociales, individuales o colectivos, distintas y/o divergentes respuestas sobre la cuestión. Al final, como resalta Bourdieu (2013), la «creencia» es «constitutiva de la pertenencia a un campo» social y produce, inmediatamente, la «fe práctica» que «engendra continuamente el desconocimiento colectivo» de la propia «condición» de «funcionamiento del campo» (: 101, 120). Este es un «círculo mágico» en que no se entra «por decisión instantánea de la voluntad», una vez que, «aprendido por el cuerpo», no se trata de «algo que se tiene, como un saber que se puede sostener ante sí, pero algo que se es» (ídem).

¿Qué hacer frente a tal diversidad, teniendo en vista el *telos* científico dirigido a lo verdadero? ¿Habría criterios objetivos para una elección no meramente aleatoria o arbitraria entre los innumerables discursos socialmente posibles? ¿Sería suficiente, a ese respecto, sus catalogaciones comparativas, evidenciantes de relaciones, motivos y efectos públicos? ¿Se encontrarían investigaciones de tal naturaleza destinadas, cuya deriva peligrosamente subjetivista tendría a su favor, en contrapartida, la capacidad de «dar voz» a los diferentes actores sociales? Es como un intento de responder científicamente a esta cuestión que este texto se dedica a la presentación de algunos de los recursos conceptuales de la tradición marx-engelsiana de pensamiento, especialmente su elaboración original del concepto de ideología.

Compuesto por la articulación lógica de recursos teórico-metodológicos preexistentes, este texto asume la forma de un estudio de revisión teórica, con varias y, a veces, extensas citaciones, directas o indirectas, de elaboraciones de otros autores. Ellas no son, sin embargo, ni gratuitas ni aleatorias, habiendo sido elegidas, una a una, con el fin de encadenar una exposición de los argumentos capaz de justificar por sí mismo, es decir, además de recursos de autoridad, lo que aquí se propone.

ISSN 0042-1547 (papel) ISSN: 1997-6720 (digital)

Sentido e ideología

Es habitual, al menos en la realidad académica brasileña, que investigaciones en busca de fundamentación teórico-metodológica marxista en el enfrentamiento del desafío de investigar el sentido de acontecimientos y procesos sociales recurran a los argumentos mediante los cuales Caio Prado Jr. (2006: 19-20) dio explicaciones para los movimientos investigativos de su clásico estudio sobre el sentido de la colonización de Brasil.

Según sugiere aquel autor, el sentido de una realidad sociohistórica solo se vuelve accesible a la práctica de la investigación social capaz de poner la cuestión que se hace objeto de su investigación a la luz del «conjunto de los hechos y acontecimientos esenciales que la constituyen en un amplio período de tiempo», distinguiendo así el «todo que debe ser siempre el objetivo último». Solo a la luz de esa totalidad la investigación científica podría encontrar, en las «lianas de incidentes», la «unidad que le permite destacar» el objeto de su interés.

Alcanzar el sentido de acontecimientos y procesos sociales pediría, por lo tanto, colocarlo en un «amplio cuadro» para comprenderlo en «su síntesis», es decir, en el lugar que le es propio en el proceso de «evolución anterior» en medio del que surgió y desde la necesidad de un enfoque continuo sobre lo que en él hubo de «fundamental y perenne», en una palabra, su sentido. Como se ve, seguidas las indicaciones del autor, el sentido del «sentido» se encuentra visible en la dirección histórica final tomada por los efectos sociales de los acontecimientos y procesos, lo que, en alguna medida, demuestra no estar necesariamente obligada a un abordaje subjetivista de la cuestión.

En todo caso, ante las anteriores indicaciones metodológicas, quedan varias preguntas de profundización, entre las cuales son muy evidentes: ¿cómo juzgar lo que hacen esenciales, o no, hechos y acontecimientos?, ¿cómo distinguir inicios y fines de períodos, juzgándolos como suficientemente amplios, o no?, ¿cómo reconocer la totalidad y unidad de un todo capaz de hacerse objetivo último de la investigación?

Estas son cuestiones a cuya aclaración no podría haberse dedicado suficientemente el autor en los pocos fragmentos introductorios a su trabajo, que no tenía directa finalidad de exposición metodológica. Otros autores marxistas, en trabajos

expresamente dedicados al debate teórico-metodológico, presentan argumentos útiles, como se verá a continuación, a la profundización de esas amplias sugerencias metodológicas de Prado Jr.

Compleja, la problemática del sentido del «sentido» está configurada por divergencias históricamente perseverantes acerca de, al menos, tres clases de cuestiones: ¿presentarían los fenómenos sociales cualidades objetivas, es decir, independientes de aquellas que puedan ser eventualmente atribuidas por agentes sociales (caso sí, qué relaciones existirían entre estas y las cualidades)?, ¿cuáles serían las precondiciones de tal producción semántico-semiótica? Y, por último, ¿cómo es posible (si, de hecho, lo es) que el sentido se haga común y/o compartido por diferentes individuos, en las mismas o en distintas realidades espacio-temporales?

Toda práctica de investigación social se desarrolla, conscientemente o no, en medio de la inmensa diversidad de respuestas presentadas a lo largo de la tradición en que estas cuestiones fueron propuestas. No siendo esta oportunidad para una presentación comparativa de esas respuestas, nos interesa evidenciar el hecho de presentarse la original conceptualización dada al término ideología por Karl Marx (1818-1883) y Friedrich Engels (1820-1895) un fruto inmediato de sus participaciones en esos intensos debates en torno al sentido del «sentido».

Son particularmente esclarecedoras del hecho las investigaciones histórico-etimológicas emprendidas por Gadamer (1997) en la elaboración de su *Hermenéutica Filosófica*. En ellas, el autor rastrea cómo, provenientes de la Antigüedad, los debates en torno a esta problemática se desdoblaron en los conceptos-guía de las actuales Ciencias Sociales y Humanas: formación, *sensus communis*, juicio y gusto (: 39-92).

Desde sus orígenes, explica Gadamer (ibídem: 62-65), un antagonismo basal acompaña las elaboraciones sugeridas para la problemática. Simplificadamente, su expresión puede ser reconocida en las disputas trabadas, en diferentes momentos histórico-culturales, entre posiciones escépticas y dogmáticas. En Aristóteles, su más lejano fundamento, lo mismo estaría manifestado en la «crítica del ideal teórico de vida», sostenido en la contraposición entre «el ideal práctico de la *phronesis*», dirigido al «probable» en la «situación concreta» de las «circunstancias

ISSN 0042-1547 (papel) ISSN: 1997-6720 (digital)

en su infinita variedad», y el «ideal teórico de la *sophia*», dirigido al «verdadero» basado «en principios universales».

Acompañando el lento proceso de cristianización cultural del Occidente, ese antagonismo encontraría uno de sus más importantes *loci* de emergencia en los diálogos de Tomás de Aquino (1225-1274) con la obra aristotélica, allí haciendo presencia a través del concepto de *sensus communis*, entendido como «raíz común del sentido exterior». En esta clásica concepción, se enfatiza el «motivo ético» (es decir, relativo a las costumbres) del concepto, desde siempre presente en el abordaje retórico de la problemática de la posibilidad del sentido y responsable por intrincar su dimensión teórica a las dificultades prácticas ordinarias relativas al «direccionamiento de la voluntad» entre «lo conveniente y lo inconveniente» en el marco del «sentido» y «valor» de las «tradiciones de la vida civil y social».

En este punto, el autor subraya cuánto está ahí anticipado el objeto de las posteriores ciencias sociales y humanas, la «existencia moral e histórica del hombre» (Gadamer, 2002: 138), para cuyo conocimiento «la conclusión a partir de lo universal y la prueba a partir de fundamentos [solo lógicos] no son suficientes», ya que el saber que le corresponde depende de «circunstancias», del «testimonio ajeno» y, por lo tanto, de la «investigación de los sentidos y de su desempeño cognitivo», los cuales se presentan siempre dirigidos por la «variabilidad de todas las experiencias».

Sería responsabilidad de la obra del italiano Giambattista Vico (1668-1744) llevar a los inicios de la «ciencia crítica de los tiempos modernos [...] y su metodología matemática» (Gadamer, 1997: 63) este clásico abordaje del tema. En él gana en énfasis el hecho de encontrarse alimentada la formación del *sensus communis*, como bien explicita el nuevo contexto cultural occidental, antes que por lo «verdadero», por lo «probable», responsable último por el «sentido que instituye comunidad» y, por lo tanto, donante «a la voluntad humana [de] su directriz»; en un proceso conducido no por una «universalidad abstracta de la razón», como desde la Antigüedad lo supuso el dogmatismo racionalista, sino más bien por la «universalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación, del conjunto de la especie humana», entendimiento que

sería llevado a las últimas consecuencias por disciplinas científicas como la Antropología.

La influencia del pensamiento del inglés Shaftesbury (1671-1713) sobre el mundo cultural europeo del siglo XVIII fue responsable de difundir el anterior momento del concepto de *sensus communis* al siglo XIX, en el que estuvo presente, por ejemplo, en formulaciones centrales para la Modernidad como el concepto de *common sense*, del escocés David Hume (1711-1776) (ibídem: 70-71). Este es un hecho que toma aquí una inmensa relevancia. Al final de cuentas, son fundamentales las contribuciones de esta tradición británica al desarrollo del materialismo francés del siglo XVIII (Chézaud, 1995), una de las más importantes fuentes para las posteriores elaboraciones teóricas marx-engelsianas, influenciadas por la presencia del sensismo de Etienne Bonnot de Condillac (1714-1780) en la obra de Antoine Destutt de Tracy (1754-1836), primer formulador de una ciencia de las ideas capaz de abordarlas en la condición de *fenómenos naturales*, expresando así las relaciones entre el hombre, organismo vivo y sensible, y su medio natural de vida (*cfr*.: Bosi, 2010; Netto, 2016; Eagleton, 1997; Enderle, 2007; Löwy, 2014; Sader, 2007).

Las diversas manifestaciones de esta trayectoria de debates en el mundo germánico de los siglos XVIII y XIX, en el que se formaron los espíritus investigativos de Marx y Engels, sufrieron mediación, es cierto, de la Ilustración germánica y su tendencia a, en las palabras de Gadamer (ibídem: 81, 82, 101, 102), imponer un «estrechamiento» estético y moral al concepto de *sensus communis*, evidenciado en la sumisión del mismo a la «exigencia de la verdad» en las formulaciones dadas por Immanuel Kant (1724-1804) a los conceptos de «juicio» y «gusto».

En contraposición a tal mediación estuvo también allí siempre activa, sin embargo, la inspiración retórica de Nicolau de Cusa (1401-1461), Baltasar Gracián y Morales (1601-1658) y Baruch Espinoza (1632-1677), modernamente retomados por el clasicismo idealista-dialéctico de Georg Wilhelm Hegel (1770-1831) y hegelianos de izquierda, los cuales la hacen llegar, especialmente a través de Ludwig Feuerbach (1804-1872), al joven Marx (Gorender, 1982: VII-XXIII; Barison, 2017: 07-25; Balibar, 2017: 115-132).

ISSN 0042-1547 (papel) ISSN: 1997-6720 (digital)

Fue en las convergencias tensas de esos varios linajes teóricos y sus embates en torno a la problemática del sentido y sus precondiciones de producción, circulación y estudio que nacen buena parte de los conceptos hoy en uso en las ciencias sociales y humanas; de lo que son ejemplos *vivencia* y *cosmovisión*, de tonalidad romántico-fenomenológica, *prejuicio*, un claro producto de la Ilustración, y en medio de ellos, el concepto de *ideología*, que, como se vio, encuentra su raíz profunda en la retórica antigua.

¿Desde qué singulares contenidos argumentativos se hace la formulación marx-engelsiana de este último concepto y, lo que presenta aquí aún mayor importancia, cuáles son sus posibles efectos para la investigación científica del sentido de acontecimientos y procesos sociales?

Realidad, totalidad y conocimiento

A pesar de las importantes modificaciones que sufrió a lo largo del proceso de maduración intelectual de sus autores originarios, cuyo marco de inflexión se encuentra en el desarrollo de la clásica investigación sobre el modo de producción capitalista, *El Capital*, la tradición marx-engelsiana de pensamiento científico-filosófico presenta, desde sus primeros momentos de elaboración, un permanente trazo teórico-metodológico. Se trata del principio según el cual cuanto menos se conocen las «condiciones reales» (Marx & Engels, 2007 [1845-46], 432) en que se da un acontecimiento más se pierde cualquier «resquicio de sentido» del mismo.

Conocer la anterior trayectoria histórico-epistémica que reúne esos pensadores a la retórica clásica permite entender mejor cuánto su referencia a las condiciones reales debe al aristotélico direccionamiento de la sabiduría y al probable en la situación concreta de las circunstancias en su infinita variedad. En la aurora griega de los pensamientos dialéctico y materialista estaba ya presente el principio analítico para el cual, nos dice Gadamer (1997) solo es posible «comprender el todo desde lo singular y lo singular a partir del todo» (: 72), ya que «la anticipación de sentido, que comporta el todo, gana una comprensión explícita a través del hecho de que las partes, determinadas por el todo, determinan por su lado ese mismo todo».

En el registro (neo)hegeliano, los estudios gadamerianos proponen, en consecuencia, hacerse núcleo del trabajo de investigación el esfuerzo sistemático para, en el límite, «ampliar, en círculos concéntricos, la unidad del sentido comprendido», creando un criterio interno de constatación de la «justeza de la comprensión» desarrollada, cuyo eje sería la propia «concordancia de todas las partes singulares con el todo».

Examinando radicalmente los legados materialistas e historicistas, Marx y Engels llevaron más lejos la dialéctica, corrigiendo la naturaleza por demás lógico-formal del principio retórico que la movía, lo que dio significaciones y efectos nuevos a las relaciones entre todo y partes, además de posibilitar, en las palabras de Borón (2001), un:

> [...] simultáneo énfasis en la totalidad y en la historicidad; en las estructuras y en los sujetos hacedores de la historia; en la vida material yen el inconmensurable uni verso de la cultura y de la ideología; en el espíritu científico y en lavoluntad transformadora; en la crítica y en la utopía.

Sería esa característica metodológica la que le permitiría una teorización más aproximada del conocimiento del modo como «todos se encuentran dialécticamente relacionados entre sí», ya que son «aspectos dinámicos y dialécticos de un todo igualmente dinámico y dialéctico».

Aceptadas las aportaciones de Althusser (2017: 83-114) en el entendimiento de las dificultades y recursos del trabajo teórico a partir de esta tradición, puede reconocerse como condiciones de posibilidad de su simultánea aproximación de la realidad la superación, sea del empirismo sea del idealismo, a base de las dialécticas precedentes, en una comprensión del conocimiento que no lo confunde ni con un mero «dado inmediato», ni con una mera «abstracción», sino más bien como una aproximación rigurosa al «concreto» (Marx, 2015: 77-88).

En un largo y profundo diálogo crítico con toda la tradición filosófica precedente, Marx no parte, sin embargo, de una comprensión ontológica y epistemológica incauta acerca de lo concreto, habiendo también afirmado que, a pesar de parecer «correcto empezar [el trabajo de la investigación] por lo real y por lo concreto», considerado «de manera más rigurosa», ese es un procedimiento que «se muestra falso» si no se refiere

ISSN 0042-1547 (papel) ISSN: 1997-6720 (digital)

el concreto a que se está en aproximación a la «síntesis de múltiples determinaciones» y, por lo tanto, a la «unidad de la diversidad».

Considerar seriamente la distinción allí sugerida entre diferentes concretos se hace innegociable para que no se confunda la realidad, aún según los términos utilizados por Marx, con su mera «representación caótica». Aclarando esa referencial exposición metodológica, Gorender (1982: XII, XIII) afirma:

> Lo concreto pensado no es lo concreto real caótico inicialmente captado por la intuición y la representación, sino la unidad de lo diverso, la sistematización de múltiplas abstracciones unilaterales previamente refinadas y elaboradas a partir de la intuición empírica. Lo concreto-totalidad supera lo abstracto unilateral, del cual parte de modo inmediato (y no del empírico). Sin embargo, a diferencia de Hegel, para quien lo concreto pensado es autocreación del concepto, de fuera y por encima de la intuición y de la representación, Marx insiste en que el punto de partida del proceso cognoscitivo está en lo concreto real. Este constituye el objeto sobre el cual el pensamiento ejerce su actividad creadora específica, que es la actividad teórica. Así, el conocimiento recorre las escalas necesarias de lo intuitivo empírico a lo abstracto y de este a lo concreto pensado, que retorna, como totalidad de múltiples determinaciones, a lo concreto real.

Althusser también ayuda en el entendimiento de estas distinciones al precisar el concepto de «síntesis» utilizado por Marx (ídem), sugiriendo comprenderlo como la «combinación-conjunción exacta de dos tipos de elementos (o determinaciones) de conocimientos»: los «elementos teóricos en sentido estricto», que estarían referidos «a las determinaciones u objetos abstractos-formales», y los «elementos empíricos», que dirían respeto a las «determinaciones de la singularidad de los objetos concretos». Teóricos en el sentido estricto, los conceptos como «modo de producción, fuerzas productivas (o relaciones técnicas de producción), relaciones sociales de producción, instancia de lo político, ideológico, el concepto de articulación de las instancias, el concepto deformación social, el concepto de conjuntura», estarían solamente referidos a fenómenos «en

general», no siendo relativos a un «objeto existente en el sentido estricto». A pesar de ello, serían indispensables a la investigación, ya que «dan el conocimiento de las determinaciones o elementos (diremos objetos) abstractos-formales» a partir de los cuales es solamente posible la «producción del conocimiento concreto de los objetos concretos».

De ahí que Gorender (1982: XI) haga duras críticas a usos «supra-históricos» de conceptos nacidos en esta tradición, como si se tratasen de categorías «válidas para todas las épocas», cuando su naturaleza es, por el contrario, «siempre social» y, por lo tanto, «siempre el resultado de un desarrollo histórico. Cada época tiene categorías específicas y, por eso, las llamadas determinaciones generales [...], si se abstraen de las categorías específicas, se reducen las tautologías». Como se ve, a lo que llama Gorender «categorías específicas», las llama Althusser (*op. cit.*, *loc. cit.*) «conceptos empíricos», ontológicamente dependientes de las «determinaciones de la singularidad de los objetos concretos». Por otra parte, las «determinaciones generales», a las que hace referencia Gorender, son profundamente dependientes, aclara Althusser, del «hecho de determinada formación social presentar esta o aquella configuración, determinadas características, determinadas disposiciones singulares, que la califican como existente», lo que añadiría siempre «algo esencial a los conceptos estrictamente teóricos: precisamente las determinaciones de la existencia (en sentido estricto) de los objetos concretos».

Así es que, siendo verdadero que sea la «teoría en sentido estricto» responsable de permitir, dialécticamente, «el conocimiento de un gran número de objetos reales-concretos», lo mismo no puede ser afirmado como verdadero acerca del «conocimiento (concreto) de un objeto real». El conocimiento de la «Francia en 1966», por ejemplo, «no permite *ipso facto* el conocimiento de otro objeto real (la Inglaterra de 1966)». A no ser que, en ese sentido, «se recurra a la teoría [...], es decir, a no ser que se extraiga del primer conocimiento concreto el conocimiento abstracto que ese contiene».

He aquí la concreción de lo concreto como síntesis de múltiples determinaciones, como unidad de la diversidad y, en este sentido, la singularidad histórica y epistémica de trabajos de investigación como *El Capital* que, tomando objetos concretos

ISSN 0042-1547 (papel) ISSN: 1997-6720 (digital)

como meta de su investigación («la formación social inglesa en el siglo XIX», «una realidad histórica concreta»), legaron al pensamiento científico-filosófico conocimientos no solo relativos a objetos reales, sino también conceptos (estrictamente) teóricos («el modo de producción capitalista», por ejemplo).

Conyuntura, clases e ideología

A diferencia de lo que se da en otras tradiciones científico-filosóficas, las relaciones entre conceptos teóricos y empíricos no se dan en la tradición marx-engelsiana como «exterioridad (los conceptos teóricos no son 'reducidos' a los datos empíricos)» (Althusser, 2017: 27-82), ni como «deducción (los conceptos empíricos no se deducen de los conceptos teóricos)», ni como «inclusión (los conceptos empíricos no son la particularidad complementaria de la generalidad de los conceptos teóricos, como casos particulares de estos)», sino como «realización» de una afinidad entre teoría y objeto «interior a un proceso de transformación» y, por lo tanto, de «producción [de lo] real». No se expresa allí o se percibe una ley subyacente a «un puro proceso imaginario o pensado, sino la ley de los procesos reales» basados en «procesos de naturaleza material».

Llevando a las últimas consecuencias la antigua tradición retórica de primacía de lo real/ser sobre el pensamiento/conocimiento, la dialéctica marxista entre los conceptos teóricos y empíricos da desarrollo, como acentuadamente resalta Althusser, a «dos disciplinas científicas, unidas una a la otra por razones de principio, pero efectivamente distintas una de la otra, ya que sus objetos son distintos, el materialismo histórico y el materialismo dialéctico».

La primera, como «ciencia de la historia», encuentra su objeto en los «modos de producción, su constitución y sus transformaciones». La segunda, abarcando «el dominio llamado, en la filosofía clásica, de teoría del conocimiento», tiene como objeto la «diferencia histórica entre la ideología y la ciencia» y, así, las «condiciones reales del proceso de producción del conocimiento (condiciones materiales y sociales, por un lado, condiciones internas a la práctica científica, por otro)».

De este modo constituyó el marxismo un lugar singular en la «historia de la filosofía», habiendo desarrollado los recursos

teórico-metodológicos para, por un lado, «pensar científicamente la realidad de la historia» y por otro, «situar y tratar las filosofías como realidades que, incluso con vistas a la 'verdad', incluso hablando de las condiciones del conocimiento, pertenecen, sin embargo, a la historia, no solo por estar condicionadas por ella, sino también porque allí desempeñan una función social». ¿ Se presenta la tradición marx-engelsiana, en la evidencia de tales condicionamientos, como externa a ello? ¡Por el contrario! En cuanto «verdadero conocedor de la historia», no más carece la investigación científico-filosófica de subterfugios para «ignorar, rechazar o sublimar su relación con la historia» («sujeto trascendental», en Kant, «saber absoluto», en Hegel, entre otros), haciendo posible lo que fue siempre —al menos desde *La República*, de Platón, o de *La Política*, de Aristóteles— el intento último: «un verdadero pensamiento de la posibilidad de la acción política, en fin liberado de las falsas antinomias de la 'libertad' y de la 'fatalidad'» (ídem: 110). Es capaz de acceso teórico al «'juego' de las variaciones de predominio en la conyuntura», es decir, a la concreción de las «condiciones reales de la práctica política», que se dan en la «relación de las fuerzas de clases comprometidas en la lucha del momento actual».

Teniendo enfoque empírico desde sus investigaciones inaugurales en las sociedades modernas capitalistas, la tradición estableció como base teórica fundamental estar configurada «cada totalidad social» por el «conjunto articulado» de tres diferentes niveles, «la infraestructura económica, la superestructura jurídica-política y la superestructura ideológica». Se desprende también de los hallazgos inaugurales la «dependencia en relación con el nivel económico» del «tipo de articulación y de determinación» que une estos tres niveles de realidad. Esta dependencia no impide, aclara Althusser, que cada uno de los otros dos niveles, el jurídico-político e ideológico, posean «autonomía relativa», haciéndose un «todo parcial» posible de ser tomado como «objeto de un tratamiento científico relativamente independiente».

Si es cierto que, en ninguna medida, se restringe esta perspectiva de la investigación social al «monocausalismo o reduccionismo economicista» (Borón, 2001), es igualmente cierto que, una vez que de ella se parta, ya no se puede aceptar, por ingenuamente abstracta, la creencia en una «ilimitada

ISSN 0042-1547 (papel) ISSN: 1997-6720 (digital)

capacidad de combinación 'contingente' de los infinitos fragmentos de lo real». Al final, según precisa Saes (1984: 18-21), los límites estructurales condicionantes de las formaciones sociales capitalistas se encuentran directa e insuperablemente referidos al «nivel de desarrollo del capitalismo industrial» y al «modo por el cual se articulan y se oponen a la práctica política burguesa y a la práctica política proletaria, de sus problemas y de sus tensiones», siendo forzoso recobrar, como Boito Jr. (1991: 291, 292), que tanto hay en esos sistemas sociales «invariantes estructurales» como sufren ellas «en fases históricas distintas, alteraciones de mayor o menor importancia». Dando concreción histórica al principio, Borón (2001) afirma: «sin campesinado, no hay revuelta agraria. Sin capitalistas, no hay revolución burguesa. Sin proletariado, no hay revolución socialista. Sin 'empate de clases', no hay salida bonapartista». En fin, los movimientos históricos no obedecen «al capricho de los actores ni tienen el horizonte ilimitado del deseo o de las pulsiones inconscientes».

Pero no es porque esté presupuestado en esta tradición de pensamiento la inexistencia o irrelevancia de las anteriores dimensiones (subjetivas y simbólicas) de lo humano. En ella opera, antes, una teoría de la conciencia humana y de los límites y posibilidades de sus capacidades cognoscitivas y volitivas que profundiza aquellas perspectivas que, desde siempre, han explicado depender lo que piensan los seres humanos, en las palabras de Konder (2003: 7, 8), «de lo que ellos hacen» y del modo «como ellos viven», evitando que las mismas, de ahí partiendo, acaben por reducir las ideas, sin embargo, al mero «acompañamiento mecánico de las actividades prácticas».

Para ello, se parte en esta tradición de un firme rechazo, sintetiza Barison (2017: 12), de la «existencia de un canal de comunicación empírico que conecte el pensamiento humano directamente a la realidad concreta, sea de la naturaleza, sea de las relaciones sociales». De hecho, como resaltará Althusser (2017: 55-64), en la medida que comprende el ámbito de lo ideológico como uno de los niveles esenciales de constitución de la «totalidad orgánica» que se hace toda y cualquier «formación social», Marx le concede, al lado del económico y del jurídico-político, el estatuto de una «realidad objetiva, es decir,

independiente de la subjetividad de los individuos que están a ella sometidos», significación resaltada en el permanente empleo de la expresión «formas de conciencia *social*».

En su proceso de socialización, los hombres participan, fundamentalmente, de actividades vinculadas a la «producción económica, cuyos mecanismos y efectos se determinan por la estructura de las relaciones de producción», y a la «actividad política, cuyos mecanismos y efectos son regulados por la estructura de las relaciones de clase (la lucha de clases, el derecho y el Estado)».

Su participación en una y otra está guiada «por una cierta representación de su mundo y de sus relaciones con ese mundo», una vez que, «todo pasa como si los hombres, para existir como seres conscientes y activos en la sociedad que condiciona toda su existencia, tuvieran la necesidad de disponer de una cierta representación de su mundo», responsable de ligar cada hombre» a sus condiciones de existencia y los hombres entre sí en la división de sus tareas y en la igualdad o desigualdad de su suerte».

La ideología está constituida por los diversos agrupamientos posibles de esas diferentes representaciones del mundo (religiones, partidos, estilos, identidades, estéticas, moralidades, etc.). Al nacer, los hombres encuentran existentes en la sociedad la mayor parte de esas representaciones, tanto como las propias «relaciones de producción y las relaciones políticas» que acaban ellas por naturalizar.

De modo que, si es plenamente aceptable nombrar a los humanos como «animales económicos» y «animales políticos», también se debe nombrarlos como «animales ideológicos», cumpliendo la ideología un papel «muy particular» en el edificio social, en el cual «una superestructura jurídico-política reposa sobre la infraestructura de los cimientos económicos», introduciéndose lo ideológico en todas sus partes como un «cemento de naturaleza particular, que garantiza el ajuste y la cohesión de los hombres en sus papeles, sus funciones y sus relaciones sociales», su «juicio sobre el sentido de la vida en general, sus diferentes cultos (Dios, el príncipe, el Estado, etc.)».

Esta es una procesalidad ampliamente verificable «desde las sociedades primitivas», en las que la «ideología es socialmente necesaria en función incluso de la naturaleza del todo social»,

ISSN 0042-1547 (papel) ISSN: 1997-6720 (digital)

que depende necesariamente de una representación «mítica» del mundo, «indispensable para la cohesión social» y sostenida por la «opacidad de la estructura social» para los «individuos que allí ocupan un lugar determinado».

En las sociedades de clases, sin embargo, la ideología no cumple solo la función de «asegurar la conexión de los hombres entre sí en el conjunto de las formas de su existencia y la relación de los individuos con las tareas fijadas para ellos por la estructura social», sino también «para que puedan 'soportar' su estado, sea la miseria de la explotación de que son víctimas, sea el prestigio exorbitante del poder y de la riqueza de que son los beneficiarios». Su inteligibilidad depende en esas sociedades, por lo tanto, de la «forma que asume la división del trabajo en el reparto de los hombres en clases antagónicas», destinada que está a «garantizar la explotación económica y la dominación de una clase sobre las otras», llevando «explotados» y «exploradores» a aceptar sus condiciones como, cada una, «basada en la voluntad de Dios, en la 'naturaleza'o en el 'deber moral', etc.».

Las complejas condiciones políticas y editoriales bajo las cuales el concepto de ideología fue popularizado entre adeptos y críticos del pensamiento marx-engelsiano al final del siglo XIX y principios del siglo XX, hacen necesarias, en este punto, algunas ponderaciones y aclaraciones. En particular, ante los nefastos efectos del éxito obtenido por los revisionismos simplificadores promovidos por la *II Internacional Socialista.* Fue en su lastre que, por ejemplo, el mismo acabó por asumir la tonalidad maniqueísta, economicista, evolucionista y mecanicista que mueve usos, desgraciadamente todavía contemporáneamente, hechos al estilo «ideología burguesa *versus* ideología proletaria», en los que acaba por valorarse de modo necesariamente positivo esta última.

En el contexto de la propia obra marx-engelsiana el concepto en ningún momento ha encontrado contenidos y usos rígidos y no coyunturales en ese estilo. A este respecto, se examinen dos diferentes momentos del concepto en la obra.

En un texto crítico a la instrucción burguesa de la clase trabajadora en el Reino Unido, es a lo que se podría llamar una faceta positiva de la ideología que Marx y Engels (1978: 69) se refieren, atribuyendo a las «condiciones» en que vivía aquella «clase» la «formación práctica que no solo sustituye a toda la

incoherencia escolar» sino que también neutralizaría «el efecto pernicioso de las ideas religiosas confusas» que revestían «la enseñanza» en aquel territorio y tiempo. Esto explicaría el porqué de que se hayan puesto «obreros al frente del movimiento de toda Inglaterra», un efecto práctico-coyuntural del hecho de que la «miseria no enseña solo al hombre a orar, pero aun mucho más: a pensar y actuar», capacitando al «trabajador inglés, que solo sabe leer y escribir mal», a discernir, en aquellas específicas circunstancias conyunturales, «de manera muy clara, cuál es su propio interés y aquello de todo el país», distinguiendo aún «cuál es el interés específico de la burguesía, y lo que se puede esperar de ella».

Otros textos de esta tradición, sin embargo, se concentran en función de las características propias a las circunstancias de que tratan, en la faceta negativa de esa procesualidad social y sus superestructurales efectos ideológicos. Se da así, por ejemplo, en una de las exposiciones hechas por Marx (1982 [1857]: 36) del concepto de mercancía, en la que afirma el autor no ser «otra cosa que la rutina de la vida cotidiana lo que hace parecer trivial y obvio el hecho de que una relación social de producción» tome «la forma de un objeto», naturalizando lo que no pasaría de una «mistificación», fundada en «ilusiones», sobre lo que realmente se da y a cuyo acceso están impidiendo varias de las formas de conciencia social en función de su (irreflexiva) adhesión ideológica al sistema social capitalista, prácticamente legitimado de esta forma.

Lo cierto es que, en las primeras elaboraciones marx-engelsianas del concepto de ideología, realizadas en los trabajos inaugurales de esa tradición producidos a mediados de la década de 1840, el mismo se encontraba al servicio del análisis crítico de la cultura política y filosófica de Alemania, significando fundamentalmente, según Paulo Netto (*op. cit.*), «falsa conciencia», es decir, «toda construcción cultural, toda construcción intelectual cuyos autores no son capaces de reconocer los condicionamientos socio-históricos que parametran y enmarcan su elaboración» y que, en función de ello, acaban por ser equivocadamente tomadas como productos de «una razón enteramente libre», aparentando modelar la vida social cuando, de hecho, de ella resultan (y para su reproducción

ISSN 0042-1547 (papel) ISSN: 1997-6720 (digital)

contribuyen, como posteriormente enfatizó el trabajo de Bourdieu).

En 1859, alrededor de una década después, en el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, el término se habría desarrollado, continúa Netto, hacia una segunda y más compleja y definitiva elaboración conceptual, en la que pasa a componer la amplia teoría de la realidad social anteriormente presentada. Es a partir de entonces que ideología gana la significación de efecto de la dialéctica entre «cierta estructura o infraestructura material, que son las relaciones materiales» de producción, y las «concepciones ideales», es decir, un «conjunto de representaciones, de imágenes, de conceptos».

De modo que, según resalta Toledo (1998: 148-152), sin desconsiderar la perspectiva «epistemológica» en el uso del concepto ideología, que privilegió su sentido de «ilusión, distorsión y mistificación», se hace siempre necesario considerar, sistemáticamente, su perspectiva «sociológica», en la que gana foco la «función de las ideas en la vida social». En una fórmula, ideología es una noción que, como sugiere Alves Filho (*op. cit.*: 90), «indica un problema y organiza la reflexión sobre él: el problema de cómo los hombres (y las clases sociales) formulan ideas y cuál es su papel en la vida social».

Considerando la obra marx-engelsiana en su totalidad publicada, Eagleton (*op. cit.*: 193-195) afirma haber recibido en ella las anteriores elaboraciones conceptuales de ideología, usos recurrentes, asumiendo así, «un amplio espectro de significados históricos, del sentido intratablemente amplio de determinación social del pensamiento hasta la idea sospechosamente limitada de disposición de falsas ideas en el interés directo de una clase dominante».

Tal hecho sugeriría que es hoy correcto utilizar el término en referencia sea «a los modos como los signos, significados y valores ayudan a reproducir un poder social dominante», sea en relación con «cualquier coyuntura significante entre discurso e intereses políticos», pues ambos usos revelan «algo de la relación entre una enunciación y sus condiciones materiales de posibilidad», en particular «cuando esas condiciones de posibilidad se ven a la luz de ciertas luchas de poder centrales para la reproducción (o, para algunas teorías, la contestación) de toda forma de la vida social».

Consideraciones finales

Reconocida la doble dimensión, epistemológica y sociológica, de la universalidad social de la ideología, que hace todo lo posible en lo referido a la coyuntura establecida en el momento presente de su expresión discursiva, individual o colectiva, es preciso preguntarse, en los límites de interés de este texto, sobre cómo ganaría cuerpo procedimental la posibilidad de que la investigación social, superando dogmatismos subjetivistas/relativistas, estudie el sentido de acontecimientos y procesos sociales en un abordaje capaz de buscar acceso a la realidad social más allá de los «hábitos viciados de pensamento» (Prado, 2006: 21), en los que se sostiene la «cáscara de prejuicios» (Oliveira, 2009) a base del verdadero «circuito de hechizo» (Gorender, 1982 : XII) de la «evidencia ideológica» (Althusser, 2017a: 61).

Sobre ello, Balibar (2017: 117, 118) se hace esclarecedor cuando, en su explotación de los efectos conceptuales y metodológicos de la trayectoria del término ideología en el seno de la tradición de pensamiento marx-engelsiana, enfatiza que se manifiesta el fenómeno ideológico, siempre, «como discurso y como práctica». Como discurso, poseería la «coherencia, implícita o explícita, de una 'problemática'», presentando la estructura simbólica típica de la «mistificación», que recorre ilusoriamente el conocimiento no solamente «en las respuestas, sino aún en la pregunta», en un movimiento circular inmediatamente infranqueable, que puede alcanzar, indistintamente, ideas y conjuntos de ideas sistemáticas (escuelas científico-filosóficas, movimientos y corrientes políticas organizadas etc.) y asistemáticas (supersticiones, creencias tradicionales, etc.). Como práctica, la ideología poseería, sin embargo, «todas las propiedades de un objeto real», lo que hace posible el reconocimiento objetivo de sus «determinaciones reales».

Por ese motivo afirma Althusser (ibídem: 56-59) ser en la medida misma que trasciende «todas las formas en las que es vivida subjetivamente por tal o cual individuo» que puede venir a hacerse el ideológico «objeto de un estudio objetivo». Así como se da con el conocimiento de los mecanismos de las estructuras económicas y políticas, es en sus dimensiones prácticas que, por lo tanto, se hace accesible una estructura ideológica; dimensiones

ISSN 0042-1547 (papel) ISSN: 1997-6720 (digital)

esas que, es importante tenerlo con precisión, no encuentran su núcleo de expresión en el acto humano en sí mismo, ya sea motor, oral o actitudinal, sino solamente, según ayuda a entender Boito Jr. (ibídem: 291 y 292), en su necesaria «*conexión objetiva* con el interés político» de clases y fracciones de clases que inmediatamente realiza en cada específica coyuntura.

En consecuencia, no interesa a la investigación científica de lo social, explica Althusser (ídem), la consideración aislada de cada una de las «representaciones, imágenes, signos, etc.» constitutivas de formaciones ideológicas, pero antes «su sistema, su modo de disposición y combinación», lo que, al final, les determina «su sentido y su función» coyuntural en la «sociedad de clases». Por eso no tendría sentido, como afirman Marx y Engels (2007: 93-95), partir inmediatamente «de lo que los hombres dicen, imaginan o representan, tampoco de los hombres pensados, imaginados y representados para, a partir de ahí, llegar a los hombres de carne y hueso». El punto de partida investigativo son los «hombres realmente activos», es decir, inmersos en «su proceso de vida real», donde «se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de ese proceso de vida».

REFERENCIAS

Althusser, L. (2017a). «Teoría, prática teórica e formação teórica. Ideología e luta ideológica». En Barison, T. (Cord.). *Teoria Marxista e Análise Concreta. Textos escolhidos de Louis Althusser e Éttiene Balibar*. São Paulo: Expressão Popular, 27-82.

_____ (2017b). «Sobre o trabalho teórico: dificuldades e recursos». En Barison, T. (Cord.). *Teoria Marxista e Análise Concreta. Textos escolhidos de Louis Althusser e Éttiene Balibar*. São Paulo: Expressão Popular, 83-114.

Balibar, É. (2017). «As ideologias pseudomarxistas da alienação». En Barison, T. (Org.). *Teoria Marxista e Análise Concreta. Textos escolhidos de Louis Althusser e Éttiene Balibar*. São Paulo: Expressão Popular, 115-132.

Barison, T. (2017). «Introdução». En Barison, T.(Cord.) *Teoria Marxista e Análise Concreta. Textos escolhidos de Louis Althusser e Éttiene Balibar*. São Paulo: Expressão Popular, 07-25.

Boito, A. (1991). *O sindicalismo de Estado no Brasil: uma análise crítica da estrutura sindical*. Campinas, SP: UNICAMP/Hucitec.
Borón, A. (2001). «El Marxismo y Filosofía política». En *Crítica Marxista*, São Paulo, Boitempo, vol. 1, *13*, 69-94.
Bosi, A. (2010). *Ideologia e contraideologia: temas e variações*. São Paulo: Companhia das Letras.
Bourdieu, P. (2013). *O senso prático*. Petrópolis, RJ: Vozes.
Chézaud, P. (1995). «Langage naturel et art du roman chez Laurence Sterne». In: *XVII-XVIII. Bulletin de la société d'études angloaméricaines des XVIIe et XVIIIe siècles*. *41*: 113-122.
Eagleton, T. (1997). *Ideologia. Uma introdução*. São Paulo: EDUNESP/Editora Boitempo.
Enderle, R. (2007). «Introdução». En Marx, Karl; Engels, Friedrich. *A ideologia alemã (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo, 17-19.
Gadamer, H. G. (1997). *Verdade e método I*. Petrópolis, RJ: Vozes.
_____ (2002). *Verdade e método II*. Petrópolis, RJ: Vozes.
Gorender, J. (1982). «Introdução». En Marx, K. *Para crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, p. VII-XXIII.
Konder, L. (2003). *História das ideias socialistas no Brasil*. São Paulo: Expressão Popular.
Löwy, M. (2014). *A sociologia marxista da religião* [Filme-video]. São Paulo, SP: TV Boitempo, 24 ago., *1h16min.Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=oFY_poT0X6U*.
Marx, K. & Engels, F. (1978). *Crítica da educação e do ensino. Introdução e notas de Roger Dangeville*. Lisboa, Portugal: Moraes Editores.
_____ (2007). *A ideologia alemã (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo.
_____ (2015). *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo.
Netto, P. J. (2016). *Ideologia e política no último Lukács* [Filme-video]. São Paulo: TV Boitempo, 26fev.,2h52min. Disponible en :https://www.youtube.com/watch?v=jWCjQVptv7w.
Oliveira, H. (2009). «Considerações sobre a Dialética do Abstrato e do Concreto na Circulação Simples de O Capital». En *Cadernos Cemarx*, (6).
Prado, C. (2006). *Formação do Brasil Contemporâneo: Colônia*. São Paulo: Brasiliense.

ISSN 0042-1547 (papel) ISSN: 1997-6720 (digital)

SADER, E.(2007). «Apresentação». En Marx, K. & Engels, F. *A ideologia alemã (1845-1846)*, 09-15.

Saes, D. (1984). *Classe média e sistema político no Brasil*. São Paulo: T. A. Queiroz.

TOLEDO, C. (1998). «Reseña de EAGLETON, Terry. Ideologia: uma introdução». São Paulo: Editora da Unesp/Editora Boitempo, 1997. En *Crítica Marxista*, São Paulo, Xamã, v.1, n.6,p.148-152.

Recepción: 29 de enero de 2018
Aprobación: 11 de febrero de 2018