

## EMILIO DE IPOLA Y LA TEORIA DE LA IDEOLOGIA O MARX CONTRA MARX

"La exposición, quiero decir la manera, es totalmente científica, es decir, no contraría los reglamentos de policía en el sentido habitual".

Marx a Lasalle, 1858.

"Usted expresa por primera vez de forma clara, irrefutable, científica, lo que en adelante será la tendencia *consciente* del desarrollo histórico: subordinar a la conciencia humana, el ciego poderío natural del proceso social de la producción".

Dietzgen a Marx, 1867.

Emilio de Ipola parece ser dentro de los discípulos althusserianos en América Latina, el que desde sus más tempranas publicaciones trató de situarse siempre en el margen crítico que la misma problemática althusseriana daba a luz, a partir de sus propias autocríticas.

Si en *Lectura y política (a propósito de Althusser)*, de 1970<sup>1</sup>, trataba de fundamentar, contra toda una avalancha de críticas, la posibilidad de hallar en Althusser una teoría rigurosa, "científica", de la práctica política, en *Crítica a la teoría de Althusser sobre la ideología*<sup>2</sup> del 75, ese margen crítico de distancia por relación al "maestro", parece haberse agrandado, en la medida en que la consecuencia inmediata, aunque no explícita en el texto de Ipola, de una crítica a la teoría de la ideología, es precisamente la invalidación de toda posibilidad de encontrar una teoría *científica* de la práctica política en el mismo Althusser.

A primera vista entonces, la distancia de Ipola frente a Althusser, es al mismo tiempo, una distancia frente a sí mismo. De lo que se trata

1. Cf. *Lectura de Althusser*, Galerna. Buenos Aires, 1970, pp. 291-317.

2. Cf. *Revista Uno en dos*, 5, Bogotá, 1975, pp. 7-39.

aquí, entre otras cosas, es de medir entonces las consecuencias y profundidades de esa doble distancia y de esta última por relación al marxismo, pues es de él que se trata y no de otra cosa.

#### DE IPOLA A IPOLA: UNA MEDIACION

La crítica de Ipola a la llamada "teoría de la(s) ideología(s)" althusseriana se deja resumir en los siguientes puntos centrales:

1. Crítica a la tesis de que la ideología expresa una relación "imaginaria" de la vivencia de los hombres frente a sus condiciones de existencia.
2. Crítica a la tesis que plantea una cierta "opacidad" de la estructura social, así como una posible "transparencia" de la misma, por relación a la percepción de los hombres.
3. Crítica a la teoría que plantea el conocimiento como una "visión".
4. Puesta en cuestión (y no crítica total), de la posibilidad de elaborar una teoría "general" de las ideologías.

Así las cosas, es evidente que esa primera distancia autocrítica del mismo autor, pasa por la mediación, semi-explicita en el texto, de Jacques Rancière en su trabajo *Sobre la teoría de la ideología (la política de Althusser)* de 1969<sup>3</sup>.

Los puntos centrales de esa crítica de Ipola a Althusser (y en cierta medida a sí mismo), se encuentran, bajo otras formas y sobre todo dentro de una perspectiva más crítica por relación al althusserianismo, en ese trabajo mencionado de Rancière. Así, la crítica a la tesis de la "cohesión", la crítica a la tesis de la "opacidad", la crítica a la pretensión "generalista" de la teoría mencionada, así como la tesis central de Ipola, a saber, que la ideología debe ser explicada por relación a la lucha de clases (y no por relación a su postulada función "cohesionadora" —en Rancière— o "imaginaria" —en De Ipola).

Ese tipo de mediación semi-recóndita de la crítica de Ipola, a través de un tercero, es algo ya característico a sus otros trabajos<sup>4</sup>, y que si merece ser anotada aquí, lo es no por un afán libresco o de erudición, sino porque ella indica el terreno teórico propio al autor que criticamos. Definitivamente situado en una época "convulsionada" (de retroceso

3. Cf. *Lectura de Althusser*, op. cit., pp. 321-357.

4. Respecto de este punto remitimos a Freddy Téllez, *La epistemología althusseriana o el positivismo delirante*, a aparecer en Ponencias al Primer Foro Nacional de Filosofía, Pasto, 1975.

autocrítico de la problemática sobre la cual reflexiona y de crisis generalizada de la situación en que ella se produce y se inscribe), De Ipola está necesariamente obligado a ser el eco más o menos autónomo, la prolongación de una u otra forma repetitiva, de una escuela y una problemática en proceso de crisis. Su localización insular, por otro lado, en cierta forma aislado del centro mismo donde se realizan los trabajos de la escuela althusseriana, es, quiérase o no, otro de los factores que coadyuvan a ese problema mencionado.

No sería del todo inútil anotar que el tipo mismo de "mediación" (ayer Badiou, hoy Rancière), más que marcar los límites propios de la distancia por relación a Althusser (Rancière ha sido el único en *tratar* de romper de modo consciente con el althusserianismo mientras que De Ipola se mantiene tercamente dentro de él a pesar de sus críticas), lo que indica evidentemente es una tendencia cada vez más pronunciada a la distanciaci3n. Pero si la relaci3n Rancière/De Ipola no indica el mismo límite de distancia en ambos autores, por relaci3n a Althusser, se debe predominantemente a la diferencia de desarrollo en la implantaci3n y auge del althusserianismo. Expliquémonos.

En Francia (y Europa en general), los trabajos de Althusser no pudieron pasar más allá del "obstáculo" del mayo del 68. Pues si existe necesariamente una relaci3n entre el modo individual de apropiaci3n de la teorí3 marxista, por los hombres tomados aisladamente, y el modo colectivo, masivo, por la propia experiencia social y la intervenci3n de una vanguardia política, en la apropiaci3n de la teorí3 proletaria por amplios sectores de la clase, en Francia, esa relaci3n se dio abruptamente sobre la base de una revoluci3n abortada por condiciones concretas. J. Rancière es un testigo fiel de esa situaci3n compleja:

En Francia, en mayo de 1968, las cosas se aclararon brutalmente (...) En esa coyuntura, la significaci3n política del althusserianismo se mostró muy distinta (sic) de la que supusimos. Por un lado, porque sus presupuestos te3ricos nos impidieron comprender la significaci3n política de la revuelta estudiantil. Por el otro, porque desde entonces el althusserianismo sirve a los minipensadores del revisionismo, como justificaci3n te3rica de la ofensiva "anti-izquierdista" y de la defensa del saber acad3mico. (J. Rancière, op. cit., p. 321).

En América Latina las cosas parecen haberse planteado de modo diferente. Cuando en Francia el althusserianismo surgía, aquí era visto con los ojos de la desconfianza y de la ignorancia despreciativa, por los mismos miembros del partido al que sin embargo pertenecía Althusser, y cuando allá iniciaba, después de un corto auge, la larga etapa del decline, aquí comenzaba a ser aceptado sin condici3n (y formaci3n) alguna. Actualmente se da la aparente paradoja que intelectuales situados inclusive a la izquierda de los partidos comunistas, se reivindicaban ciegamente de su problemática, o lo que es aún más sintomático, la

las críticas de Ipola a esa mencionada generalidad de la teoría, a saber que no *toda* ideología asegura necesariamente “la reproducción de las relaciones de producción” (art. cit., p. 32), no anulan decisivamente esa posibilidad, ya que dicha teoría podría incluir dentro de su dominio las variaciones y diferencias de los diversos modos de manifestación de la(s) ideología(s). De esto, el mismo De Ipola parece ser consciente, en la medida en que su artículo pretende “contribuir a sentar las bases, todavía necesariamente precarias, de una teoría de las ideologías inscrita en los marcos del materialismo histórico” (art. cit., p. 8).

Ahora bien, si De Ipola no pone en duda la posibilidad (y su necesidad) de la existencia de una teoría regional de la ideología, como parte constitutiva del marxismo (¿pero Marx por qué no pensó en ella?), se debe precisamente a que las críticas que él establece contra Althusser y su teoría, son el *obstáculo mismo al planteo de esa imposibilidad*. Es decir, que situándose al interior de la problemática althusseriana, en la articulación misma de sus críticas, se niega la posibilidad de una crítica radical de esa teoría. Para entender esto nos referiremos a dos de sus críticas teóricas principales hechas a Althusser: la crítica a la opacidad/transparencia de la estructura social y la crítica al conocimiento como visión, así como a su tesis central respecto de la ideología, a saber que la base material de ésta es la lucha de clases. Esos tres puntos tipifican a nuestros ojos la desvirtuación radical de la teoría marxista que está a la base de las posiciones de Ipola y de la escuela a la que pertenece. Es sobre esa base que las otras críticas no constituyen piso suficiente para una crítica real a la teoría althusseriana en cuestión. Así podremos, además, entender más claramente los 4 puntos arriba esbozados de modo esquemático.

#### A) *El problema de la opacidad/transparencia: el trasfondo de la ciencia.*

La teoría de la opacidad propia a la estructura económica capitalista proviene explícitamente de Marx. La proveniencia de esa teoría, De Ipola la conoce y la afirma explícitamente, aunque sin plantearla en toda su extensión. Esto es, que lo que para Marx es no sólo el “secreto” mismo de la totalidad social burguesa (el fetichismo de la mercancía sobre el cual descansa la manifestación de las prácticas, en ese modo de producción, sino también, la clave para la comprensión de las formaciones pre-capitalistas y más aún, de la misma etapa de transición del capitalismo al socialismo, así como del comunismo (desaparición de la forma valor y pues de la “opacidad”); para De Ipola, no es otra cosa que algo sin importancia (eludido en su función) y pues rechazable, pero no porque sea falso en sí (el autor ni siquiera se toma el cuidado de analizarla), sino porque, vaya paradoja, no concuerda con la teoría marxista, científica, del conocimiento (!).



Constatemos primero que todo, esa extraña argumentación que consiste en negar y rechazar, sin el más mínimo análisis directo o interno, toda una problemática plena de consecuencias sociales, políticas y económicas, bajo un rasero puramente epistemológico. Característica suma del althusserianismo, para el cual, el marxismo como teoría de la revolución proletaria, se reduce principalmente a una teoría epistemológica. En esto De Ipola sigue siendo fiel al "primer" Althusser, para el cual la tarea fundamental de todo marxista consiste en desarrollar el materialismo dialéctico (cf. *Pour Marx*). En segundo lugar, constatemos igualmente el alto grado de simplicidad del análisis mismo. De Ipola escribe:

En un sentido banal, es cierto que las relaciones sociales no son vistas a "simple vista"; en el mismo sentido tampoco lo son un afecto, una ley científica o un "deber moral". Pero esto no se debe al hecho de que esas realidades se "oculten" o sean "opacas"; se debe simplemente al hecho de que, aplicadas a ellas, la categoría de "visión" es totalmente inadecuada: la expresión "ver una relación social" es tan irracional como hablar (y esta fórmula es de Marx), de un "logaritmo amarillo" (art. cit., p. 19).

Ese párrafo es de una banalidad tautológica increíble, pues lo que se afirma en él es: que las relaciones sociales no son *visibles* a primera vista, no porque no se *vean*, sino porque la (teoría de la) *visión* es inadecuada (¿no ve lo suficiente?). Lo que ese análisis confunde, son dos tipos de problemas: la opacidad o no de las relaciones sociales (Problema 1) y la teoría epistemológica de la visión (Problema 2), atribuyéndole la pretendida falsedad del primero (problema socio-económico), al segundo (problema epistemológico), sin tener en cuenta que la pretendida falsedad del primero no podría ser deducida en rigor, del segundo, precisamente porque éste debería ser la consecuencia de aquél, no su causa. A no ser que en típica lógica teoricista, se pretendan *derivar* los problemas socio-económicos (y sus análisis), de la epistemología (y su dominio). Pero así y todo, habría que demostrar que es *precisamente porque* Marx se sitúa en una pretendida concepción empirista del conocimiento, *que entonces* (y sólo entonces) llega a formular a lo largo de *El Capital* y otras obras, la teoría de la opacidad (fetichismo)/transparencia de las relaciones sociales de producción.

Como esa explicación el autor no la da, se dedica a proponer una concepción "imaginaria", un "sueño" que Marx habría trasladado de la conciencia espontánea de los trabajadores a *El Capital*, consistente en (nada menos) que creer "en la supresión del dinero", o en "la libre asociación de los trabajadores", cuando éstos "organizan, según sus propios principios, la producción social" (art. cit., p. 37). He ahí a dónde lleva el positivismo althusseriano: a considerar, en buen burgués, como utópicas, como sueño, las condiciones concretas de la sociedad sin clases! Sobre esto volveremos.

Por ahora lo que podemos decir, es que alimentado De Ipola en el pensamiento de la "ruptura", no es sin embargo un "hombre de rupturas", pues si el "adelanto" del autor por relación a Althusser, consiste en plantear que ese "sueño imaginario" de los trabajadores es "una condición de posibilidad del discurso marxista, de la ciencia de El Capital" (ibid.), eso no impide que con todo y ello, siga aferrado al dualismo positivista que diferencia el discurso de la ciencia, del ámbito de la ideología, la cual sigue también planteando como imaginaria, puesto que sueño o fantasía.

Nuevamente pues entra en juego ese mecanismo teorista que hace rechazar como sueño, lo que en otro registro, indica como posibilidad de la ciencia, esto es, como algo *real*. Mecanismo contradictorio que, para utilizar una metáfora, funcionaría transformando e inscribiendo en su trabajo, sólo una parte de la divisa hegeliana: *sólo lo racional (científico) es real*<sup>10</sup>.

Es importante anotar que en esto De Ipola y su escuela no está sola. Desde ese privilegio de la epistemología hasta la concepción misma de la ciencia, las posiciones althusserianas son isomorfas, en toda su extensión y consecuencias, con las concepciones defendidas hace más de 50 años, por el austromarxismo socialdemócrata, y que se sitúa en la conjunción simbiótica de dos problemáticas irreductibles: Kant y Marx.

"A partir de Kant y Marx, yo busco fundamentar el punto de vista de un pensamiento epistemológico-crítico, incluso frente al problema social", escribía Max Adler en 1920<sup>11</sup> y Otto Bauer, en un artículo típico: *Marxismo y ética* de 1905, definía la ciencia en Kant, como "la sistematización de todas las experiencias individuales, lograda a través de la por sí misma experiencia *purificada*"<sup>12</sup>. Del mismo modo, para De Ipola esos sueños, esa "fantasía imaginaria de la supresión del dinero de zapateros, sastres, cocineros (sic) que dirigen el Estado... según sus propios principios", está constituido por "las experiencias, prácticas, voces en que esas luchas se encarnan" (art. cit., p. 37). Y si entonces esas "experiencias" son la condición de posibilidad de la ciencia marxista, es porque ellas son, *en y a través de la ciencia*, una especie de purificación

---

10. ¿Para qué escribir entonces ocho páginas antes, después de citar un texto de *La Miseria de la Filosofía* que: "la ciencia no surge espontáneamente de la cabeza de los teóricos, sino de lo real; es un producto del movimiento histórico"? (art. cit., p. 28). Es aquí donde se demuestra en qué medida el althusserianismo funciona como un obstáculo coherente en la apropiación de la teoría marxista (cf. F. Téllez, *Por una semiología crítica de las prácticas significantes*, a aparecer en ECO, Bogotá).

11. Cf. Otto Bauer, Max Adler, Karl Renner y otros, *Austromarxismo*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt, 1970, p. 10.

12. Ibid, p. 61. El subrayado es nuestro.

o degradación de la experiencia, puesto que imaginaria en su realidad <sup>13</sup>. Esto es que una cosa es la ciencia y otra, diferente e irreductible a aquella, la experiencia, la práctica, la ideología proletaria que la posibilita sin embargo (¿pero entonces cómo?).

La consecuencia lógica es entonces, que dado el carácter ambiguo que se le da a la ideología (necesaria pero superflua a la vez), la posición de los marxistas frente a ella debe ser igualmente ambigua: la ideología debe ser utilizada bajo conciencia de que es ideología y no ciencia, irrealidad y no objetividad, y de que en últimas, ella debe ceder el paso obligatoriamente a ésta <sup>14</sup>. Así las cosas, la ideología es, pues, un mal inevitable que debe ser utilizado con cuidado, y la ciencia será así una técnica de manipulación de aquella. Ambigüedad trágica podemos decir, basada en el maniqueísmo de la moral kantiana: como tú eres marxista sólo en la ciencia y no en la ideología, busca tu consuelo en el deber ser. Como decía Otto Bauer: "cuando consideramos el socialismo no ya como un problema científico, sino como un problema de la vida, entonces podemos servirnos de la ética de Kant" (op. cit., p. 75). Tragedia por último, dada en la concepción positivista respecto de la teoría marxista, pues "si se acepta la idea de una ciencia objetiva en el indicativo, la acción no puede ser concebida más que como ética o técnica social" <sup>15</sup>, o pues, como ideología, en el sentido althusseriano del término.

Se entiende entonces que se considere como utópica la posibilidad real (dada en la tendencia de desarrollo del mismo capitalismo), de la supresión del dinero, es decir, de la supresión de la ley del valor que lo exige, así como la posibilidad fundamental al triunfo de la revolución proletaria: la libre asociación de los trabajadores mismos (condición de posibilidad entre otras cosas, de la supresión de la ley del valor capitalista); ya que si las prácticas y experiencias del proletariado son imaginarias, simples voces, es porque la ciencia, como en el caso de Durkheim, se hace contra ellas o a pesar de ellas. De Ipola reanuda así con esa tradición burguesa que desde Bernstein hasta Schumpeter y más allá,

---

13. Vale la pena anotar la contradicción que se postula al caracterizar como "imaginaria" la misma práctica o experiencia de la lucha proletaria: ¿una experiencia, lo real por definición, imaginaria? Esto podría ser explicado, haciendo claro está, malabarismo, planteando que esas experiencias son erróneas, utópicas (es lo implícito al texto) y que la ciencia marxista debe entonces *corregir*. Pero entonces ¿cómo explicar que sea el mismo Marx el que en muchos textos de diferentes épocas, postule y sistematice esos "sueños" y "utopías"? Sobre esto volveremos.

14. Esa interpretación es tomada de los siguientes textos de Althusser: *Marxismo y humanismo*, en *Pour Marx*, Maspero, 1966 y *Teoría, práctica teórica y formación teórica, ideología y lucha ideológica*, en *Casa de las Américas*, 34, 1966, La Habana.

15. Lucien Goldmann, *¿Hay una sociología marxista?*, en *Marxismo, dialéctica y estructuralismo*, Ed. Calden, Buenos Aires, 1968, p. 134.

ha incomprendido el monismo fundamental de la teoría marxista, basada sobre la dialéctica totalizante de lo teórico y lo valorativo (Goldmann), proponiendo en su lugar, su irreductible dualidad: "Marx ha mostrado un fin, indicado un método, aunque no haya logrado fundar económicamente sus miras sociológicas". (Schumpeter). "Cuando se habla de socialismo científico, no puede tratarse más que de un esfuerzo para justificar las aspiraciones, las reivindicaciones socialistas..." (Bernstein).

Si el marxismo es postulado como una dualidad contradictoria entre ciencia e ideología (prácticas), ciencia y utopía (moral), de acuerdo al planteo neo-kantiano del austromarxismo, es comprensible que se crea necesaria una teoría de las ideologías, puesto que dentro de esa lógica 1) la ciencia marxista está por desarrollar (cf. la introducción a *Pour Marx*), es pues incompleta y en cierta forma insuficiente y así 2) esa incompletud e insuficiencia deberá ser superada elaborando una teoría de aquello sobre lo cual precisamente el marxismo ha indicado su "subdesarrollo" e insuficiencia: la ideología. ¿Luego no es el mismo Marx quien no ha sido consciente de sus propias desviaciones ideológicas? ¿Luego no es a partir de "falsas" concepciones de la ideología (y de su contrario, la ciencia), que se derivan las teorías no científicas del historicismo, del empirismo, de la filosofía de la praxis, etc.?

#### B) *El problema de la opacidad/transparencia: un problema metodológico.*

Pero regresemos aun a la llamada teoría de la opacidad/transparencia. Dicha teoría desemboca directamente sobre una problemática llena no sólo de consecuencias socioeconómicas y políticas, sino también epistemológicas (fundamentalmente para el método de las ciencias sociales).

Esbocemos el problema del siguiente modo: lo que diferencia a la sociedad capitalista, por relación a las sociedades precapitalistas y a la sociedad capitalista, y a la sociedad sin clases (y su etapa de transición), es que en ella, "lo económico" tiende cada vez más a subsumir bajo su peso, a "lo social", tiende a constituirse en un sistema autónomo, cerrado, ciego y dominante, que arrastra tras de sí, que absorbe en su dinámica, todas las prácticas sociales e "individuales" del hombre y de la sociedad en su conjunto.

Entre más lejos nos remontemos en el curso de la historia, tanto más aparece el individuo —y por lo tanto también el individuo productor—, como dependiente, como miembro de un conjunto más grande: primero aún, de modo totalmente natural en la familia y en la familia ampliada que forma la tribu; después, en las diferentes formas de comunidades surgidas de la oposición y fusión de las tribus. No es sino en el siglo XVIII, en la "sociedad burguesa", que las diversas formas de

la totalidad social, se le oponen al individuo, como un simple medio para la realización de sus fines privados, como una necesidad externa<sup>16</sup>.

Es entonces a partir del surgimiento del capitalismo, que las relaciones sociales se "individualizan", se constituyen en algo externo y "problemático" al individuo mismo.

En todas las formas de sociedad donde domina la propiedad de la tierra, la relación con la naturaleza es aún predominante. En aquellas donde domina el capital, es el elemento social creado a lo largo de la historia, el que prevalece (...). El capital es la fuerza económica de la sociedad burguesa que domina todo. (Ibid. p. 638).

Esto es que el capital es una fuerza económica dominante y dominadora en la sociedad burguesa, porque es al mismo tiempo, la relación social de producción fundamental de dicha sociedad<sup>17</sup>. Esto que puede ser simplemente una banalidad de la exposición (el capital es la relación social dominante en el capitalismo), expresa sin embargo, toda la complejidad, el enigma y ambigüedad de dicho modo de producción: es lo económico lo que en el capitalismo se enmascara bajo el sello de lo social ("lo determinante en última instancia es lo económico"), es lo social lo que se halla bajo la marca de lo económico. O en otras palabras: es en el juego de dominación y reproducción del capital, que las relaciones sociales entre hombres, son relaciones entre cosas y que a su vez, las relaciones entre cosas (mercancías), son relaciones sociales entre personas, y que así, lo económico y lo social son dos elementos irreversibles de la misma moneda: una vez es lo económico que se oculta bajo lo social (lo determinante de las relaciones sociales entre personas es lo económico); otra vez es lo social que se oculta bajo lo económico (lo económico oculta —fetichiza— lo social de las relaciones entre personas, cosificándolas como mercancías).

Es por eso que Marx puede escribir que "es en la sociedad burguesa que las diversas formas de la totalidad social se le oponen al individuo, como... una necesidad externa". Es lo económico que así lo determina, y eso en el mismo momento en que más que antes (en las sociedades

---

16. Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política*, MEW 13, Dietz Verlag, Berlín, 1971, p. 616.

17. "El Capital se anuncia en primer lugar como una época de la producción social. Lo que caracteriza a la época capitalista es pues que la fuerza de trabajo adquiere para el trabajador mismo, la forma de una mercancía que no le pertenece, y su trabajo, en consecuencia, la forma de trabajo asalariado. Por otra parte, no es sino a partir de ese momento, que la forma mercancía de los productos se hace la forma social dominante". Marx, *Le Capital*, I, I, Ed. Sociales, París, 1950, p. 17.



precapitalistas lo social no estaba fetichizado por lo económico<sup>18</sup>), lo económico y lo social hacen uno.

Las consecuencias metodológicas que se desprenden de allí pueden ser formuladas así: si la economía es bien una fuerza, una instancia determinante en la sociedad burguesa, que instaura y oculta al mismo tiempo lo social de las relaciones de producción, lo económico entonces nos parece ser la forma específica, circunscrita y subordinada, y lo social, la forma globalizante, lo unitario o concreto, como "unidad de la diversidad" según la terminología de Marx. Es decir, que desde el punto de vista metodológico, el punto de partida y de llegada de todo proceso de conocimiento de lo social, es el punto de vista de la totalidad, al cual se subordina como su momento indispensable el análisis de lo específico (económico)<sup>19</sup>. Es lo que Marx plantea en su famoso texto sobre el método:

Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, pues, unidad de la diversidad. Es por lo cual aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida y en consecuencia, igualmente el punto de partida de la intuición y la representación<sup>20</sup>.

Si eso es así, quiere decir que lo fundamental de los análisis de Marx, no consiste en la puesta al día de las relaciones económicas de la totalidad social, sino en la explicación de esas relaciones económicas por (y para) esa totalidad, o mejor: de la función que dentro de esa totalidad (y para el conocimiento de ella), asume la instancia económica de la sociedad burguesa. Si eso es así, lo importante nos parece ser, no el establecimiento de las relaciones internas de los fenómenos, sino la explicación de esas relaciones por su totalidad configurante.

---

18. Esta especificidad de los modos de producción pre-capitalistas Marx los analizará en diferentes trabajos, como por ejemplo, los *Grundrisse* de 1857-58, en la *Introducción general de 1857*, en la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859 y en *El Capital*. Retengamos sin embargo esta cita: "de cualquier manera que se juzguen las máscaras que llevan los hombres en esta sociedad (la feudal F. T.), las relaciones sociales de las personas en sus trabajos respectivos se afirman claramente como sus propias relaciones personales, en vez de disfrazarse en relaciones sociales de cosas, de productos de trabajo". *Das Kapital*, Tomo I, MEW, 23, Dietz Verlag, Berlín, 1969, p. 91.

19. Agreguemos que el problema del punto de partida y de llegada al mismo tiempo, se desprende de la matriz del proceso de trabajo que Marx descompone en tres elementos: "... la actividad adecuada a un fin, o trabajo propiamente dicho; su objeto y sus medios" (*Das Kapital*, op. cit., p. 193). Esto porque es precisamente la finalidad del trabajo humano (teórico o manual), la que influye en sí misma o al mismo tiempo, tanto la idealidad de su realización ("el resultado al cual el trabajador llega, existe ya al comienzo, idealmente en la imaginación del trabajador" *Ibid.*, p. 193) como la posibilidad de ésta ("no es que él —el trabajador F. T.— opere solamente un cambio de forma en las materias naturales, él realiza al mismo tiempo su propio fin consciente, que determina como ley su modo de actividad y al cual debe subordinar su voluntad" *Ibid.*, p. 193; subrayado nuestro).

20. *Introducción general*, op. cit., p. 632.



Entonces, si la concepción que pretende que todo se explica por lo económico, es una desviación marxista vulgar combatida por Marx y Engels; la concepción que pretende que todo hecho social se explica sobre la base, particularmente, del establecimiento de la estructura interna, inmanente del objeto dado (o lo que es lo mismo, por el establecimiento de sus relaciones), es una variante de la primera en la medida en que desemboca en un atomismo analítico, situado en últimas sobre el carácter fetiche de la sociedad burguesa.

La economía clásica trata de reducir las diversas formas de la riqueza, fijas y extrañas entre sí, a través del análisis de su unidad interna, descascarando así, la totalidad (Gestalt) en la cual se encuentran indiferentes unas a otras; ella busca comprender la relación interna, por diferencia a la multiplicidad de las formas de manifestación (...). Ella no tiene interés en desarrollar las diversas formas de modo genético, sino de llevarlas a su unidad a través del análisis, ya que ella parte de éstas como de su presupuesto entendido <sup>21</sup>.

Esto quiere decir que no puede haber momentos autónomos y desligados entre sí que puedan constituir garantía suficiente del conocimiento de la totalidad social o de sus partes constitutivas, ya que desmembrar los momentos del análisis (estudio de la estructura y explicación de ella en y por la totalidad de lo múltiple) <sup>22</sup>, es caer preso de la misma dinámica fetichista de la sociedad burguesa, ya que es ella precisamente la que se basa en formas específicas de desmembramiento de dicha totalidad, que revierten en un encubrimiento de su unidad sobre la base del fetichismo de las formas económicas, cosificadas y cuantificables.

Esto quiere decir también, que existe una relación entre conocimiento de la totalidad social y el sistema capitalista mismo <sup>23</sup> y esto de dos modos:

---

21. Cf. Marx, *Diferencia fundamental entre la economía clásica y la vulgar, en Theorien über den Mehrwert*, MEW, 26.3, Dietz Verlag, p. 491.

22. Engels, haciendo el comentario de la *Contribución a la crítica de la economía política* de Marx, expresa este problema del siguiente modo: "la historia procede por saltos y zigzags y sería preciso seguirla por todas partes, lo que exigiría no solamente la inserción de muchos materiales de poca importancia, sino también la interrupción del desarrollo de las ideas; por lo demás, no se podría escribir la historia de la economía sin la de la sociedad burguesa (...). Es pues el modo lógico de tratar la crítica de la economía, el único válido. Pero éste no es de hecho, más que el modo histórico despojado solamente de la forma histórica y de las contingencias perturbadoras (...) con este método, el desarrollo lógico no tiene ninguna necesidad de mantenerse en el terreno de la abstracción pura. Por el contrario, tiene necesidad de la ilustración histórica, del contacto continuo con la realidad". Cf. Marx y Engels, *Etudes philosophiques*, Ed. Sociales, París, 1961, p. 111 y 113.

23. Esto podría ser generalizado en cierta forma a la relación entre ciencia y capitalismo. *Históricamente*: el desarrollo de las ciencias, su automatización y desprendimiento de la filosofía, se da *grosso modo* a partir del siglo XVII-XVIII, esto es, cuando precisamente surge el capitalismo. *Teóricamente*: las formas de desarro-

1. *Históricamente*: porque el conocimiento de la totalidad social burguesa no fue posible sino cuando la misma sociedad burguesa había ya alcanzado un nivel de desarrollo tal, que, como dice Marx, se hacía posible su propia "autocrítica"<sup>24</sup>.

2. *Teóricamente*: porque la posibilidad material de la científicidad (objetividad) de la totalidad social burguesa, se da sobre la base precisamente de ese nivel de desarrollo elevado de la misma totalidad, que implica fundamentalmente la existencia objetiva del proletariado, soporte social de dicha científicidad.

Del mismo modo que en toda ciencia histórica o social en general, no hay que olvidar, a propósito de la marcha de las categorías económicas, que el sujeto, aquí la sociedad burguesa moderna, está dada, tanto en la realidad como en el cerebro; que las categorías expresan, pues, formas de existencia, condiciones de existencia determinadas, frecuentemente simples aspectos particulares de esta sociedad determinada, de ese sujeto, y que en consecuencia, esta sociedad no comienza en absoluto a existir, desde el punto de vista científico también, sino a partir solamente del momento en que se trate de ella en cuanto tal<sup>25</sup>.

La consecuencia epistemológica es clara. La relación entre totalidad social burguesa y objetividad científica (de lo social), es la que exige en última instancia, que dicha objetividad sea posible solamente sobre la base del punto de vista de la totalidad, puesto que es esa la forma misma que asume lo social en la sociedad burguesa.

Sería, pues, imposible y erróneo, ordenar las categorías económicas en el orden en que ellas han sido históricamente determinantes. Su orden, por el contrario, está determinado por las relaciones que existen entre ellas en la sociedad burguesa mo-

---

llo de las ciencias (la matematización positivista, la racionalización cuantificable y estática, etc.), son también, como lo planteó Lukács en 1919, los criterios categoriales del capitalismo. *Consecuencia*: el criterio de científicidad se confunde con los criterios categoriales de la *ratio* capitalista. La científicidad va a situarse, en su afán matematizable, cuantificador, en las antípodas de lo denominado "metafísico", produciéndose una ruptura entre totalización (dialéctica) y estructura (analítica, para emplear la terminología de Sartre en su *Crítica de la Razón dialéctica*).

Para esto ver, además de los textos citados de Marx, entre otros, la primera y última parte de *La Ideología Alemana*, la Contribución a la historia del materialismo francés, de la *Sagrada Familia*, la carta de Engels a C. Schmidt del 27 de octubre de 1890 y a H. Starkenburg del 25 de enero de 1894.

24. Cf. *Introducción general*... op. cit., p. 632.

25. *Ibid.*, p. 637. Los subrayados son de Marx. Engels expresa este problema de modo bastante claro en sus comentarios citados al libro de Marx. El razonamiento de Engels es el siguiente: a pesar de que los alemanes han dado muestra de su capacidad científica, la economía política era la única ciencia "que no contaba un solo nombre alemán entre sus corifeos" y eso porque: "la economía política es el análisis teórico de la sociedad burguesa moderna y supone, en consecuencia, condiciones burguesas desarrolladas, condiciones que en Alemania (...) no han podido realmente establecerse durante siglos". Más adelante Engels plantea que es en el momento en que "el partido proletario alemán aparece en escena (...) que surge también la economía alemana científica..." *Etudes philosophiques*, op. cit., p. 103 y 105.

derna, y es precisamente a la inversa de lo que parece ser su orden natural o corresponder a su orden de sucesión en el curso de la evolución histórica. No se trata de la relación que se establece históricamente entre las relaciones económicas en la sucesión de las diferentes formas de sociedad. Aún menos de su orden de sucesión "en la idea" (Proudhon). Se trata de su jerarquía en los marcos de la sociedad burguesa moderna. (Introducción general, op. cit., p. 683).

El modo de aprehensión científica de lo social en la sociedad capitalista (y a partir de ella), se da pues, necesariamente, en una teoría que incluye, en su propia estructura metodológica, las formas críticas, específicas y totalizantes, de construcción y reproducción de lo social mismo.

... se hace evidente que las mercancías, que, desde el punto de vista del valor, son cosas puramente sociales, no pueden expresar esta existencia social más que por una serie que abarque todas sus relaciones recíprocas. Marx, *Le Capital*, I, I, op. cit., p. 79.

Es eso lo que creemos imposibilita delimitar una teoría regional y general de la ideología, puesto que lo ideológico es precisamente, en la sociedad burguesa, la condensación más específica y total de lo social en cuanto tal. Esto es que la separación de lo ideológico del resto de formas sociales (económicas, artísticas, jurídicas, científicas, etc.), que implica tal proyecto, no es más que una ilusión esencialista producida por la misma sociedad burguesa. Es en esta sociedad, que por la acción de lo económico, de su peso específico dominante, que las formas sociales tienden a fetichizarse, dando la impresión de autonomía e independencia absoluta, por relación no sólo a la "base" sino a las otras instancias de la totalidad social.

Esta concepción de la historia, común a todos los historiadores, muy especialmente a partir del siglo XVIII, se chocará necesariamente a ese fenómeno que los pensamientos reinantes son cada vez más abstractos, es decir, que ellos asumen cada vez más la forma de la universalidad <sup>26</sup>.

Se podría alegar que eso no roza en nada la concepción misma de los althusserianos respecto de la ideología, pues ellos plantean explícitamente el problema de la "producción" de ideología. Sin embargo, el simple hecho de hablar de producción no garantiza la cientificidad del análisis, del mismo modo que lo que diferencia a Marx de los economistas burgueses precedentes, no es la postulación de la importancia del concepto de trabajo (producción), sino la puesta al día de sus formas específicas en el seno de la sociedad burguesa (y a partir de éste, el establecimiento de su función en las sociedades pre-capitalistas y así, en la sociedad sin clases).

---

26. *Die Deutsche Ideologie*, MEW, 3, Dietz Verlag, Berlín, p. 47.

De Ipola al considerar erróneo y empirista el planteo de Marx que venimos de considerar, se cierra a sí mismo, como toda la escuela althusseriana, el acceso a una consideración marxista de la ideología, retomando así ciertas formas y planteos desmembratorios de la totalidad social (y de la metodología que a ella se adecua), *anteriores al mismo Marx*. De allí que se crea que se pueda circunscribir lo ideológico a la "producción" de sentido en general<sup>27</sup>, o a la "producción" de discursos (cf. art. cit., p. 8), o que se desvinculen las formas sociales del proceso productivo capitalista en instancias autónomas y privilegiadas: "... más aún, en el modo de producción capitalista lo esencial es la circulación, lo dominante, también en la ideología", o más adelante: "... la existencia de un Estado y (sic) de un poder de Estado burgués es condición de existencia del capitalismo, del proceso social de producción capitalista..."<sup>28</sup>.

### EL PROBLEMA DE LA PRACTICA

La crítica de De Ipola a esta problemática se remite exclusivamente a un rechazo, retomado de Althusser, de la llamada teoría de la visión. Para él "la ciencia de los procesos sociales no se deja pensar bajo las categorías de la visión: sólo es pensable como una práctica (material, histórica, dialéctica y proletaria) y de las experiencias que dicha práctica abre y comanda" (cf. art. cit., p. 29). Esto es que el autor pretende eliminar el concepto de visión por el de práctica. Sin embargo, es evidente a primera vista la imposibilidad, resentida por el mismo autor, de

---

27. Es en eso donde se ve en qué medida el proyecto de una teoría de las ideologías es deudor del estructuralismo estático que se deriva de la lingüística saussuriana. Reducir lo ideológico a procesos de producción de sentido, es implicar, en riguroso lenguaje saussuriano, que la totalidad social es un sistema de signos, aprehensible entonces inmanentemente por una semiología "que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social" (Saussure). Así la teoría de la ideología sería una rama de la semiología (planteo implícito en Julia Kristeva) y su estudio pasaría predominantemente por la lingüística: De Ipola cita a Eliseo Veron quien sistematiza del modo siguiente los pasos necesarios a la elaboración de una teoría de las ideologías: "constitución de un aparato conceptual que nos permita describir los procesos de producción social de discursos (y) los procesos de significación (discursivos y extradiscursivos) como procesos de producción (de sentido), es decir, como trabajo social..." (art. cit., p. 8).

28. Cf. E. De Ipola, *Discusiones sobre materialismo histórico*, Ed. La Pulga, Medellín, 1974, p. 252. Por el contrario Marx plantea: "El resultado al cual llegamos no es que la producción, la distribución, el cambio, el consumo son idénticos, sino que son todos elementos de una totalidad, diferenciaciones al interior de una unidad (...). Es evidente que cambio y consumo no pueden ser lo determinante". Introducción general... op. cit., p. 630-31. Respecto del Estado es evidente que si éste fuera realmente la condición de existencia del capitalismo, el capitalismo no hubiera surgido en los siglos XVII - XVIII, sino se hubiera dado ya siglos antes, cuando el Estado surge sobre la base del desarrollo de la división del trabajo. Para un análisis de la dialéctica capitalismo/Estado, remitimos a Ernest Mandel, *Der Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, pp. 432-458.

esa operación, en la medida en que él mismo se ve obligado a utilizar no sólo el término de visión criticado, sino incluso la misma teoría de la opacidad que rechaza, precisamente cuando quiere explicar la extensión del concepto de práctica:

Una vez que la clase obrera (y todos aquellos que adoptan consecuentemente posiciones proletarias), han desarrollado esas prácticas (...) esta clase deja de "ver" en el salario, por ejemplo, la retribución del valor de su trabajo, para "ver" en él uno de los mecanismos principales por los cuales se realiza la explotación capitalista. Y deja de "ver" asimismo en el valor, una propiedad "natural" de las mercancías, para "ver" en él, la cristalización de su propio trabajo productivo. Estos "misterios" que las "apariencias" capitalistas *ocultan* (...) se *disipan* para quien ha constituido su *percepción* sobre la base de prácticas anticapitalistas y proletarias (cf. p. 29-30. Los subrayados son nuestros).

Maniqueísmo de las comillas que desemboca en el maniqueísmo de la moral teórica: que el concepto de práctica deba ser explicado por la *visión* que ella implica, por las realidades que ella oculta y por las ilusiones de esa misma realidad que ella *disipa*, esto es, por la realidad de la transparencia que ella posibilita, es para el autor algo que simplemente *debe* ser rechazado y punto. A pesar de que se diga entonces lo contrario, el concepto de práctica y así, el proceso social capitalista, es pensado por De Ipola bajo "las categorías de la visión". Y cuando se pretende romper explícitamente con tales categorías y sus comillas, se desemboca en ellas mismas:

Abandonemos ya definitivamente las metáforas sobre la percepción: en rigor, el "aparato perceptual" con el cual *observamos* las relaciones sociales no es otra cosa que la ideología, que consciente o inconscientemente hemos adoptado (cf. p. 30).

Y no podía ser de otro modo, si la práctica es pensada bajo "las categorías de la visión" y desemboca sobre la ideología, es porque una práctica sin visión o una ideología sin "aparato perceptual", no sería más que un absurdo, o lo que es lo mismo, una "práctica-práctica" ciega y tarada, de esas que Althusser introduce subrepticamente cuando propone la llamada "práctica teórica", visionaria y ojona esa sí.

Curiosa práctica esa a la cual al mismo tiempo que se le niega su capacidad real de ver, se le asigna sin embargo la poderosa función de posibilitar la ciencia o de impedir por su simple existencia, la acción maligna del fetichismo burgués, es decir, de ver más o menos que esta última:

...las formas ideológicas que prolongan (...) la ilusión fetichista que afecta a la percepción de los procesos sociales (...) son formas de la ideología burguesa (...) no necesariamente del conjunto de los agentes sociales. De lo que se deduce (!) que el proletariado sólo hará suyas esas representaciones (...) si permanece, en sus prácticas, prisionero de las relaciones de producción capitalista, sin poner en obra otras prácticas exteriores a dicha producción, y a sus leyes, y contradictorias con ellas (p. 26).



En suma, es absolutamente contradictorio e imposible negar la teoría de la opacidad y de la transparencia del proceso social burgués y la teoría de la visión que se desprende de allí, y al mismo tiempo querer definir, como condición de posibilidad de la ciencia, una práctica y una ideología diferente a la burguesa, que no “vea”, esto es, que no haga transparente los mecanismos de ocultación de dichos procesos.

Así la crítica del autor al pretendido empirismo de la visión en cuanto conocimiento, no es otra cosa que el fantasma de un problema inexistente. Si la misma función de la práctica postulada por De Ipola consiste en el desocultamiento tras las apariencias (reales) del proceso capitalista, de la ilusión (real) de la no explotación, mal se puede ver en dónde se anida el empirismo, ya que ese desocultamiento no es otra cosa que el árduo proceso teórico y práctico del conocimiento de la estructura y el funcionamiento de la totalidad social burguesa. Reducir todo ese problema a la negación del uso de la “metáfora” de la visión, es, ya lo vimos, una ilusión imposible de realizar y que lo que indica es un uso vulgar y prefabricado de ese término y su problemática: incluso el famoso recurso a la lectura del “gran libro del mundo” de Galileo, que le ha servido a los althusserianos para sintetizar en una fórmula el fantasma del empirismo a exorcizar, oculta que esa lectura para Galileo era fundamentalmente *matemática* y basada en la transformación de la experiencia por la *experimentación*. “La experimentación consiste en interrogar metódicamente la naturaleza, esta interrogación presupone e implica un *lenguaje* en el cual formar los problemas, así como un diccionario nos permite leer e interpretar las respuestas” (A. Koyré<sup>29</sup>).

## EL PROBLEMA DE LA LUCHA DE CLASES

Otro ejemplo de ese manipuleo vulgar, facilista y contradictorio de los conceptos, lo constituye el uso por el autor, del concepto de “lucha de clases”. Negando el hecho que los procesos sociales puedan ser pensados “en términos de una estructura opaca” o transparente, De Ipola postula (hela aquí la tesis “novedosa”), de que dichos procesos “deben ser pensados en cambio como lugares de existencia y de ejercicio de las contradicciones de clase, como campo de la lucha de clases”. Y después: “esta lucha (económica y política) de clases es lo que constituye la verdadera base material de las ideologías” (cf. p. 25). Así las cosas, entonces cabe preguntarse ¿por qué Marx piensa esos procesos en términos de fetichismo y transparencia (toma de conciencia, ideolo-

---

29. A. Koyré, *Galilée et Platon, en Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, París, 1973, p. 169.



gía proletaria, teoría revolucionaria, etc.) y no en términos de luchas de clases? De Ipola responde: porque Marx coqueteó con el empirismo (claro no asustarse, sólo con una variante crítica del mismo, Marx no era Galileo afortunadamente... cf. pp. 21-22). Respondamos nosotros: es que para Marx (como para cualquiera que lo haya leído sin los antojuelos del althusserianismo), la lucha de clases y la opacidad o no de dichos procesos era *una y la misma cosa*. Los procesos sociales burgueses son naturales, a-problemáticos y eternos *sólo* para aquellos que niegan la lucha de clases, así como *sólo* para aquellos que están situados en el campo de visibilidad del proletariado es que pueden ver en ellos la mascarada real (esto es sancionada económica y jurídicamente), de un orden por derrumbar. Es decir que el problema planteado por De Ipola podría ser volteado: sólo porque él desconoce el amplio terreno y las raíces de la lucha de clases, es que puede plantear una dualidad irrisoria entre opacidad o no de las relaciones sociales y condiciones "de existencia y de ejercicio de las contradicciones de clase". El concepto de lucha de clases desempeñaría las funciones de un simple término sin relación alguna con la estructura misma de los procesos sociales capitalista y pues tan flotante y enigmático como la "práctica-práctica" del pretendido sueño proletario de la supresión del dinero. Y si todavía se duda, ¿cómo interpretar entonces la tesis de que la "verdadera base material" de las ideologías es la lucha de clases? ¿Es de que la lucha de clases produce la ideología? Si eso es así ¿entonces quiere decir que en la sociedad comunista cuando las clases hayan desaparecido no habrá más ideología? <sup>30</sup>. Pero entonces ¿por qué se niega la posibilidad de una transparencia de los procesos sociales, si es ella precisamente la que indica la posibilidad del comunismo y pues de la desaparición real de ese aspecto específico de los procesos ideológicos en las sociedades clasistas, que es la ocultación de los mecanismos de la totalidad social?

Interrogantes y problemas que el autor no responde ni afronta puesto que a causa del facilismo del análisis no son ni siquiera imaginados como implícitos en la argumentación. Ahora bien, si esos problemas son posibles es porque plantear como base material de las ideologías, la lucha de clases, es quíerarse o no plantear una separación entre ideología y estructura económica, o en otras palabras, situar la ideología fuera del proceso productivo mismo <sup>31</sup>. Para Marx por el contrario, es

---

30. Esa es una conclusión ante la cual retroceden asustados los althusserianos: la desaparición de esa función de la ideología, anuncia la desaparición de la división del trabajo y por ahí, la desaparición, oh! infortunio, de los "epistemólogos" visionarios de la clase obrera.

31. J. M. Poiron demuestra exactamente lo mismo en su crítica al artículo de Althusser respecto de los "aparatos ideológicos". Cf. J. M. Poiron, *Althusser, la idéologie, l'école*, en *Contre Althusser*, 1018, París, 1974, pp. 285-294. Anotemos

el proceso productivo de los hombres y particularmente el nivel determinado de desarrollo de la división del trabajo que él implica, lo que explica y genera el proceso ideológico en toda sociedad:

Es la expresión consciente de las relaciones reales de los individuos, ilusoria; colocan ellos en sus representaciones su realidad de cabeza, he allí una consecuencia de sus limitados modos de actividad material y de sus de allí resultantes limitadas relaciones sociales (*La Ideología Alemana*, op. cit., p. 26).

La lucha de clases es evidentemente un producto, como la ideología, de esa estructura, pero jamás la "base material" de la ideología.

(El) modo de producción no debe ser considerado simplemente desde el solo punto de vista de la reproducción de la existencia física de los individuos. El es más bien, ya, una manera determinada de la actividad de esos individuos, una manera determinada de expresar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos (Ibid., p. 21. Los subrayados son de Marx).

Como lo muestra esta cita de Marx, lo que se encuentra a la base de la concepción dualista de De Ipola, es una determinada concepción de la estructura económica de las sociedades, como algo "puramente" económico y no social al mismo tiempo. La ideología no sería así producida por ella, sino que procedente de sus consecuencias (la lucha de clases), tendría la función de "intervenir" en lo económico como algo distinto y en suma irreductible: "¿no es más pertinente decir que en la constitución de dichas formas de manifestación (del sistema económico. F. T.), la ideología interviene ya activamente...?" (cf. art. cit., p. 24).

Que la ideología se inserte en el mismo proceso productivo, en la división del trabajo en que los hombres producen, quiere decir, no sólo que las relaciones económicas de los hombres son igualmente relaciones sociales ("El capital no es una cosa, sino una relación social entre personas, mediatizada por cosas" Marx), sino también, que *las relaciones sociales son relaciones ideológicas de los hombres frente a su propio trabajo*. En la sociedad capitalista esas relaciones ideológicas de los hombres, asumen al menos dos formas fundamentales, que corresponde cada una a las dos clases fundamentales de la sociedad, la burguesía y el proletariado: 1. La relación ideológica de ocultamiento (opacidad) de los mecanismos socio-económicos de la producción, y 2. La relación ideológica de toma de conciencia (transparencia) de esos mecanismos, es decir, de la totalidad social. Esto quiere decir que es el lugar que los hombres ocupan en la división social del trabajo, i. e. su *situación* de

---

por lo demás que esa es la condición fundamental para poder hablar de una teoría regional de la ideología: situarla por fuera o "al lado" del proceso productivo mismo, de tal modo que se crea la ilusión de la posibilidad de su tratamiento autónomo o independiente, respecto de las "perturbaciones" de las instancias de la totalidad social.

clase, la que explica y genera sus relaciones ideológicas, su conciencia de clase, y no evidentemente, la *lucha* entre ellas.

La postulación de De Ipola de la ideología como algo externo al proceso productivo, tiene que ver solamente con la necesidad que tiene el proletariado, en su lucha contra el sistema burgués, de hacer transparentes los mecanismos de ese sistema, es decir, de romper las formas fetichistas (opacas y enigmáticas) del sistema capitalista, en las que él mismo en cuanto clase, se halla inmerso; o lo que es lo mismo, de romper con la opacidad de lo social a causa del fetichismo de la mercancía (capital). Es solamente en ese sentido que se puede hablar de intervención externa de la ideología (teoría) proletaria<sup>32</sup>, como es solamente en ese sentido, que la referencia a la lucha de clases puede servirnos para la comprensión de la función de lo ideológico en la sociedad burguesa.

Así se comprende también el porqué de la postulación marxista de la desaparición de la ideología en la sociedad comunista, que constituye otro aspecto básico de la teoría de la transparencia<sup>33</sup>. Al respecto dos cosas. En primer lugar, cuando se habla de la desaparición de la ideología se trata es de la desaparición de la función fetichizante que la ideología asume en la sociedad capitalista. La ideología seguirá subsistiendo en la sociedad comunista, pero no será sino la conciencia adecuada de los procesos sociales. En segundo lugar, si esa función de la ideología va a desaparecer, se debe no a que la ideología sea producto de la lucha de clases, sino a la desaparición de las causas socio-económicas que la producen. Al desaparecer la regulación del mercado por la ley del valor-trabajo y la división entre trabajo manual e intelectual que esa ley lleva a su máxima expresión, la función deformante de la ideología en la sociedad burguesa desaparecerá ineluctablemente. Que los althusserianos se nieguen a aceptar ese hecho, se debe tanto a su rechazo de la teoría de la transparencia como a la identificación que postulan entre ideología y "falsa conciencia". Cuando De Ipola plantea

---

32. Es la aceptación del rechazo althusseriano a la teoría marxista de la transparencia, la que explica que Rancière haya adoptado en su ruptura con él, posiciones ambigüamente a y anti-leninistas. Cf. J. Rancière, *La leçon d'Althusser*, Gallimard, París, 1974. Sin embargo el libro de Rancière es importante para la comprensión particularmente del aspecto político del althusserianismo.

33. La teoría de la transparencia en Marx, implica tres aspectos básicos ligados entre sí: 1) de ser una teoría elaborada a partir de las diferencias entre capitalismo/precapitalismo; es decir, de ser una cierta característica de las sociedades precapitalistas; 2) de ser una de las tareas específicas de la teoría proletaria: hacer transparentes los mecanismos de la totalidad burguesa, esto es, de ser una característica inherente a la situación de clase del proletariado; 3) de constituir una de las tareas fundamentales del poder proletario: hacer accesible a *todas* las decisiones políticas, sociales y económicas de la sociedad revolucionaria, al proletariado *en cuanto clase*. Esa es la condición de posibilidad fundamental, para la desaparición del Estado, las clases, la ley del valor-trabajo y la división entre trabajo manual e intelectual.

como base material de la ideología, la lucha de clases, se acerca, ya sea implícitamente, al reconocimiento de esa tesis fundamental de la teoría materialista-dialéctica de la historia, y eso porque es sobre esa base que puede criticar la identificación arriba mencionada. De ahí su rechazo a la problemática althusseriana de lo ideológico como imaginario, de lo ideológico como sujeción e interpelación de sujetos y como cohesión de lo social. Aunque siga permaneciendo preso de la misma concepción positivista que critica, es naturalmente una ventaja por relación a la concepción "madre", postular por ejemplo, que la ideología es una condición de posibilidad de la ciencia (aunque es plantear aún el problema en términos duales) o negar la tesis que toda ideología sujeta y cohesiona, ya que eso implica plantear que la ideología no es exclusivamente falsa conciencia (imaginaria) sino también *conciencia adecuada* y *posible* de las relaciones sociales capitalistas, es decir, teoría revolucionaria. Si el althusserianismo no desechara apresuradamente toda una corriente coherente y rica del marxismo, bajo calificativos teoricistas (historicismo, empirismo, etc.), podría darse cuenta que lo que ahora comienzan a descubrir o a plantear como una innovación, estaba ya en las obras de Labriola, del joven Lukács, de Korsch, Gramsci, Jakubowski, Paschukanis, Kofler, Goldmann, etc.

Para terminar recordemos que si en este problema de la relación entre la lucha de clases y la ideología, volvemos a encontrar en De Ipola el mismo mecanismo dualista y desmembratorio de la totalidad social, bajo la postulación de instancias sociales irreductibles, es porque la circularidad de la dialéctica es aquí, el círculo vicioso de una concepción que a fuerza de separar todo, la ciencia de la ideología, la ideología de la economía... ha concluido en la totalidad de la separación: Marx contra Marx o cómo el arte de pensar puede ser una abstracta profesión.

El arte de pensar, en un mundo donde todo es separado, puede por sí mismo formar una profesión.

Ferguson citado por Marx.

Septiembre de 1975.