

Ideología: un recorrido disperso entre Althusser y Gramsci

Ezequiel Iván Duarte

Instituto de Investigaciones en Comunicación;
Facultad de Periodismo y Comunicación Social;
Universidad Nacional de La Plata (Argentina)

Resumen

El siguiente artículo propone un recorrido por la noción de ideología en cuanto texto atravesado por diferentes significaciones. De este modo, y en orden acronológico, se refiere a la teoría althusseriana como opuesta a las concepciones tradicionales de ideología para luego ponerla en tensión con visiones más cercanas al marxismo y los estudios culturales. Asimismo, se roza la cuestión de la falsa conciencia al igual que los conceptos de hegemonía y cultura.

Palabras clave: ideología; estructuralismo; marxismo; estudios culturales.

Artículo recibido: 24/06/16; **evaluado:** entre 20/07/16 y 25/08/16; **aceptado:** 12/09/16.

Ideología ha sido constituido como un concepto central en las humanidades que, como afirma Terry Eagleton (discípulo de Raymond Williams), dado el carácter muchas veces contradictorio de sus distintas definiciones y del solapamiento con las de otros conceptos importantes en el estudio social, notablemente los de cultura y hegemonía, merece considerarse como un texto (1997: 19).

El sentido quizá más tradicional de ideología proviene del marxismo, según el cual se trataría de “un sistema de significados y valores [que] constituye la expresión o proyección de un particular interés de clase” (Williams, 2000: 129). Quien realiza una de las elaboraciones más influyentes de este texto en oposición a sus concepciones tradicionales es Louis Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Allí se propuso realizar una teoría de la ideología en general en cuanto “representación’ de la relación imaginaria de los individuos con sus

condiciones reales de existencia” (1988: 43). Se trata de una primera tesis “negativa”, ya que dicha representación es concebida como “deformación”: en la ideología está representada “la relación imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en que viven” (1988: 46).

Es entonces que Althusser propone una segunda tesis, aunque aclara su falta de demostración: las representaciones que componen la ideología tienen existencia material y no ideal (1988: 47). Esto se debe a que las creencias, ideas del individuo, se manifiestan en su comportamiento individual, en sus prácticas, reguladas, de este modo, por lo que el autor denomina “aparatos ideológicos”. De estos aparatos dependen las ideas que constituyen al sujeto (1988: 48).

Así, los actos de los individuos están “insertos en prácticas”. Las prácticas están “reguladas por rituales en los cuales se inscriben, en el seno de la existencia material de un aparato ideológico” o de una pequeña parte de él (1988: 49-50). Por ejemplo, una misa en una iglesia de pueblo, o una clase de Aproximaciones al Campo Comunicacional en una universidad.

Queda claro, de esta forma, que “no hay práctica, sino por y bajo una ideología” y que “no hay ideología, sino por el sujeto y para los sujetos” (1988: 51), lo que conduce al autor a su tesis central: “La ideología interpela a los individuos como sujetos” (1988: 52). Entonces, toda ideología está constituida por la categoría de sujeto “solo en tanto toda ideología tiene por función (función que la define) la ‘constitución’ de los individuos concretos en sujetos”, sin importar fecha histórica alguna, porque, para Althusser, “la ideología no tiene historia” (1988: 52).

Que somos sujetos será evidente y tanto esto como el hecho de que dicha evidencia no constituya un problema es “el efecto ideológico fundamental” (1988: 53): somos estructurados por aparatos ideológicos que nos imponen lo supuestamente evidente en su carácter de tal, transformándonos así en sujetos.

Entonces ¿es posible “escapar” de la ideología? Althusser dirá que para llegar a un discurso que pueda romper con ella hay que llegar al conocimiento científico del mecanismo de funcionamiento que nos hace reconocer lo evidente como tal. Es necesario así, un discurso científico (sin sujeto) sobre la ideología (1988: 54): “(...) la ideología *no tiene afuera* (para ella), pero al mismo tiempo *que no es más que afuera* (para la ciencia y la realidad)” (1988: 56)

Así, para Louis Althusser, la ideología es eterna, omnipresente bajo forma inmutable en toda la historia. Se da la paradoja de que se encuentre en la historia pero que ella misma no tenga historia. Su función, según la glosa de Stuart Hall, sería “reproducir las relaciones sociales de producción. Las relaciones sociales de producción son necesarias para la existencia material de cualquier formación social o cualquier modo de producción” (2010b: 201).

Sin embargo, y pese a haber caracterizado como las dos primeras críticas de la ideología de Althusser, la oposición al reduccionismo de clase (las ideas dominantes como expresión exclusiva de la clase dominante) y la crítica al concepto de falsa conciencia (las clases subordinadas “engañadas” por las ideas/clases dominantes para aceptar e internalizar una posición social desfavorable) (1998: 200), Hall nota que en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, la ideología “parecería ser, sustancialmente, la de la clase dominante. Si hay una ideología de las clases dominadas, parece ser una que se adapta perfectamente a las funciones y los intereses de la clase dominante dentro del modo capitalista de producción” (2010b: 202).

Aquí, la visión “eternizada” (deshistorizada) de la ideología encuentra, para Raymond Williams, un límite. La popularidad del concepto en cuestión se debe, según el investigador galés, a que puede ser abstraído —ya sea “como una ‘concepción universal’ o una ‘perspectiva de clase’”— “del proceso social que alguna vez fuera viviente y representado (...) como la forma decisiva en que la conciencia era a la vez expresada y controlada (o, como ocurre en el caso de Althusser, era efectivamente inconsciente y operaba como una estructura impuesta)” (2000: 130).

De este modo, “(l)a conciencia relativamente heterogénea, confusa, incompleta o inarticulada de los hombres reales de ese período y de esa sociedad es, por lo tanto, atropellada en nombre de este sistema decisivo y generalizado (...)” (2000: 130).

Como alternativa, Williams propone el concepto de hegemonía, que incluiría e iría más allá de los conceptos de cultura y de ideología, al enfatizar no solo en el sistema de ideas y creencias, sino en todo el proceso social vivido (2000: 130). La noción de hegemonía no iguala conciencia con ideología ni reduce la conciencia a las formaciones de la clase dominante debido a que tiene en cuenta la complejidad de las relaciones sociales desiguales, la necesidad de negociación y consenso: “Como recuerda Jon Elster, las ideologías dominantes pueden conformar activamente las necesidades y deseos de las personas sometidas a ellas; pero, también, deben implicarse significativamente con las necesidades y deseos que la gente ya tiene (...)” (Eagleton, 1997: 35).

Finalmente, aclara que los conceptos marxistas son susceptibles de ser definidos de manera trascendental y no histórica como la que él propone, problema que podría achacársele a la definición de ideología de Althusser (Williams, 2000: 134).

Estas diferencias de posturas pueden relacionarse con los distintos paradigmas desde los que escriben tanto Althusser como Williams (e Eagleton). Según Stuart Hall, el autor galés se inscribe en el paradigma culturalista, que puede ser definido sin necesidad de recurrir a una referencia conceptual al término *ideología*; mientras que Althusser pertenece a un paradigma estructuralista (1) articulado alrededor de dicho concepto en una reconstrucción lingüística-

saussureana del marxismo. Así, caracteriza al estructuralismo por su énfasis ahistórico y sincrónico en contraposición a las lecturas históricas de los culturalistas (2010a: 38).

De todas maneras, Hall señala algunas similitudes entre ambos paradigmas: el corte radical con la metáfora base/superestructura (el carácter fundamental de los fenómenos caracterizados como superestructurales en las lecturas marxistas clásicas: lo ideológico, lo cultural); entonces, la adscripción al dominio de lo supuestamente superestructural de una especificidad y efectividad que produjo ese corte; y el hecho, en consecuencia, de ser antirreduccionistas y antieconomicistas (2010a: 38-39).

Sin embargo, el jamaiquino prosigue y señala algunas otras diferencias entre ambas posiciones. En Althusser y otros estructuralistas, por ejemplo, los hombres son hablados y ubicados por las estructuras de las que son portadores; mientras que, para Williams y los culturalistas, los hombres son agentes activos en la producción de su propia historia. A diferencia del estructuralismo, entonces, el paradigma culturalista "(h)a insistido correctamente en el momento afirmativo del desarrollo de la lucha y la organización conscientes como un elemento necesario en el análisis de la historia, la ideología y la conciencia (...)" (2010a: 44).

Asimismo, Terry Eagleton señala que, para Althusser, la ideología representa efectivamente "la manera en que yo 'vivo' mis relaciones con el conjunto de la sociedad, lo que no puede considerarse una cuestión de verdad o falsedad" (1997: 39). Sin embargo, sostiene la inexistencia de "relaciones tales que no supongan tácitamente un conjunto de creencias y suposiciones, y estas creencias y suposiciones pueden por sí mismas estar abiertas a juicios de verdad y falsedad" (1997: 43).

La existencia material de la ideología sostenida por el filósofo francés permite una postura doble respecto del problema de la falsa conciencia. Su materialidad lleva, en primer término, a oponerse a emparentar ideología y falsa conciencia en tanto "una fuerza material activa (...) debe tener al menos cierto contenido cognitivo para contribuir a organizar la vida práctica de los seres humanos" (Eagleton, 1997: 49). De todos modos, esto no implica que a menudo exista la posibilidad de que la ideología suponga falsedad: "Incluso si la ideología es esencialmente cuestión de 'relaciones vividas', esas relaciones, al menos en determinadas condiciones sociales, parecen suponer afirmaciones y creencias que no son verdaderas" (1997: 49).

Esto contribuye a comprender la tercera posición propuesta por Hall con relación a la ideología y la clase social. En "Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas" sostiene al mismo tiempo las no necesarias correspondencias y no correspondencias entre una y la otra, y en el acto rescata la doble articulación entre estructura

determinante no de forma absoluta de la práctica, y práctica desarrolladora de estructura en Althusser.

De este modo, no necesariamente hay correspondencia porque “no hay ninguna ley que garantice que la ideología de una clase sea dada inequívocamente dentro de la posición que la clase ocupa en las relaciones económicas de la producción capitalista o se corresponda con ella” (2010b: 197).

A su vez, no necesariamente no hay correspondencia, porque tampoco hay “garantía de que, bajo todas las circunstancias, ideología y clase nunca puedan articularse juntas de ninguna manera o producir una fuerza social capaz, por un tiempo, de una unidad en la acción autoconsciente en una lucha de clases” (2010b: 197).

Por otra parte, el carácter material de la ideología permite introducir un paralelismo respecto de la concepción del lenguaje como social, público, jamás privado, en Ludwig Wittgenstein. Del mismo modo en que para el filósofo alemán los criterios de uso del lenguaje vienen dados por nuestra propia forma de vida, es decir, que los significados son públicos, por lo que las investigaciones del lenguaje deben enfocarse en sus expresiones, en su publicidad, en su comunicación (en su materialidad) y no en los engaños de un lenguaje privado-mental (ideal, cartesiano), esto es, que la vida del signo está en su uso, y para “evitar la apariencia oculta de los procesos de pensamiento” conviene reemplazar parte de lo imaginado por la observación de objetos reales, por materializaciones (2014: 274 y ss.); Althusser pone el énfasis, según explica Stuart Hall,

[...] allí donde las ideas aparecen, donde los eventos mentales se registran, o se ven realizados, como fenómenos sociales. Esto es principalmente, por supuesto, el lenguaje (entendido en el sentido de significar prácticas que involucran el uso de signos, en el dominio semiótico, el dominio del significado y la representación). De modo igualmente importante, en los rituales y las prácticas del comportamiento y la acción social, en los que las ideologías se imprimen o se inscriben a sí mismas (2010b: 202).

Entre los problemas de *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* señalados por Hall, puede indicarse uno en el que el pensamiento de Antonio Gramsci surge en contraposición (parcial). Hall critica, de este modo, la nomenclatura propuesta por Althusser porque, a diferencia de lo hecho por Gramsci, no daría cuenta de las profundas sutilezas de las formaciones sociales. (2010b: 204) El principal problema de nomenclatura abordado es el de la inapropiada distinción entre sociedad civil y Estado. (2010b: 203) Familia, Iglesia, sistema educativo y otras superestructuras/aparatos ideológicos son considerados desde la visión eternizada de la ideología sin atender lo suficientemente a su historicidad y, por lo tanto, al límite —siempre

solapado, impreciso, complejo, según señala Gramsci— entre Estado y sociedad civil. ¿Cómo podría el capitalismo organizar una sociedad civil que no controla de forma inmediata? (2010b: 204).

La concepción gramsciana muestra similitudes y diferencias tanto con las de estructuralistas como Althusser como con las de culturalistas como Williams. El énfasis historicista, el desarrollo del concepto de hegemonía y la importancia dada al momento de la lucha y organización concientes lo acerca a este último; la centralidad de los términos ideología y estructura, a Althusser; la puesta en crisis de la determinación mecánica entre base y superestructura, a ambos.

Al igual que, años después, lo haría Eagleton —pero no de la misma forma—, el filósofo italiano ensaya una suerte de “historia conceptual de la noción de ideología” (1997: 15): desde su significado inicial —ciencia de las ideas o análisis del origen de las ideas— hasta el de un “determinado ‘sistema de ideas’” (Gramsci, 1970: 36).

Gramsci señala que la filosofía de la práctica constituye una contraposición histórica y una superación de la ideología y que, en ella, el concepto de ideología ha adquirido connotaciones negativas y merece leerse en tanto superestructura (1970: 37).

Pero esto no le quita importancia a la ideología: Gramsci distingue entre “ideologías arbitrarias, racionalistas, ‘queridas’” y aquellas que son “históricamente orgánicas” y, por lo tanto, “necesarias para una cierta estructura” en tanto “organizan las masas humanas, forman el terreno en el cual los hombres se mueven, adquieren conciencia de su posición, luchan, etc.” (1970: 37). Es así, entonces, como la ideología, siendo caracterizada como superestructural también posee un carácter estructurante —y aquí Althusser se aproxima a él—.

En consecuencia, la importancia de la ideología es resumida por Gramsci del siguiente modo:

El que una masa de hombres sea llevada a pensar coherentemente y de un modo unitario el presente real es un hecho “filosófico” mucho más importante y “original” que el redescubrimiento, por parte de algún “genio” filosófico, de una nueva verdad que se mantenga dentro del patrimonio de pequeños grupos intelectuales (1970: 6).

“Ideología” refiere así a ‘concepción de mundo’, lo que ubica al sentido común, a la religión — madre de la certeza que caracteriza a este—, a la ciencia/conocimiento objetivo (2) como ideologías y como categorías históricas; esto es, en desarrollo permanente (1970: 40-41). Así, señala la necesidad de criticar la concepción de mundo propia para no participar en ella como si se tratara de una imposición externa y mecánica —lo que equivaldría a ser presa de una falsa conciencia—, para lo cual se hace necesaria la participación activa “en la producción de la historia del mundo” (1970: 5). Hay que empezar el esfuerzo, entonces, por uno mismo,

reconocer, ser consciente del proceso histórico e inventariar las huellas que ha dejado en cada uno de nosotros (1970: 6). Hay que volverse filósofo en el sentido más inmediato y literal del término.

De este modo, la ideología para Gramsci no queda reducida a las formaciones de conciencia de la clase dominante, aunque siempre y cuando se triunfe en el “conócete a ti mismo” (1970: 6), el *gnóthi seautón* délfico. La conformación de las superestructuras —siempre y cuando se tenga una concepción de mundo críticamente coherente y se sea consciente de su historicidad y de la existencia de otras concepciones con similitudes y diferencias entre sí— está, si se quiere, paradójicamente, en la base de la puja constante por las formaciones sociales.

Esta visión de la ideología permite llegar al concepto de hegemonía, que la abarca y la excede tal cual señalaba Raymond Williams. Los solapamientos entre ambas nociones son claros en al menos dos de las seis maneras distintas (3) en que Terry Eagleton considera que se ha definido la ideología a lo largo del tiempo. La tercera forma concibe a la ideología como “un campo discursivo en el que poderes sociales que se promueven a sí mismos entran en conflicto o chocan por cuestiones centrales para la reproducción del conjunto del poder social” (1997: 53). Se atiende así a los intereses opuestos de diferentes grupos sociales en pugna por lograr consenso, legitimación, es decir, por construir hegemonía; y a la materialización de la ideología en el lenguaje.

La cuarta definición, por otra parte, mantiene el foco en las disputas de intereses entre grupos sociales distintos, pero restringe la idea de ideología al poder social dominante que busca “asegurar la complicidad de clases y grupos subordinados (...)” (1997: 53), por lo que el concepto adquiere un tono más peyorativo, más cercano a como lo formulaba Williams más arriba o a la visión que, según Hall, muestra Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (4), aunque en otros textos —Hall menciona centralmente a *La revolución teórica de Marx*, anterior al ensayo antes referido— sí se oponga al reduccionismo de clase (2010b: 196).

Notas

(1) De base, en tanto sus desarrollos teóricos también se deslizan hacia el postestructuralismo y el psicoanálisis.

(2) Nótese la diferencia con Althusser, quien consideraba que estar en el conocimiento científico (y en “la realidad” en contraposición a las relaciones imaginarias) equivalía a estar fuera de la eterna ideología (56).

(3) Estas seis formas son: ideología como “proceso material general de producción de ideas, creencias y valores en la vida social” (Eagleton, 1997: 52); como conjunto de “ideas y creencias (tanto verdaderas como falsas) que simbolizan las condiciones y experiencias de vida de un grupo o clase concreto, socialmente significativo” (52); como “la promoción y legitimación de los intereses de grupos sociales con intereses opuestos” (53); como actividad de un poder social dominante; como “ideas y creencias que contribuyen a legitimar los intereses de un grupo o clase dominante,

específicamente mediante distorsión y disimulo” (54); y un sexto sentido en el que las creencias falsas o engañosas “derivan no de los intereses de una clase dominante, sino de la estructura material del conjunto de la sociedad” (54).

(4) “Cuando se pregunta por el campo contradictorio de la ideología, sobre cómo la ideología de las clases dominadas es producida y reproducida, sobre ideología de resistencia, exclusión, desviación, etc., no encuentra respuestas en este ensayo” (Hall, 2010b: 202).

Bibliografía

- Althusser, L. (1988), *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Eagleton, T. (1997), “Capítulo 1. ¿Qué es la ideología?”, *Ideología. Una introducción*, Barcelona: Paidós.
- Gramsci, A. (1970), “Capítulo 1. Algunos puntos preliminares de referencia”, “Concepto de ideología”, “La ciencia y las ideologías ‘científicas’”, *Introducción a la filosofía de la praxis*, Barcelona: Península.
- Hall, S. (2010a), “Estudios culturales: dos paradigmas”, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán-Lima-Bogotá-Quito: Envión; Instituto de Estudios Peruanos; Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Javeriana; Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.
- Hall, S. (2010b), “Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas”, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán-Lima-Bogotá-Quito: Envión; Instituto de Estudios Peruanos; Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Javeriana; Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.
- Williams, R. (2000), “6. La hegemonía”; “8. Dominante, residual y emergente”, *Marxismo y literatura*, Barcelona: Península.
- Wittgenstein, L. (2014), *Los cuadernos azul y marrón*. ePublibre. Archivo .MOBI (Kindle) convertido de archivo .ePub r1.0.