



Ideología de la representación y Representación de la Ideología

Pepe Bellón

Coordenadas de un viaje teórico

La principal creación de Louis Althusser, su teoría de la ideología, puede considerarse con derecho un dispositivo teórico clave en la teoría crítica contemporánea. En 1988 Balibar apuntó que en la mayoría de los países europeos podían escucharse numerosas aproximaciones a la obra de Althusser y que 'Inglaterra es el país en el que un estudio exhaustivo de la obra y política de Althusser ha sido elaborado' (Kaplan & Sprinker 1993: 1).¹ A mediados de los setenta, sin embargo, como resultado del fracaso de las expectativas revolucionarias de los sesenta y la proliferación de teorías críticas no marxistas (por ejemplo el post-estructuralismo), se produjo un silenciamiento del discurso althusseriano.² En cualquier caso, para la teoría marxista (y postmarxista, sea lo que esta sea) el dispositivo teórico althusseriano es un referente alrededor del cual se generan posicionamientos políticos y teóricos. En primer lugar, esta necesidad continua de reexamen de la corriente althusseriana puede deberse, tal vez, a que ésta intersecciona con el psicoanálisis, estableciendo una serie de parámetros de discusión necesarios por cuanto que las principales aportaciones epistemológicas del psicoanálisis constituyen un pilar teórico y científico ineludible.³ En segundo lugar, el hecho de que la cuestión de la ideología siga produciendo ansiedad entre los círculos marxistas, marxizantes y/o 'antisistémicos', da una idea del conocimiento compartido de la fuerza de la ideología como instrumento de dominación en las formaciones sociales contemporáneas (sin que haya que mencionar que la curiosidad histórica produce resultados similares en lo que se refiere a otras formaciones sociales). Su presencia puede explicarse a partir de la posición de prestigio de los escritos de Althusser en una especie de 'campo general de reflexión' sobre la realidad social. Esta 'ansiedad' se debe también a que, fundamentalmente, Althusser sólo esbozó las líneas generales de reflexión al respecto, sin llegar siquiera a plantear una teoría más o menos sistemática de su 'inconsciente ideológico', que aparece, tras una lectura detenida, un tanto borrosa. Pero hay otros motivos. Se lee a Althusser porque, de alguna manera, dentro de la *heterodoxia* marxista, su nombre es algo así como la condición *sine qua non* para una toma de contacto fructífera con el Canon teórico marxista, por cuanto que la noción de 'inconsciente ideológico' nos permite detectar las fracturas o fisuras de determinados discursos de corte marxista. Se le lee y se le interpreta de forma variada, dependiendo de la formación y posición en el campo del lector: Bourdieu, Žižek, Juan Carlos Rodríguez, Balibar, Eagleton, Jameson o Macherey, por citar los casos más importantes, se las ven de una forma u otra con la teoría esbozada por Althusser hace ahora aproximadamente unos cuarenta años, pero sus lecturas difieren. La mirada de la sociología (Bourdieu) no es la del psicoanálisis (Žižek), por no hablar de la puesta en acción de la teoría althusseriana a cargo de Juan Carlos Rodríguez, centrada en el análisis de textos literarios y filosóficos. El presente trabajo intenta mapear la obra de

¹ Nota del autor: cuando no se anote una traducción española, las traducciones son literales del inglés.

² Balibar, E., 'The Non-Contemporaneity of Althusser' y Elliott, Gregory, 'Althusser's Solitude', ambos en Kaplan E. Ann & Sprinker, Michael eds. (1993), *The Althusserian Legacy*, London & New York: Verso, pp. 1-16 (p. 1), y 17-37, respectivamente; el libro agrupa una serie de ensayos sobre la obra de Althusser, además de una importante bibliografía.

³ Negar hoy el 'inconsciente' es eliminar una de las herramientas analíticas más indispensables para atravesar siquiera a pensar la realidad del mundo social. Althusser intuye la posibilidad de una relación fructífera entre el psicoanálisis y el marxismo en su conocido 'Freud y Lacan' (Althusser 1971: 189-219), así como en los AIE (en *Lenin and Philosophy and other essays*, New York & London: Monthly Review Press, 1971). Desafortunadamente, sus consideraciones, si bien interesantes, parecen más una llamada de atención que un trabajo de reflexión serio, si bien en *Para leer el capital* (1969) sí desarrolla esta cuestión, en su teoría de la lectura sintomática, como se verá.



Althusser en relación con los teóricos citados, intentando establecer los ‘parecidos familiares’ entre ellos. Lo que pretendemos en este artículo es extraer un utillaje teórico operativo, a partir del contraste y diálogo entre los productos teóricos y científicos de una serie de diferentes pensadores cuyas afiliaciones se enfrentan y encuentran al mismo tiempo.

El punto de partida es, así pues, la teoría del inconsciente ideológico de Althusser. Se trata de un punto de partida inevitable, algo así como un cruce de caminos en el que hay que detenerse antes de continuar hacia delante. Esta teoría no está exenta de problemas teóricos y epistemológicos. La importancia de los trabajos del filósofo y militante comunista francés contrastan con la urgencia de su composición; la mayoría de sus trabajos constituyen, quizás con excepción de *La revolución teórica de Marx* (1968), auténticas ‘intervenciones’ en debates político-teóricos de los años sesenta y setenta, antes de su prolongado silencio. Es debido a este carácter casi fragmentario y casi ‘asistemático’, basado en la urgencia, que la obra de Althusser tiene algunas inconsistencias que afectan la lógica general de su teoría. Decimos que su obra es un ‘cruce de caminos’ no sin intención: el discurso teórico de Althusser intersecciona con otros discursos académicos, científicos y filosóficos de corte no marxista, tales como el psicoanálisis (Lacan, Freud), el estructuralismo (Saussure, Lévi-Strauss), así como el trabajo de Canguilhem o Bachelard. Sin embargo, el althusserianismo no es una corriente psicoanalítica y tampoco un estructuralismo, su obra debe leerse desde Lacan.⁴

La intersección de teorías es una de las principales características de lo que Perry Anderson llamó ‘Marxismo Occidental’ (Anderson: 1983 y 1976). Como parece obvio y Anderson demuestra en sus análisis, el marxismo no es una tradición unitaria o única, sino una yuxtaposición de distintos ‘marxismos’ sólo reconocibles por su común antepasado teórico, Karl Marx. Se puede decir (y ciertamente sin ironía) que hay un ‘canon’ marxista en el que los fundadores (Marx, Engels, Lenin, Gramsci) han jugado un papel similar al del padre literario descrito por Harold Bloom en su *The Anxiety of Influence* (1973).⁵ Según Bloom, figuras como Shakespeare o Cervantes actuarían en los escritores posteriores como una especie de Superyo o fantasma que determinaría sus producciones, por rechazo o deseo. Como es obvio, Anderson no se suscribiría a los argumentos de Bloom. Lo que une para él a los distintos pensadores marxistas en una especie de meta común es el carácter aparentemente ‘antisistémico’ o ‘anticapitalista’ de su producción textual. Los análisis de Anderson son fundamentales para poder leer entre líneas las condiciones de posibilidad de determinados discursos que se presentan como marxistas y que, en algunos casos, no son sino la retraducción al lenguaje marxista de las luchas de posición de los intelectuales en el campo intelectual. Porque una cosa es lo que se dice que se es y otra muy diferente lo que se es en realidad. Nos detendremos aquí un momento.

¿Qué es el marxismo occidental? A partir de la época de los fascismos, con la victoria nacionalsocialista en 1933, la derrota de la Segunda República española en 1939, y la Segunda Guerra Mundial (malos tiempos para la lírica), el marxismo producido en Europa Occidental iba a sufrir una transformación interna decisiva. Anderson establece una relación de causalidad entre las derrotas de los movimientos comunistas en el Oeste y el invierno de la Guerra Fría y una gradual separación de los intelectuales de los partidos políticos y de la clase social a cuyos intereses servían y a la que daban voz:

La soledad y muerte de Gramsci en Italia, el aislamiento y exilio de Korsch y Lukács en EE UU y URSS, marcó el fin de la fase en la que el marxismo occidental se sentía

⁴ Ver Elliot, Gregory (1987), *Althusser: The Detour of Theory*, London & New York: Verso, para una aproximación más detallada al viaje teórico de Althusser (Bachelard and Canguilhem, principalmente).

⁵ También Hegel o Spinoza han sido invocados como los ‘primeros padres’ o ‘precursores’ de esta tradición desunida. Por otro lado, un estudio sobre las presiones del contexto intelectual así como los diferentes debates y polémicas del campo académico y cultural ayudaría a comprender o matizar con más fuerza el ‘marxismo occidental’. Sin duda el destino del marxismo como filosofía ha estado unido en cierto momento al de las instituciones culturales, fundamentalmente la universidad. En relación con las presiones del campo intelectual, por ejemplo los efectos de una lectura filosófica de la filosofía de Marx en el campo intelectual francés, véase Bourdieu, Pierre and Passeron, Jean-Claude, ‘Sociology and Philosophy in France since 1945: Death and Resurrection of a Philosophy without a Subject’, *Social Research*, XXXV, 1, Spring, 1967, pp. 162-212.



como en casa entre las masas. A partir de ese momento, iba a hablar su propio lenguaje cifrado, y a una distancia cada vez más lejana de la clase cuya suerte buscaba formalmente servir o articular. (Anderson 1976: 32)

A partir de entonces, el 'marxismo occidental' se caracterizará por la esoterización de su lenguaje y la profesionalización de su *intelligentzia*. Un largo pasaje (que no tiene desperdicio) de *In the Tracks of Historical Materialism* (1983), resume de forma elocuente los efectos de este movimiento o cambio de terreno político-institucional.⁶

La frase de Gramsci, 'pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad', puede resumir toda una época.

El análisis de Anderson sugiere que el Marxismo Occidental llega a su punto culminante con Althusser, y que, a partir de entonces, el postestructuralismo y el postmarxismo ocuparán el lugar principal en el mercado académico no ortodoxo. En este sentido, Gregory Elliot señala el carácter de obra de transición de la teoría althusseriana:

En su crítica del marxismo 'ilustrado', su anti-evolucionismo y anti-humanismo, el marxismo althusseriano demostró ser una formación de transición, el producto de una muy específica conyuntura teórica y política cuya mutación ayuda a explicar su destino. (Kaplan & Sprinker 1993: 34)

Con todo, y como hemos apuntado antes, su 'giro' teórico es más complicado. Basta por el momento con apuntar los rasgos generales fundamentales, el 'tono' oscuro y difícil de su trabajo, un núcleo teórico duro, arduo de asimilar por un partido comunista estalinista (el PCF) y por una militancia confusa y sometida a las decisiones de una organización vertical inapelable y un tanto terca.⁷

La lectura marxista de Marx

Como dijimos antes, la obra de Althusser es contradictoria y asistemática, hecha a base de 'intervenciones' teórico-políticas en angustiados debates sobre el humanismo y la capacidad de actuación política de los agentes, debates de los años 60 y 70. Pero su obra cubrió tres iniciativas convergentes. En primer lugar, ofreció una relectura del Canon marxista, centrándose alrededor del postulado de la existencia de una 'ruptura epistemo-lógica' (*coupure* es un término extraído de Gaston Bachelard) entre las obras 'ideológicas' del joven Marx (alrededor

⁶ 'Where Marx had successively moved from philosophy to politics to economics in his own studies, Western Marxism inverted this route. Major economic analyses of capitalism, within a Marxist framework, largely petered out after Great Depression; political scanning of the bourgeois state dwindled away after the silencing of Gramsci; strategic discussion of the roads to realizable socialism disappeared almost entirely. What increasingly took their place was a revival of *philosophical* discourse proper, itself centred on questions of method – that is, more epistemological than substantive in character. In this respect, Korsch's work of 1923, *Marxism and Philosophy*, proved prophetic. Sartre, Adorno, Althusser, Marcuse, Della Volpe, Lukács, Bloch and Colletti all produced major syntheses essentially focused on problems of cognition, however dialectically reformulated, written in an idiom of forbidding technical difficulty. For their purposes, each had recourse to philosophical legacies anterior to Marx himself: Hegel, Spinoza, Kant, Kierkegaard, Schelling or others. At the same time, each school within Western Marxism developed in close contact, often quasi-symbiosis, with coeval intellectual systems of a non-Marxist character; borrowing concepts and themes from Weber in the case of Lukács, Croce in the case of Gramsci, Heidegger in the case of Sartre, Lacan in the case of Althusser, Hjelmslev in that of Della Volpe, and so on. The patterning of this series of lateral relationships to bourgeois culture, alien to the tradition of classical Marxism, was itself a function of the dislocation of the relationships that had once held between it and the practice of the worker's movement. The lapse of these latter in turn inflected whole Western Marxist tradition towards a subjacent pessimism, exhibited in the very innovations which it brought to the thematic range of historical materialism – whether in Sartre's theory of the logic of scarcity, Marcuse's vision of social one-dimensionality, Althusser's insistence on the permanence of ideological illusion, Benjamin's fear of the confiscation of the history of the past, or even Gramsci's own bleak stoicism' (Anderson 1983: 16-17).

⁷ Ver Althusser, Louis (1978), *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*, Madrid: Siglo XXI.



de 1845) y las del Marx de madurez, propiamente ‘marxista’ a ojos de Althusser.⁸ En segundo lugar, Althusser ofreció una alternativa al positivismo y al antinaturalismo, reconciliando la revelación convencional del carácter histórico, social y teórico de la ciencia con una insistencia realista en la existencia de lo ‘real’, irreducible a la teoría. En tercer lugar, elaboró un materialismo histórico no-economicista, que comprende cuatro componentes:

(1) la escisión del fatalismo abstracto (a través de los conceptos de ‘contradicción y sobre-determinación’);

(2) reconceptualización de las instancias o niveles ‘relativamente autónomos’ de una formación social (económico, político e ideológico), gobernados por una causalidad estructural;

(3) una teoría anti-teleológica de los modos de producción (como combinaciones de relaciones y fuerzas de producción), evitando el evolucionismo en la teorización de la transición histórica; y

(4) una re-teorización de la ideología, ‘no como “falsa conciencia”, sino como “ilusión necesaria”’ (Kaplan & Sprinker 1993: 236).

El empuje principal de la crítica althusseriana consiste, por un lado, en la guerra teórica mantenida contra el marxismo de corte hegeliano y sus construcciones ideológicas, y, en segundo lugar, contra el estalinismo. La distinción entre ciencia e ideología era crucial, para desmontar lo que él veía como ‘lastre’ del marxismo, esto es, la ‘ideología burguesa’ del humanismo y sus derivados. Pretendía diferenciar de ese modo la práctica política de la práctica científica en el marxismo: si el humanismo puede ser operativo en política, no lo es en materia científica. Se establece de ese modo, en el marxismo, un hueco o distancia entre la experiencia cotidiana y el conocimiento científico.⁹

Las principales objeciones hechas a Althusser tienen que ver con un exceso de ‘teoricismo’. Él mismo se hace cargo de esto en *Éléments d’auto-critique* (1974).¹⁰ La naturaleza ‘especulativa’ de su filosofar era el efecto, según el mismo Althusser reconoce, de un escenario teórico demasiado racionalista, en el que la determinación de la lucha de clases se hallaba ausente (Althusser 1974: 15). Tal vez la configuración del campo intelectual francés del momento, en el que el lenguaje filosófico (legado glorioso de una rancia y austera tradición meta-física) constituía un requisito para obtener el derecho a hablar, así como la formación intelectual del mismo Althusser, expliquen esta tendencia a la especulación filosófica. Por otro lado, el hecho de que el filósofo francés detecte, sin controlar o neutralizar —de nuevo— esta tendencia, da una idea de una lucidez (tal vez inconsciente) de los límites de su pensamiento. Con todo, la distinción en su teoría entre el objeto real y el objeto de conocimiento parece haber ‘vacunado’ al althusserianismo contra este supuesto teoricismo, alejándolo de la posibilidad de crear sus propios objetos teóricos, sus proyecciones y mistificaciones. El carácter ‘realista’ de su teoría habría consolidado asimismo su concepción de la ideología como relaciones ‘vivas’ entre los individuos con sus condiciones reales de existencia. Pero las implicaciones ‘pesimistas’ de la teoría de Althusser no dejan de causar problemas, sobre todo en torno al concepto (tan freudiano) de *méconnaissance* [des-conocimiento o conocimiento

⁸ En sus obras de madurez, Karl Marx (1818-1883) se habría desembarazado de todo rastro de ‘ideología filosófica’, transformándose en un discurso científico: el materialismo histórico; el materialismo dialéctico, para Althusser, es la filosofía del marxismo, la metateoría marxista.

⁹ Jameson parece darse cuenta de esto cuando afirma: ‘Althusser’s formulation remobilizes an older and henceforth classical Marxian distinction between science and ideology that is not without value for us even today (...). The Althusserian formula, in other words, designates a gap, a rift, between existential experience and scientific knowledge’ (Jameson 1991: 53).

¹⁰ ‘Je n’ai jamais désavoué mes essais: il n’y a pas lieu de le faire. Mais, en 1967, donc deux ans après leur parution, dans une édition italienne de *Lire Le Capital* (ainsi que dans d’autres éditions étrangères), j’ai reconnu qu’ils étaient affectés par une tendance erronée. J’ai indiqué l’existence de cette erreur, et je lui ai donné un nom: *théoricisme*’ (Althusser 1974: 13). Althusser ‘*equates the opposition between science and ideology with one between truth and error – though in his Essays in Self-Criticism he acknowledges the ‘theorist’ nature of this move*’ (Eagleton 1991: 138).

equivocado].¹¹ El que la ideología sea inconsciente implica una negación de la subjetividad kantiana, esto es, una negación de un 'yo' constituyente que, armado de un arsenal de categorías proporcionado por su racionalidad, lee la realidad 'racionalmente'.¹² El que la ideología sea inconsciente, implica que los sujetos no pueden distanciarse de aquélla, salirse de ella; la ideología no tiene exterior. Los agentes están 'sujetos', 'subjetificados', son 'portadores' (*trä-ger*, en terminología hegeliana y marxiana) de es-estructuras de las que no pueden desembarazarse, que constituyen su piel y su lenguaje. En este sentido, la noción althusseriana de 'ideología' parece evocar un eco lejano de la de *poder* en Foucault, así como la de *discurso*. El poder como un *deus absconditus* que lo impregna todo.¹³ Pero interpretar la 'ideología' de Althusser sólo como *mé-connaissance*, desvela un prejuicio voluntarista contra las teorías antihumanistas, no sólo contra el althusserianismo, sino también contra la antropología o el psicoanálisis. No es sorprendente que el althusserianismo haya sido confundido con el estructuralismo. De aquí, y por un mecanismo de desplazamiento, 'estructuralismo marxista' se ha hecho sinónimo de 'estalinismo'. Este es el caso de la draconiana crítica elaborada por Thompson en los setenta. Su actitud reverbera en la frase final de la exposición (por otra parte excelente) del pensamiento de Althusser a cargo del marxista británico Alex Callinicos: 'A pesar de las importantes y positivas contribuciones que Althusser ha hecho, debe ser rechazado'.¹⁴ Tal vez estos dos autores (Callinicos, Thompson) no entendieron que el antihumanismo teórico de Althusser es, como parece evidente, 'teórico', no político. No se puede estar 'viviendo' en la ideología al mismo tiempo que se la analiza. A veces la teoría va por delante de la práctica política, otras veces detrás, pero, en cualquier caso, la interrelación entre ambas no es la de una 'presencia' transparente. Una posible lectura de estos debates enfatizaría la lucha en el interior del campo entre las diferentes generaciones por el monopolio del significado.¹⁵ El caso de Althusser es el de una ruptura 'herética'. Toda ruptura 'herética' con una tradición que se ha convertido en *doxa* suele ser 'atroz', en el interior de un campo determinado. También es cierto que a Althusser no se le perdona su defensa del marxismo-leninismo (su marxismo-leninismo), en una atmósfera traumatizada por la primavera de Praga y la invasión de Checoslovaquia. La 'herejía' de Althusser (la negación de Hegel) puede explicar la elección de Baruch Spinoza (ese holandés de origen sefardí tan poco territorializable) como 'padre' literario, como su otro 'hereje'.¹⁶

¹¹ Anderson, *In the Tracks...*, p. 39. El pasaje finaliza desalentadoramente: 'Althusser intentó ajustar su teoría garantizando espacio, tarde, al papel de las 'masas', las cuales, reconoció entonces, 'hicieron la historia', incluso si 'los hombres y las mujeres' no lo hicieron. Pero ya que la dirección de las incursiones de Althusser no fue ni corregida ni desarrollada, la introducción del problema del sujeto histórico en la maquinaria de la causalidad estructural expuesta en *Para leer el capital* resultó simplemente incoherente. Ninguna síntesis comparable a su trabajo precedente apareció. La consecuencia fue la desaparición progresiva y disolución del marxismo althusseriano, como corriente, alrededor de mediados de los setenta'.

¹² O subjetividad burguesa, para entendernos. Esta sería la forma de subjetividad dominante en las formaciones sociales burguesas, sobre todo a partir del siglo XVIII. Aclaremos esto más adelante.

¹³ 'Foucault: his case is quite different. He was a pupil of mine, and 'something' from my writings has passed into his, including certain of my formulations. But (and it must be said, concerning as it does his own philosophical personality) under his pen and in his thought even the meanings he gives to formulations he has borrowed from me are transformed into another, quite different than my own', from Althusser's 'A Letter to the Translator' (1969), in Althusser and Balibar (1970), *Reading Capital*, pp. 323-4.

¹⁴ Su *Althusser's Marxism*, London: Pluto Press, 1976, p. 114. Thompson, E. P. (1978), *The Poverty of Theory & other essays*, London: Merlin Press. Perry Anderson, en *Arguments within English Marxism*, London: Verso, 1980, devastó las críticas de Thompson.

¹⁵ Es sabido que Thompson, viejo oxoniense, fue sustituido por Tom Nairn y el mismo Anderson en la dirección de la *New Left Review* en los setenta, y que esto, de alguna manera y tal vez de forma indirecta, había de predisponerlo contra la 'nueva' teoría.

¹⁶ Este 'rodeo' y la locura de Althusser se entrelazan en una frase de su libro de memorias *El porvenir es largo* (*L'avenir dure longtemps*), donde dice: 'Yo nací sin padre': 'El marxismo de Althusser no tenía precedentes (en el sentido habitual que se da al término al menos). Tenía, claro, los clásicos: Marx, Engels, Lenin y un poco más. Pero hay un pequeño matiz: Althusser era un filósofo de profesión y



La teoría de la ideología de Althusser

Marx y Engels escribieron en el *Manifiesto Comunista* y en *La ideología alemana* que las ideas de una sociedad son siempre las ideas de la clase dominante. Pero la 'ideología' no quiere significar siempre 'ideología dominante'. En toda formación social existe siempre (en lo que se refiere a la historia escrita), obviamente, una clase dominante, o, utilizando otra terminología, un bloque o grupo social hegemónico. Este bloque dominante no es homogéneo: dentro de él hay que incluir fracciones dominadas del bloque dominante, tales como la pequeña burguesía o (actualmente) la nueva pequeña burguesía, verdadero cuerpo de élite en la defensa de los valores neoliberales. Pero Marx y Engels conciben la ideología como una 'falsa conciencia', como un enmascaramiento de las condiciones reales de existencia y de la dominación de clase. Althusser, por su parte, mantiene que la ideología es profundamente inconsciente.¹⁷ El 'inconsciente ideológico' presupone la ideología como las relaciones 'vivas' de los individuos en su conjunto con la sociedad en su conjunto. No es tanto una teoría *cognitiva*, sino que enfatiza la dimensión *afectiva* de cómo los agentes 'viven' esas relaciones (Eagleton 1991: 18-21). Explica también las condiciones de posibilidad de los textos filosóficos y literarios (y la producción ideológica en general). La ideología vive a través de sus enunciaciones, en las actuaciones discursivas y las prácticas de los agentes; no es sólo un 'todo' dado que se enquista en los cerebros de los agentes (y aquí tal vez habría que distinguir entre el inconsciente corporal y el inconsciente lingüístico, entre el libidinal y el ideológico, como una serie de hilos diferentes pero entrelazados). Es crucial enfatizar este aspecto 'práctico-social' de la ideología, como un 'antídoto' frente a cualquier posible interpretación de su teoría como una forma de 'idealismo'.

Louis Althusser desarrolló su teoría de la ideología en *Para leer El Capital* y en *La revolución teórica de Marx*, pero fue presentada en su bien conocido 'Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado (*Notas para una investigación*)'.¹⁸

Según Althusser, hay que considerar, en relación a la ideología, dos rasgos decisivos. En primer lugar, 'la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia' [*ideology represents the imaginary relationship of individuals to their real conditions of existence*] (Althusser 1971: 162). En consecuencia, la ideología es una 'representación deformante' [*de-forming representation*], un

ninguno de los clásicos había hecho filosofía en el sentido profesional estricto de filosofía de los filósofos – esa frase tan despectiva que había utilizado Schopenhauer y que, posteriormente, retomará continuamente Althusser con el mismo desdén y el mismo desprecio: "la filosofía de los filósofos". Desdén y desprecio, sí, pero en el laboratorio de la filosofía, nos dice Althusser, pasa efectivamente algo y ¿qué es lo que ahí sucede? ¿Por qué existe ese discurso? ¿Cómo analizar la filosofía desde el marxismo e incluso cómo construir una filosofía marxista? Ahí sí que de nuevo Althusser nacía radicalmente sin padre' Rodríguez, Juan Carlos, 'Leer a Althusser', *Colofón (Boletín de la Federación Internacional de Bibliotecas del Campo Freudiano)*, Junio 1993, pp. 22-25, p. 23.

¹⁷ Si bien en *Para leer el capital* (1969), mantiene que Marx habría hecho una lectura de los economistas clásicos similar a su teoría del inconsciente ideológico. Marx dice que la ideología es falsa conciencia, pero sus textos dicen otra cosa: Althusser considera que su teoría de la ideología ya está en Marx en acción (por así decirlo), pero no teorizada.

¹⁸ Cuando no se señale, se usará la versión inglesa: Althusser, Louis (1971), *Lenin and Philosophy and other essays*, New York & London: Monthly Review Press; (1970), *Reading Capital*, London: NLB (transl. by Ben Brewster); (1969), *For Marx*, London: Allen Lane The Penguin Press (transl. by Ben Brewster). 'Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)' se incluye en *Lenin and Philosophy and Other Essays*, pp. 127-186. Para los restantes textos de Althusser utilizados, así como las versiones en castellano, remitimos a la bibliografía. Es importante tener en cuenta el carácter de 'notas' de este trabajo. Como hemos dicho en otro lugar de este trabajo, la mayor parte de la obra de Althusser se presenta de modo 'fragmentario', como 'intervenciones'; es un texto 'abierto' e incluso de 'urgencia'.

‘desconocimiento’ [*méconnaissance*, *misrecognition*].¹⁹ En este punto, ‘reconocimiento’ o ‘identificación’ no oculta sino una forma de negación: yo soy (no soy).

En segundo lugar, ‘una ideología siempre existe en un aparato, en su práctica o prácticas. Esta existencia es material’ (Althusser 1971: 166). Esta primacía de la *materialidad* de la ideología, este existir a través de sus prácticas, es, como decimos, decisivo.²⁰ Con la materialidad de la ideología, el aparente *telos* (las lecturas vulgares de Althusser) de la teoría althusseriana se desvanece: la ideo-logía existe *en y por* sus prácticas.

De los dos postulados fundamentales de Althusser, se desprende (a) que la ideología deniega u oculta su carácter de ideología; todas las formaciones ideológicas niegan u ocultan su naturaleza de sistemas de representaciones o, por decirlo con más claridad, dicen a los individuos interpelados: ‘yo no soy ideología’, creando apariencia de naturalidad en lo que no es sino el resultado de una arbitrariedad histórica del poder. Y (b) la ideología alude / elude a una realidad, es, al mismo tiempo, verdadera y falsa, esto es, verdadera porque es lo que el individuo ‘vive’, y es falsa porque no es sino el resultado de un trabajo de construcción simbólica (así como una forma de violencia simbólica).

Es importante no olvidar la dimensión *imaginaria* de la ideología. La interpelación se muestra, por tanto, como una ‘puesta en escena’, una *mise en scène*.

Para comprender cómo funciona la ideología hay que ver una noción clave del marxismo, teorizada (o re teorizada) por Althusser y su discípulo Nicos Poulantzas: la noción de ‘formación social’.

Lo único que realmente existe es una *formación social* histórica determinada, i.e. un todo social, en el sentido más amplio, en un momento dado de su existencia histórica: por ejemplo Francia bajo Luis Bonaparte, Inglaterra durante la Revolución Industrial. Pero una formación social, que es un objeto real-concreto y por ello siempre original porque es singular, presenta una combinación particular, un solapamiento [*overlapping*] específico de diferentes modos de producción ‘puros’.²¹

El cometido de la ideología es asegurar la cohesión social, siendo fundamental en la reproducción del sistema. Pero es tan fundamental como los otros niveles que forman toda ‘formación social’ histórica concreta. La noción de formación social (paralela a la de formación ideológica) evita una concepción ‘totalizante’ del sistema como una ‘totalidad expresiva’. De acuerdo con Nicos Poulantzas, en una formación social tres niveles (o ‘instancias’) distintos se articulan formando una estructura compleja: el nivel político, el nivel económico y el nivel ideológico. El nivel económico es el dominante ‘en última instancia’ (y qué sea este ‘en última instancia’ ha provocado una serie de fervientes críticas a Althusser). En consecuencia, toda formación social es una ‘estructura de estructuras’, una pluralidad descentrada de niveles que interactúan (por decirlo así) en un estado de ‘sobredeterminación’.²² Para crearnos una imagen

¹⁹ ‘At work in this reaction is the ideological *recognition* function which is one of the two functions of ideology as such (its inverse being the function of *misrecognition* – *méconnaissance*)’, Althusser, op. cit., p. 172.

²⁰ ‘Es necesario darse cuenta de que la ideología no consiste sólo en ‘ideas’ (conjuntos ideológicos articulados), sino que se incorpora de forma concreta en una serie de prácticas, formas de hacer, costumbres y rituales que se extienden asimismo al dominio económico’ (Poulantzas (1978), *Classes in Contemporary Capitalism*, p. 68).

²¹ Poulantzas, Nicos (1975), *Political Power and Social Classes*, London: NLB, 1975, p. 15. Otra explicación en Balibar, Étienne, ‘On the Basic Concepts of Historical Materialism’, in Althusser & Balibar, *Reading Capital*, op. cit., pp. 199-308, p. 204.

²² ‘Sobredeterminación [*Overdetermination (surdétermination, Überdetermination)*]: Freud usó este término para describir (entre otras cosas) la representación de los pensamientos del sueño en imágenes privilegiadas por su condensación de un número de pensamientos en una sola imagen [*condensation/Verdichtung*], o por la transferencia de la energía psíquica de un pensamiento particularmente potente a imágenes aparentemente triviales [*displacement/Verschiebung-Verstellung*]. Althusser usa el mismo término para describir los efectos de las contradicciones en cada práctica, constituyendo la formación social en la formación social en su conjunto, y de ahí de nuevo en cada práctica y cada contradicción, definiendo el patrón de dominación [*dominance*] y subordinación,



mental, un 'negativo' de lo que es una sociedad, tomemos la imagen del tejido, el entrelazado de lo que Marx llamó en *El capital*, 'los hilos invisibles' del todo social. El dibujo que aparece en el tejido puede ser la imagen que las clases y los agentes tienen de esa sociedad.

La 'causalidad estructural' de esta formación social trabaja de forma múltiple, de forma compleja, de forma 'ausente'. A la interacción de los niveles, hay que añadir los elementos de otras sociedades, las imágenes del pasado que tardan en desaparecer (por ejemplo, elementos 'tribales' en las formaciones sociales esclavistas de la Antigüedad o en la Edad Media); en terminología marxista, estaríamos hablando de elementos de modos de producción precedentes. Una formación social es por tanto una pluralidad descentrada de determinaciones, una 'estructura de estructuras'; como es obvio, la noción de 'sobredeterminación' provee de anclaje conceptual, cohesionando esta 'pluralidad descentrada'.

Cada nivel de una formación social es relativamente autónomo respecto de los demás. En relación a la ideología, Althusser no explica con demasiada claridad lo que quiere decir con 'autonomía relativa', y en este punto ha sido también criticado en numerosas ocasiones. De nuevo, Poulantzas ofrece una explicación sugestiva de esta 'autonomía':

La ideología dominante no es la única ideología en una formación social: hay ideologías distintas y contradictorias o subsistemas ideológicos, relacionados con las diferentes clases en lucha. La misma ideología dominante sólo se forma por su dominación efectiva de estas otras ideologías y sub-sistemas ideológicos: lo hace así por medio de los Aparatos Ideológicos de Estado. Esto a su vez implica que los aparatos condensan las intensas contradicciones ideológicas expresadas en fisuras [*splits*] entre los 'portavoces ideológicos' que forman parte de ellos. El resultado es la relativa autonomía de los aparatos ideológicos. (Poulantzas 1979: 306)

Poulantzas va más allá en su argumentación y divide la ideología en otros niveles o instancias: moral, política, jurídica, religiosa, estética, económica, etc. En una formación social dada, una de estas instancias será típicamente dominante. En el feudalismo, el nivel de la ideología predominante era el de la ideología religiosa (o sacralización), mientras que en las formaciones sociales capitalistas, esta dominación se ejerce a través de la instancia jurídico-política, sobre las demás instancias.²³

En este punto, en relación a la 'autonomía relativa' tal vez pueda establecerse un diálogo con la sociología de la educación de Bourdieu. El exceso hincapié en la dominación de clase, por medio de los AIE, parece desvanecer otras formas de dominación, así como la especialización del sistema en diferentes esferas de producción material. Bourdieu ha llamado a estas esferas 'campos'. Cada campo posee una lógica interna, una dinámica, pese a estar en relación con los demás campos y formar una especie de todo social. A esta interrelación de campos Bourdieu suma la dominación de clase y de género. La universidad constituiría 'el campo académico'.

A pesar de su presentación, hay en el ensayo de Althusser sobre los AIE un deslizamiento desde la explicación de la ideología a través de una teoría de conflicto de clases hasta una sociología de tipo funcionalista. Este deslizamiento es deshecho poco satisfactoriamente en el 'post-script' del ensayo, donde Althusser insiste en la centralidad de la lucha de clases. De nuevo, Nicos Poulantzas indica este hueco. Según él, Althusser cae en un análisis descriptivo cuando menciona la 'relativa autonomía' de los AIE, ya que pasa por alto la determinación de la lucha de clases (Poulantzas 1979: 306n). Por otro lado, mantiene, el filósofo francés subestima el papel económico de los AIE (1979: 303n). Señala asimismo la contradicción de Althusser a la

antagonismo y no-antagonismo de las contradicciones en la estructura dominante [*structure in dominance*] en un momento histórico dado. Con más precisión, la sobredeterminación de una contradicción es el reflejo en ella de sus condiciones de existencia dentro del todo complejo, esto es, de las otras contradicciones en el todo complejo, en otras palabras su desarrollo desigual [*uneven development*]', de la traducción de Ben Brewster de *Lire le Capital* Althusser, Louis & E. Balibar (1970), *Reading Capital*, London: NLB, p. 315-6.

²³ Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, op. cit., pp. 128-129. También Eagleton (1991), *Ideology*, p. 154.

hora de tratar la cuestión familiar, o más bien la falta de claridad al respecto. Cita Poulantzas un pasaje bastante ambiguo en el ensayo de los AIE:

La familia obviamente tiene otras 'funciones' diferentes de las de los AIE. Interviene en la reproducción de la fuerza de trabajo. En diferentes modos de producción es la unidad de producción y / o la unidad de consumo. (Althusser 1971: 143 n8, Poulantzas 1979: 303n)

¿Cuáles son estas 'otras funciones'? Es obvio que el ensayo no es excesivamente riguroso cuando analiza la articulación entre la escuela y la familia (aunque es necesario señalar el carácter de 'notas' de este). En relación a la familia, la crítica de Poulantzas ha sido hecha también por Barrett y otras feministas.²⁴ Pero mientras que el soporte de la crítica de Poulantzas se sostiene sobre la ausencia de la determinación de la lucha de clases en el análisis de Althusser (a pesar de que este diga lo contrario), las feministas citadas insisten en lo contrario: demasiado énfasis en la dominación de clase y poco en la dominación de 'género'. Es cierto, con todo, que el discurso epistémico de Althusser está marcado por la noción de 'clase', como eje alrededor del cual se organizan las otras formas de dominación. La crítica de Poulantzas, en realidad, matiza el excesivo peso que parece conceder Althusser al papel de la ideología en la dominación de clase. Por otro lado, desvela el carácter 'funcionalista' de la concepción althusseriana de la ideología. De nuevo, lo que se trasluce en todas estas cuestiones es la 'asistematicidad' de los trabajos de Althusser. En relación a la falta de énfasis en otras formas de dominación, como la de género o raza, hay que decir que estas son acertadas, pero habría que preguntarse por la articulación entre las diferentes formas de dominación, antes que por la primacía de unas sobre otras. Esta articulación no afirma la primacía de la dominación económica sobre la ideológica o de género o raza, sino cómo todas se interrelacionan y se sobredeterminan, de forma que sea posible comprender el cómo de la interiorización inconsciente de la ideología.

Lo que nos parece decisivo es la insistencia en la materialidad de la ideología. La ideología sólo existe en sus enunciaciones. Obviamente, hay una relación dialéctica entre las interpelaciones del 'Superyo' ideológico y las formas que adquieren estas prácticas: no se trata de un dualismo materia-espíritu, sino el hecho de que la ideología existen *en* las prácticas, se produce ahí, a través de su representaciones, en un juego de circularidad contradictoria permanente. La ideología se reproduce en los AIE (los aparatos ideológicos de Esta-do) y se realiza allí, donde se confronta con otras ideologías (no dominantes), pero:

(...) si es cierto que los AIE representa la *forma* en la que la ideología de la clase dominante debe realizarse *necesaria-mente*, y la forma en la que la ideología de la clase dominada debe *necesaria-mente* ser calibrada y confrontada, las ideologías no 'nacen' en los AIE sino de sus condiciones de existencia, sus prácticas, su experiencia de la lucha, etc. (Althusser 1971: 185-6)

Esta existencia de la ideología como 'producción' (no como un ente inasible) se relaciona con la necesidad de legitimación de la clase dominante, en la cual, la actividad podríamos decir 'dogmática' de las fracciones de clase adyacentes con expectativas de ascenso social, juega un papel determinante. Ideologías dominantes y dominadas pueblan el lenguaje del imaginario colectivo, los aparatos ideológicos y los discursos: no es sólo la ideología que domina la que monopoliza el espacio social. Hay otras ideologías en competición (trátese de una competición por la supervivencia o simple-mente de discursos antagónicos, emancipatorios o no). El lenguaje, entendido como práctica simbólica, es el terreno de colusión y conflicto entre diferentes ideologías y subsistemas ideológicos: se trata de un código compartido, en el que las palabras adquieren significación dependiendo de numerosas variables, entre las cuales hay que contar la dominación (de todo tipo). Parece importante, en consecuencia, insistir en esta idea de los 'subconjuntos' [*subensembles*] ideológicos, como los llama Poulantzas. Por su parte, Terry

²⁴ Barrett, Michèle, 'Althusser's Marx, Althusser's Lacan', en *The Althusserian Legacy*, op. cit., pp. 169-182. The Marxist-Feminist Literature Collective, 'Women's Writing: *Jane Eyre*, *Shirley*, *Villette*, *Aurora Leigh*' (1978), de *Ideology & Consciousness*, 3 (spring, 1978), 27-48 (en Eagleton, Terry & Milne, Drew eds. (1996), *Marxist Literary Theory: A Reader*, Oxford: Blackwell, pp. 328-350); Assiter, Alison (1990), *Althusser and Feminism*, London: Pluto Press.



Eagleton llama a estos ‘subconjuntos’ *oppositional ideologies*, indicando la naturaleza interiormente contradictoria de la ideología. Sugiere que la fuerza de la ideología burguesa se basa en que esta ‘habla desde una multiplicidad de lugares, y en este carácter difuso sutil no presenta un único objetivo a sus antagonistas’ (1991: 45).

Para Louis Althusser, el sistema educativo o escolar constituye el aparato ideológico de Estado dominante en las formaciones sociales capitalistas contemporáneas (Althusser 1971: 152). Junto a la escuela (que sustituye a la Iglesia, aparato ideo-lógico fundamental en el Antiguo Régimen), la familia juega el papel dominante en los procesos de adquisición del imaginario simbólico: ‘[the School] it is coupled with the Family just as the Church was once coupled with the Family’ (Althusser 1971: 157).

¿Qué es, pues, la ‘ideología dominante’, qué es lo que es producido a través de los AIE? La ideología es imaginaria, y tiene que ver con las relaciones ‘vivas’, cómo los individuos ‘viven’ sus condiciones de existencia. La originalidad de Althusser se basa en un cambio de la teoría de la ideología desde una teoría *cognitiva* a una *afectiva* (Eagleton 1991: 19). Pese a que, como hemos sugerido, parte de su obra confronta problemas de epistemología (discurso metacientífico), su concepción de la ideología no es una ‘epistemología’. La ideología, como discurso científico, comparte un terreno ideológico “inconsciente” común, pero su problemática es diferente. El concepto de ‘problemática’ [*problématique*] no puede considerarse de manera aislada. No hay que entenderlo como ‘concepción del mundo’, a la manera diltheyana, pero tampoco como la “esencia” del pensamiento de un individuo o una época determinada. En realidad, ‘se centra en la *ausencia* de problemas y conceptos en el interior de la problemática tanto como su presencia’, y sólo puede ser descubierta a través de una ‘lectura sintomal’ [*lecture symptomale*] o ‘sintomática’.

Es importante clarificar lo que Althusser quiere decir al definir la ideología como ‘representación’ y como ‘imaginaria’. El adjetivo ‘imaginaria’ se encuentra en relación directa con la noción lacaniana de ‘imaginario’. Supone una apropiación, por parte de Althusser de la ‘escena imaginaria’ del psico-análisis freudiano, leído esta vez a través de Lacan (cargando las tintas en la estructuración del inconsciente como lenguaje). Althusser enfatiza este punto (Althusser 1971: 164-5) de la ‘distorsión imaginaria’ de las relaciones ‘vivas’:

De modo que la ideología es un asunto de las relaciones *vivas* entre los hombres y su mundo. Esta relación, que sólo aparece *consciente* bajo la condición de que es *inconsciente*, de la misma manera sólo parece ser simple bajo la condición de ser compleja, esto es no una relación simple sino una relación de relaciones, una relación de segundo grado. En la ideología los hombres expresan de hecho, no la relación entre ellos y sus condiciones de existencia, sino *la forma* en que viven la relación entre ellos y sus condiciones de existencia: esto presupone una relación real y una relación *‘imaginaria’*, *‘viva’*. La ideología, por tan-to, es la expresión de la relación entre los hombres y su ‘mundo’, esto es, la unidad (sobredeterminada) de la relación real y la relación imaginaria entre ellos y sus condiciones reales de existencia. En la ideología la relación real está inevitablemente investida de la relación imaginaria, una relación que *expresa* una *voluntad* (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria), una esperanza o una nostalgia, antes que describir la realidad. (Althusser 1969: 233-4)

La insistencia en el carácter ‘afectivo’ antes que ‘cognitivo’ de la ideología es claro. Existe un hueco entre la experiencia cotidiana y el conocimiento científico de esa experiencia. En relación al concepto de ‘imaginario’, es necesario apuntar que esta noción está tomada, además de Lacan, del *Tractatus Theologicus-Politicus* (1665) de Baruch Spinoza, así como de su *Ética* (1677), donde el filósofo de origen judío desarrolló su concepto de *imaginatio*. Esta *imaginatio*, la famosa *vaga experientia* espino-siana, reverbera en la teoría de la ideología de Althusser, pero también la idea del pensador judío de la omnipotencia del *deseo* o *apetito*. Sabido es que Lacan conocía bien la obra de Spinoza.²⁵

²⁵ Spinoza, *Ética*, (Madrid: 1987) p. 234: ‘El deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella’ (en Parte III, ‘Definiciones de los afectos’, I). En relación a esto, la teoría del cuerpo en Spinoza debería

Sin embargo, sea cual sea el uso de un ancestro o “padre” teórico que no es Hegel o Kant (los transformadores de una tradición teórica siempre buscan un ancestro anterior al dominante), y sean cuales sean las razones para su selección (y, en este sentido, Perry Anderson subestima la necesidad de Althusser de deshacerse de los lastres hegelianos), existe, evidentemente, una relación entre ‘lo imaginario’ de Lacan y ‘la representación imaginaria’ de Althusser. Según Michèle Barrett, este último hace demasiado énfasis en la noción marxista de ‘clase’, lo cual es problemático para el psicoanálisis.²⁶ Ha habido muchos marxistas que se han servido del psicoanálisis, sin embargo. Lo complicado para Barrett, sin embargo, es la reducción de ‘lo imaginario’ lacaniano como ‘vivido’, pues supone una incompreensión o una lectura errónea de la obra de Lacan. Althusser no distingue entre los tres órdenes (el imaginario, el simbólico y el real) (Kaplan & Sprinker 1993: 175). En lo que respecta a estas objeciones de Barrett, Terry Eagleton lleva razón cuando establece que la teoría althusseriana está más cerca de Freud que de Lacan. Su ‘ideología’ se adecuaría al Superego freudiano, antes que al modelo lacaniano de los tres órdenes en la estructuración del inconsciente. Como es sabido, el Superego de la teoría freudiana es esa instancia del inconsciente a cargo de las funciones críticas y moralizadoras, organizadora de las tendencias no coordinadas inconscientes (el ‘ello’ o el ‘id’) y generadora del ego, la parte ‘realista’ de la mente. En la interpelación o puesta en escena (*mise en scène*) de la representación imaginaria, de acuerdo con la lectura de Eagleton, el individuo sería constituido por un Sujeto, i. e., por este poder autoritario. Paralelo al Superego freudiano, el ‘imaginario’ de Althusser correspondería al ‘ego’ lacaniano. ‘Subjetivarse’ no sería otra cosa que la interiorización de la Ley, ‘confundida en su esencia *formal* con el orden del lenguaje’.²⁷

El sujeto libre de la ideología burguesa, en consecuencia, es la forma en la que la dominación ha sido interiorizada, creando una contradicción in-terna, puesto que ‘(...) el sujeto, para Althusser y para Freud, es el producto de una estructura que debe ser reprimida necesariamente en el mismo momento de su ‘subjetivación’ (Eagleton 1991: 141). Para Lacan, continúa Eagleton, todo está atravesado por el ‘deseo’, y el sujeto se muestra como una fragmentación, como un efecto deseante del inconsciente. El Sujeto lacaniano sería lo que este describe como el Otro. Las formas de articulación del inconsciente ideológico y del inconsciente libidinal es una cuestión que, sin embargo, no pa-rece quedar clara.

Literatura e ideología

Los bienes culturales son el soporte material de la interpelación ideológica, como una puesta en escena donde los actores bailan la coreografía del reconocimiento y de la identificación. En la literatura (o el arte) lo importante no es sólo lo que se dice, sino lo que se silencia: la ideología alude / elude a una realidad (Althusser 1971: 222-3). El relato titulado ‘El silencio de las sirenas’, de Kafka, ofrece una excelente analogía. Las sirenas, escribe Kafka,

...tienen un arma más terrible aún que el canto: su silencio. Aunque no ha sucedido, es quizás imaginable la posibilidad de que alguien se haya salvado de su canto, pero de su silencio ciertamente no. (Kafka 1990: 53)

La inteligencia del relato kafkiano es perfecta, pues el mito de las sirenas metaforiza a la misma ideología como una mitología o sistema de mitologías. El *Edipo Rey* de Sófocles (su

tenerse en cuenta a la hora de elaborar una exposición de Foucault o Bourdieu, pero no es la materia de la que esta tesis debe ocuparse, por lo que simplemente anotamos los ecos de Spinoza.

²⁶ Barrett, Michèle, ‘Althusser’s Marx, Althusser’s Lacan’, en *The Althusserian Legacy*, op. cit., pp. 169-182, p. 171.

²⁷ Althusser, Louis, ‘Freud and Lacan’ (*La Nouvelle Critique*, 1964, y *New Left Review*, 1969), en Althusser (1971) *Lenin and Philosophy and Other Essays*, pp. 189-219, p. 209.



ironía trágica, sobre todo) es también una metáfora de la forma en que trabaja la ideología: Edipo no ve lo que ve, lo que forja su existencia y forma parte de su ser.²⁸

Fuera de su enunciación, la ideología no existe; esta necesita un soporte para funcionar, para ponerse a trabajar. Un texto, por ejemplo, es uno de los lugares posibles en los que el juego de la interpelación sucede. Es en esta puesta en escena don-de tiene lugar el baile de la producción ideológica. Esa puesta en escena, sin embargo, se construye dialécticamente frente a las posibles resistencias o puestas en suspenso de la dominación. Lo importante no es sólo lo que se dice, sino lo que no se dice, lo que se evita decir. La dialéctica alusión / elusión es fundamental en la teoría de la ideología althusseriana.²⁹

En lo que se refiere al objetivo último de su teoría, la distinción entre ciencia e ideología, su conceptualización es crucial en los textos literarios y filosóficos. En su 'Carta en respuesta a André Daspre' (1966), Althusser dio las claves de la dialéctica antes mencionada.

Creo que la peculiaridad del arte es 'hacernos ver' (*nous donner à voir*), 'hacernos percibir', 'hacernos sentir' algo que *alude* a la realidad. (...) Lo que el arte nos hace *ver*, y por tanto nos da en forma de 'visión', 'percepción' y 'cono-cimiento' (lo que no es la forma de *sa-ber*), es la *ideología* de la que nace, en la que se baña, de la que se separa él mismo como arte, y a la que *alude*. (...) Una visión que presupone una *retirada*, una *distanciación interna* de la misma ideología de la que sus novelas emergieron. Nos hace 'percibir' (pero no saber) en algún sentido *desde el interior*, por una *distancia interna*, la ideología misma a la que están asidas. (Althusser 1971: 222-3)

El 'arte', dice Althusser nos hace 'ver', 'percibir' o (finalmente) 'sentir' algo que alude a la realidad, pero al mismo tiempo silenciándola. Esa 'realidad' es la 'ideología'. Un texto no sería la manifestación o expresión 'prístina' de un *geist* perfectamente legible, sino el lugar de producción y reproducción de la ideología, que es inconsciente y, por tanto, invisible, impronunciable: similar al contenido in-consciente del discurso del *analysand* en el dispositivo analítico. El arte produce ideología, pero, al mismo tiempo, se separa de esta por medio de una 'distanciación interna'. Althusser parece emplear aquí una concepción del arte como un espacio 'pre-científico', como el lugar de producción de la contradicción no resuelta, así como el lugar de choque de diferentes horizontes ideológicos. Aludimos, como es obvio, a la muy conocida aseveración de Althusser: 'La filosofía es, en última instancia, lucha de clases en el campo de la teoría'. Referido a la literatura:

En el mundo del teatro, como en el mundo estético en general, la ideología es siempre en esencia el lugar de una competición y una lucha en la que el sonido y la furia de las luchas sociales y políticas de la humanidad reverberan de forma vaga o aguda.³⁰

Es interesante destacar aquí la emergencia de la terminología 'humanista', apuntando a una concepción similar del campo de la política como lugar de producción de la ideología, demarcando claramente 'arte' y 'política' de la ciencia (la ciencia en acción –léase *materialismo histórico*–, y su meta-discurso –léase *materialismo dialéctico*).

Para comprender lo que Althusser quiere decir en la relación dialéctica de alusión y elusión, es necesario exponer su teoría de la lectura, en estrecha relación con su epistemología.

²⁸ Si bien en Sófocles la matriz ideológica esclavista se articula en torno a la contradicción libre / esclavo, y la cuestión fundamental del texto la constituye la relación del individuo frente al destino. No hay 'sujeto libre' por ninguna parte. Utilizamos su tragedia como metáfora.

²⁹ Althusser discute cuestiones específicamente literarias en 'A letter on Art in Reply to André Daspre' (1966) en Althusser, Louis (1971), *Lenin and Philosophy and Other Essays*, pp. 221-227; 'Cremonini, Painter of the Abstract' (1966), en op. cit., pp. 229-242, y en 'The "Piccolo Teatro": Bertolazzi and Brecht', en *For Marx*, pp. 129-151. Su teorización sobre la 'lectura' en Althusser & Balibar (1970), *Reading Capital*, op. cit., y en práctica en toda su obra.

³⁰ Althusser, *For Marx*, p. 149n; 'Reply to John Lewis', en *Essays in Self-Criticism* (1976), pp. 33-99, p. 37; también en *Éléments d'autocritique*, op. cit., p. 86: '(...) la philosophie, laquelle n'est pas (une) science, mais la lutte de classes dans la théorie'.



En *Reading Capital*, Althusser, de nuevo desde Spinoza y Lacan, desarrolló su teoría de la lectura, en relación directa con una teoría de la visión-lectura de la realidad. Es una epistemología, y sólo nos referiremos a ella para exponer algunos conceptos fundamentales para esta investigación.

Althusser intentaba relacionar las necesidades de una determinada ideología con la ciencia generada dentro de su horizonte ideológico; se puede decir que lo que pretendía era separar el conocimiento que se produce en una ciencia de la lógica interna ideológica que hace posible su surgimiento. Podríamos poner el ejemplo del nacimiento de la racionalidad burguesa (la Ilustración, el positivismo científico). Los descubrimientos o conocimientos científicos producidos son conocimiento, independientemente de la 'ideología' que los produce. Esta 'ideología' nace a partir de la invención del paradigma físico-newtoniano, que puso en cuestión toda la cosmovisión precientífica aristotélica y el universo de Ptolomeo, marcadas por el magma ideológico de la lectura sacralizada del mundo.

Para Althusser, cada horizonte ideológico se mueve en el interior de un determinado campo de visión, su propia problemática, que constituye sus condiciones de posibilidad, esto es, cada horizonte conceptual genera sus propios problemas, sus preguntas y, por tanto, sus respuestas. Mantenía que hay dos tipos de lectura. Una es denominada como lectura 'literal', y se sostiene por la observación de presencias y ausencias, de *sights* y *oversights* (*bé-vues*), qué dice un autor en relación a un tema, qué olvida decir o qué se le escapa. La segunda lectura es lo que llama 'lectura sintomática' o 'sintomal' (*lecture symptomale*). Desarrolló su teoría de la lectura sintomática (nótese la emergencia del término psicoanalítico) como una especie de puerta trasera a la problemática de un texto específico. Lo hizo para localizar las bases 'ideológicas' de las lecturas 'hegeliano-humanistas' de Marx, y la misma fase kantiano-fichteana (y luego feuerbachiana) del mismo. Mantuvo (enconadamente) que Marx hizo, probablemente, una lectura sintomática de los economistas políticos clásicos (como Ricardo). Para Althusser, la primera lectura no anota el problema de la *combination* entre las mencionadas *sightings* y *oversightings*. Esta combinación o combinatoria tiene que ver con la conexión entre lo que es visible y lo que no es. Estos objetos son invisibles porque son en principio rechazados (o prohibidos, 'inter-dits', 'refoulés'), reprimidos del campo de lo visible. El funcionamiento del campo, sus límites ideológicos, sitúa unos límites, y presupone el no-ver determinados problemas y silenciar sus objetos (los *reales*):

Son invisibles porque son rechazados en principio, reprimidos del campo de lo visible: y esto es así porque su presencia flotante en el campo cuando ocurre (en circunstancias muy peculiares y sintomáticas) *pasa desapercibida*, y se transforma literalmente en una ausencia indistinguible, puesto que la función en su conjunto del campo es no verlos, prohibir cualquier visión de ellos. Aquí, de nuevo, lo invisible no es más una función de *una visión de materia* que es lo visible: lo invisible es la no-visión de la problemática teórica de sus no-objetos, lo invisible es la oscuridad, el ojo cegado del auto-reflejo cuando escanea sus no-objetos, sus no-problemas sin verlos, para no mirarlos. (Althusser 1970: 26)

De nuevo Lacan, esta vez en relación a su 'lo Real' (como lo no simbolizable). Las relaciones de poder y la ideología se viven, pero no se pueden hablar. Pueden intuirse o presentirse, pero no pueden ser comprendidas, inteligidas en su dinámica viva. Para acceder a esta dinámica, la abstracción provee de una especie de puerta de atrás, y el análisis algo así como una imagen congelada, el negativo de una fotografía, como una "hoja de balance" de un específico momento en unas relaciones determinadas. Pero el objeto real es irreducible al teórico. Para Althusser, el lector debe abandonar los 'mitos especulares de la visión inmediata y lectura, y concebir el conocimiento como producción' (1970: 24). Un texto no es la expresión de una verdad oculta que hay que descifrar, la *parousia* ('presencia') del Ser reverberando en el *logos*. Bajo los mitos religiosos hegelianos de la lectura (mitos de la voz, del Logos), se encontraba una teoría de la expresión, la teoría de la totalidad expresiva. Para Althusser, una concepción del discurso se hace posible cuando se rompen la complicidad religiosa entre el Logos y el Ser. El objetivo de Althusser es destruir, como parece evidente, la fenomenología occidental (una forma de metafísica al fin y al cabo): Hegel, Sartre, o Heidegger.



Althusser pretende igualar la lectura ideológica, la lectura directa, y la práctica del comentario (enraizado históricamente en la exégesis de textos bíblicos). La lectura 'directa' presupone un proceso de no-distanciamiento, un acceso 'inocente' al texto, y por tanto "vulnerable" a la identificación y por tanto a la mistificación. Para evitar la identificación con la problemática del texto, es fundamental este *estrangamiento*. El texto es producción, y debe por tanto de-codificarse, ser descifrado, para alcanzar cuál sea su 'problemática'.

Tanto el lector como el texto tienen un 'inconsciente', estructurado como un lenguaje. Similar al *analysand* del dispositivo analítico, el paciente no sabe que sabe, que posee un saber sobre sus propios conflictos internos que no puede verbalizar: 'la no-visión es por tanto visión interior' (1970: 17).

Como en el juego de palabras (Marx los llama *Wortspiel*), sucede una *parapraxis*, un 'slip of the tongue', un *Versprechen* freudiano, un *quid pro quo*. La conexión entre el campo de lo visible y el campo de lo invisible define 'la necesidad del campo oscuro de lo invisible como un efecto necesario de la estructura del campo visible' (Althusser 1970: 19). Un texto, en consecuencia, es el efecto de una causa ausente (de nuevo Spinoza), no muestra su ideología directamente, sino que es una combinación de *sights* y *oversights*, combinación o combinatoria (*Verbindung*) que se constituye en una estructura compleja, articulación del inconsciente del texto al que sólo puede llegarse mediante una *lecture symptomale*. Parece evidente que la dialéctica alusión / elusión es otra forma de aludir a la dialéctica visible / invisible, *sight / oversight*.

Con todo, esta teorización de profundas raíces psicoanalíticas no carece de problemas. ¿Son iguales los procesos en el habla cotidiana que en el lenguaje literario? Evidentemente, la teoría althusseriana carece de un análisis de la producción de bienes simbólicos. Los textos althusserianos que poseemos no hacen alusión al hecho del carácter distinto y *distintivo* del lenguaje literario. Son los efectos de lo que Bourdieu llama el 'campo de producción cultural', el sistema escolar y la distribución de las distintas formas de capital (cultural, económico y social), en las que la capacidad de *distinción* juega un papel decisivo. Tal vez su profesión de filósofo tenga algo que ver al respecto, como la excesiva tendencia a la actitud especulativa que se respira en sus obras. Vamos a continuación a analizar un pasaje en el que Althusser revela el lado 'distintivo' de su concepción del arte, como notó 'sintomáticamente' Eagleton. Este último analizaba el siguiente argumento de Althusser, de su 'A Letter to André Daspre':

Yo no clasifico el verdadero arte entre las ideologías, aunque el arte tiene una relación ciertamente particular y específica con la ideología... el arte (quiero decir el arte auténtico, no las obras de un nivel medio o mediocre). (Eagleton 1996: 311)

¿En qué se diferencia el 'arte auténtico' o 'real' del que no lo es? Eagleton equipara este 'arte real' con la noción de 'auténtico' de las obras de Goldmann, Lukács y Sartre. Sin darse cuenta, Eagleton detecta un problema (que se encuentra asimismo en sus propias obras) de difícil resolución, el problema de qué sea 'lo literario' o la 'literariedad'. Este *quid* de 'lo literario' es explicado de forma bastante convincente por Bourdieu, como legitimación de una forma determinada de distribución del capital cultural, determinante en el trabajo de división social y en la división social del trabajo:

Contrario a las teorías de la autonomía del mundo de las ideas o 'conocimiento objetivo sin un sujeto de conocimiento' y 'procesos sin sujeto' (en lo que concurren Althusser y Popper), hay que señalar que el capital cultural objetificado sólo existe y subsiste en y a través de las luchas de las que los campos de producción cultural (el campo artístico, el campo científico, etc.) y, más allá de ellos, el campo de las clases sociales, son el lugar, luchas en las que los agentes empuñan fuerzas y obtienen beneficios proporcionados a su control y dominio de este capital objetificado, en otras palabras, su capital internalizado. (Bourdieu 1984: 228)

Los althusserianos

Al hablar de teoría, parece inevitable hablar de sus condiciones de posibilidad. Hay que plantear no sólo las coordenadas, sino los campos de fuerza que sobredeterminan su actividad.



El caso de Althusser es especial por la serie de determinantes políticos que impactan su discurso. De ese modo, se evita caer en la mistificación de una teoría ‘en sí’, situada en una esfera metafísica seccionada de los procesos históricos, capaz de explicarlo todo a partir de una serie de nociones. Se evita el pensar la teoría como una actividad que se refleja o cierra en sí misma, o en el texto como un mundo en sí y para sí.

La cultura francesa de los sesenta se encontraba muy determinada por la izquierda política. Tanto la Guerra Fría como las expectativas revolucionarias constituían polos de fuerza en la producción académica y literaria. Es quizás en ese sentido como podemos perfectamente entender la famosa tesis de Althusser de la filosofía como lucha de clases en la teoría. En la universidad, en determinados círculos, el campo de producción académico valoraba la ideología política como una forma de capital simbólico.³¹ Con esto queremos hacer notar el contexto en el que van a formarse otros teóricos como Balibar o Macherey. Terry Eagleton, en su fase althusseriana, pese a pertenecer a un contexto distinto, toma muchas ideas del continente, presentándose como una forma de *heterodoxia* frente al discurso dominante en el marxismo anglosajón. En este sentido, el cambio de directiva en la *New Left Review* manifiesta el síntoma en el relevo de las interpretaciones del *corpus* marxiano leído en ese contexto. En España, el caso de Juan Carlos Rodríguez es parecido. En los setenta, y ante las expectativas de una transformación social, asistimos a una ofensiva marxista en la teoría, que no llegará a cuajar tampoco, como no lo hizo en Francia ni en Inglaterra. El discurso marxista ocupa desde los setenta y durante los ochenta una posición inestable en el campo de producción académica, mientras la ola de intensidades posmodernas mantiene su fuerza. Parece como si este discurso marxista se hubiera posicionado, en primer lugar, frente al dogmatismo de los partidos comunistas, y en segundo lugar, frente a la *doxa* académica (fundamentalmente historicista) y otras *heterodoxias* (deconstrucción, postestructuralismo, etc.), buscando un espacio propio determinado dentro de la estructura. La inestabilidad de tal discurso podría tener su origen en el querer estar “dentro y fuera” al mismo tiempo, con relación a la lucha política real y con relación a la *doxa* dominante en el campo académico. Este querer estar “dentro y fuera” (algo que, por otra parte, caracteriza también a otros sistemas heterodoxos) tiene la virtud de aguzar la capacidad crítica, tanto respecto a la lucha política como respecto a la dinámica del campo académico, de la cual creen escapar. Sin embargo, genera una serie de incoherencias teóricas y una producción discursiva sobre sí misma que parece situarlo no en la lucha de clases, sino en la esfera de la producción académica. El excesivo énfasis en la fuerza de las ideas como factor determinante del cambio histórico (producto de la especialización académica) y la sacralización del texto (fundamentalmente aquellos que han sido sancionados por los ingenieros del Canon Occidental), constituyen las características principales de lo que venimos apuntando. Más lucidez respecto al funcionamiento del campo académico y cultural rompería con esa sutura imposible. La aparición de los llamados ‘Cultural Studies’ y la efervescencia de la sociología, indican una percepción del problema. De nuevo, sin embargo, hay que apuntar que los contextos anglosajón y español son diferentes. Lo que venimos diciendo no es una explicación en profundidad, sino una aproximación.

Vamos a examinar a continuación los planteamientos fundamentales de algunos de estos althusserianos en relación a la ideología (fundamentalmente en lo que se refiere a la crítica o análisis del discurso), centrándonos en las huellas o nociones presentes en ellos, en el diálogo que estos mantienen con respecto al ‘padre teórico’, autor de *Para leer el Capital*. El objeto de esta exposición es, en primer lugar, determinar hasta qué punto podemos hablar de una producción marxista marcada definitivamente por el trabajo de Althusser, qué líneas de actividad teórica forman el conjunto de esta actividad y qué nociones son epistemológicamente operativas.

BALIBAR Y MACHEREY

³¹ En la entrevista mantenida entre Sprinker y Derrida, titulada ‘Politics and Friendship’ (en Kaplan & Sprinker (eds.) (1993), *The Althusserian Legacy*, pp. 183 y ss.), con relación a la amistad entre Althusser y Derrida, este último, embarcado en el proyecto de la deconstrucción, sugería que, frente a la *doxa* marxista, cualquier forma de pensamiento que quisiera partir de otras coordenadas se veía sometida a cierta sospecha.



Balibar y Macherey, encuadrables en el arco teórico del marxismo de los setenta, siguen la estela dejada por Louis Althusser. En el trabajo 'On Literature as an Ideological Form' (1974), Balibar y Macherey utilizan básicamente similares planteamientos: la interpelación ideológica, el texto como *mise en scène*, el juego elusión / alusión en el texto y la literatura como el lugar de producción de subjetividades. Su trabajo viene a profundizar las ideas elaboradas por el teórico francés. Lo que los diferencia de este es el énfasis que hacen en la importancia del aparato escolar y lo que ellos llaman el 'efecto-literatura'.

Para ellos, la literatura sucede como 'producción de ficciones' que desencadenan a su vez una especie de 'efecto realidad' que ocasiona la identificación del lector con la ideología del texto, en un proceso mediatizado por la interpelación entre el inconsciente ideológico y el lector. Este 'se lee' en el texto, que sería el tejido dialéctico de un contenido manifiesto (lo dicho) y la presencia fantasmática del poder (lo 'no-dicho'); la urdimbre de este tejido formaría el espacio en el que hablan esos silencios (Eagleton & Milne, eds. 1996: pp. 316-7), los cuales constituyen la identidad del inconsciente del texto.

El aparato escolar es el aparato ideológico decisivo en la dominación ideológica, y la literatura el agente privilegiado. Se insiste en la función del lenguaje literario como eje simbólico en la división del trabajo y en la distribución de los agentes en el sistema productivo. La escuela, para ellos, actuaría como una especie de "filtro" o lugar de selección de las fracciones de clase adyacentes a la clase dominante, mediante la adquisición del lenguaje de esta última. Los argumentos, de ese modo, los situarían cerca de Pierre Bourdieu, para el que, como veremos, el sistema escolar constituye un colosal aparato de inculcación del poder y de distribución de la fuerza de trabajo. El énfasis en la dominación de clase y el mantenimiento de la noción de 'inconsciente ideológico' los separa del sociólogo francés. Interesa aquí, como hemos señalado en alguna ocasión, señalar la 'consanguinidad' filosófica (aunque limitada) entre estas escuelas.

Balibar y Macherey conciben la literatura como lugar de producción y reproducción de la matriz ideológica dominante, articulada alrededor de la noción de sujeto: 'la literatura transforma incesantemente a los individuos (concretos) en sujetos y los dota de una individualidad alucinatoria quasi-real' (Balibar & Macherey (Eagleton & Milne 1996: 289)).

Esta 'producción de sujetos' es descrita, como vemos, casi al modo de un delirio. Esto plantea problemas en lo que es la coherencia interna de sus planteamientos, ya que ellos usan, al igual que Althusser, el aparato teórico freudiano como soporte de su teoría de la ideología. El 'reconocimiento del lector', el hecho de que el lector 'se reconozca' en el texto sustenta la estructura de estas concepciones sobre la ideología. Probablemente sea esto lo que Althusser sugiere cuando afirma que la meta del arte es una especie de 'reconocimiento de sí' o 'autoreconocimiento': '*Art is as much the desire for self-recognition as self-recognition itself*' (Althusser 1969: 149n). A este respecto es importante recordar que la ideología es falsa y verdadera al mismo tiempo. Como afirma Eagleton: 'la ideología no es sólo el mal sueño de la infraestructura: al 'producir' *deformantemente* lo real, arrastra sin embargo elementos de la realidad en su interior'. Este 'reconocimiento', este 'espejeo' entre el texto y el lector, no vendría a ser sino una especie de *misrecognition*.

TERRY EAGLETON

Terry Eagleton, a mediados de los setenta, entra en los debates estimulados por la escuela althusseriana con sus dos trabajos *Criticism and Ideology* (1976) y *Marxism and Literary Criticism* (1976). En 'Towards a Science of the Text' (1976), examina la obra de Althusser y Macherey.³²

En trabajos posteriores, sin embargo, expresa una especie de "desilusión" del proyecto althusseriano, mostrándose más preocupado por cuestiones de experiencia y subjetividad, de problemas de diferencia y heterogeneidad que escapan formalización, y más cerca de posiciones con relación a lo "carnavalesco". Esta tendencia aparece en obras producidas a comienzos de los

³² En Eagleton, Terry & Milne, Drew eds., *Marxist Literary Theory: A Reader* (Oxford: Blackwell, 1996), pp. 296-327.

ochenta, como *Walter Benjamin* (1981), *The Rape of Clarissa* (1982) y *Literary Theory: an Introduction* (1983). El artículo titulado 'Self-authoring Subjects' sirve de ejemplo de una nostalgia por una subjetividad constituyente en Eagleton, en relación con esa desilusión que hemos señalado.³³ Con todo, su celebrado trabajo *Ideology – an introduction* (1991) parece, principalmente, un síntoma de cómo la noción de ideología continúa angustiando a los teóricos marxistas, quizás confirmando los análisis de Perry Anderson sobre el marxismo occidental y su 'cambio de terreno institucional'. Pero el hecho de que las cuestiones sobre la ideología continúen formando el núcleo de los teóricos marxistas denota una sospecha importante: el carácter decisivo de la ideología en las formas de dominación de las formaciones sociales capitalistas contemporáneas.

Aunque Eagleton se suscribe a las tesis principales, sostiene con especial encono la idea de la 'relativa autonomía' de la ideología y del arte, del distanciamiento interno de este respecto de la ideología que lo produce (Eagleton & Milne 1996: 324).

Eagleton coincide con los teóricos franceses al concebir la obra como *mise en scène*, como la escena imaginaria. Pero su enfoque es más teorizante, sin insistir en la función de la ideología como producción y reproducción de sujetos. Su teoría es, junto con Althusser, muy general. Se sirve de las mismas nociones que los teóricos anteriores, sin pasar al análisis de la ideología dominante como tal, qué es lo que esta produce y por qué. Esta tendencia especulativa genera lecturas erróneas, por ejemplo cuando cree ver el espectro de Hegel en los teóricos franceses, en la consideración de la obra por parte de estos como constituida por lo que no es, por su ausencia (Eagleton & Milne 1996: 319). La crítica un tanto especulativa y el enfrentamiento a la teoría althusseriana (una *doxa* frente a la que situarse), puede deberse a que su objetivo esencial es explicar cómo se articulan 'lo estético' y 'lo ideológico' (1996: 316).

Esta resistencia a la teoría althusseriana puede verse en el mantenimiento de la noción de la ideología como 'false consciousness', quizás un lastre o un residuo del marxismo anglosajón a *la* Thompson, así como a la influencia de su primer maestro, Raymond Williams.

Eagleton parece constatar (de forma sintomática), al hablar de la articulación de los modos 'estéticos' y la ideología, en primer lugar, que hay una ideología de la literatura (una concepción de esta pegada a una determinada ideología del lenguaje). En segundo lugar, que la literatura hace referencia a sí misma en la dinámica de su producción (hay un campo literario) (1996: 316).

Para Eagleton, la ideología y el texto que la produce mantienen una relación de estructuración y desestructuración: ideología, texto, y '*aesthetic processing*', se sobredeterminan.

RAYMOND WILLIAMS Y JUAN CARLOS RODRÍGUEZ

Tanto Raymond Williams como Juan Carlos Rodríguez, en lo que se refiere a la historicidad de la literatura, sitúan su nacimiento de forma paralela a la aparición de las sociedades modernas. Ambos teóricos escriben en los 70, aunque parten de posiciones teóricas distintas. En Juan Carlos Rodríguez, la influencia del pensamiento de Althusser es fuerte, pero en aquella teoría de la ideología se presenta en forma práctica, de modo que se modifican, en algunos aspectos, algunos de los planteamientos del filósofo francés. Raymond Williams, por otro lado, pese a que en los setenta se acerca al marxismo, no parte de este, sino que se aproxima a la literatura desde el socialismo humanista, y desde una sociología de las formas sociales, lo que dio en llamarse 'materialismo cultural' [*cultural materialism*] en *Culture and Society* (1958) y

³³ Eagleton, Terry, 'Self-authoring Subjects', in Biriotti & Miller (eds.) (1993), *What is an author*, Manchester: Manchester University Press, pp. 43-50. Refiriéndose a la crítica de la razón instrumental y al desapego de la extrema izquierda por la filosofía de la burguesía clásica, Eagleton dice (en p. 45): 'Si somos capaces hoy de ser críticos de la Ilustración [*Enlightenment*], es la Ilustración la que nos ha dado el poder para serlo'. En este sentido, se sitúa cerca de Thompson y la tradición anglosajona anterior a los setenta. La cuestión de fondo es el pesimismo que subyace al pensamiento de Althusser o Bourdieu. Siempre la cuestión de la *political agency*.



The Long Revolution (1961).³⁴ Eagleton insiste en numerosas ocasiones en el parecido de algunos planteamientos de Williams y Pierre Bourdieu, sobre lo cual volveremos más adelante.

Veamos al respecto unos textos que parecen importantes. En primer lugar, los planteamientos de Williams:

En su forma moderna el concepto de ‘literatura’ no emergió antes del siglo dieciocho y no fue desarrollado completamente hasta el siglo XIX. Pero las condiciones para su emergencia habían estado desarrollándose desde el Renacimiento. (en Eagleton & Milne. 1996: pp. 260-268)

Un poco antes (en planteamientos esbozados ya a principios de los setenta), Juan Carlos Rodríguez propuso lo que llamó la ‘radical historicidad’ de la literatura.³⁵ Su primer libro, *Teoría e historia de la producción ideológica* (1975) constituye el núcleo duro de unos análisis que van a cubrir la mayor parte de la historia de la literatura española. Este trabajo se inicia con un planteamiento radical:

La literatura no ha existido siempre. Los discursos a los que hoy aplicamos el nombre de “literarios” constituyen una realidad histórica que sólo ha podido surgir a partir de una serie de condiciones – asimismo históricas – muy estrictas: las condiciones derivadas del nivel ideológico característico de las formaciones sociales “modernas” o “burguesas” en sentido general. (Rodríguez 1990: 5)

En los textos citados, tanto los planteamientos de Raymond Williams como los de Juan Carlos Rodríguez son abruptos: la literatura no es ya más el *ens universalis*, la forma artística que alcanzan las manifestaciones espontáneas de toda sociedad; no es la expresión (individual o no) de sentimientos eternos, perennes, en forma sublimada, sino un constructo, un artefacto cultural inserto en unas relaciones determinadas, con una función concreta en el seno del todo social. Utilizando la terminología heideggeriana, la literatura no es “ser”, sino un “estar”, una forma de “estar”.

Sin embargo, el enfoque historicista de Williams, así como su mantenimiento de categorías como ‘lo estético’ hacen que sus posicionamientos teóricos no causen chirridos en el campo de producción académica. En el contexto español, y más concretamente en el área de historia de la literatura española, los planteamientos del núcleo duro de la teoría del profesor Rodríguez no han sido asimilados aún, posiblemente por su carácter heterodoxo, un tanto herético, en relación con la *doxa* académica.

Vamos a matizar ambas posiciones. Raymond Williams señala la importancia de la industria de la imprenta, el libro impreso y la creación de una nueva casta de funcionarios al servicio del Estado Moderno como el comienzo de una nueva concepción de la literatura y de la lectura. Alrededor de los siglos XVII y XVIII, se producen transformaciones en las ‘estructuras de sentimiento’ [*structures of feeling*]³⁶ (concepto clave en su teoría, tomado probablemente de Goldmann), transformaciones que culminan en la creación del concepto moderno de literatura. Sus reflexiones en torno a la relación entre literatura, tradición y literatura nacional lo acercan a

³⁴ En este sentido Thompson y Williams encajan en el tipo de marxismo humanista anglosajón producido en ese contexto desde finales de la Segunda Guerra Mundial hasta finales de los setenta y principios de los ochenta.

³⁵ ‘Entender la obra literaria desde su radical historicidad quiere decir (...) que tal historicidad constituye la base misma de la lógica productiva del texto: aquello sin lo cual el texto no puede existir (no puede funcionar ni ‘en sí’ ni ‘fuera de sí’)’ (Rodríguez 1990: 6); ‘nuestra proposición básica acerca de la radical historicidad de la literatura no puede referirse sólo a los ‘orígenes’ o la fecha de nacimiento de ésta, sino que se refiere ante todo, como ahora podemos comprender mejor, al hecho de que esos discursos literarios (o cualesquiera otros de cualquier formación social, anterior o posterior) están siempre - y únicamente - segregados desde (y determinados por) las necesidades específicas de una matriz ideológica históricamente dada’ (1990: 15).

³⁶ *Feeling*, en inglés, equivale a *sensation, emotion, appreciation, opinion*. Puede traducirse de diversas maneras en castellano, pero hay que tener en cuenta que (en inglés) la dimensión ‘emotiva’ o ‘afectiva’ de la palabra prevalece sobre los demás sentidos. “Estructuras de percepción” es una traducción adecuada, pero elimina la denotación ‘afectiva’.

marxistas como Benedict Anderson y Eric Hobsbawn, así como a Balibar y Macherey, quienes dan prioridad a los aparatos educacionales. Claro está que estos últimos se despegan de la tradición marxista de los cincuenta (representada por Sartre, Lukács, Goldmann, Adorno).³⁷ Como es sabido, Eagleton fue discípulo de Williams. Los dos mantienen 'lo estético', una especie de 'literariedad' que a veces es formulada como *aesthetic effect* o *aesthetic processing* y que, pese a que puede entenderse (entre líneas) como el efecto de los recursos retóricos o formales dominantes en el campo, no deja de primar ese *nescioquid* platónico de 'lo sublime'. Sorprende ver cómo, pese a la forma radical que presentan sus teorías, permanece el sonido lejano historicista, como un retorno de lo reprimido. Se habla de literatura *de* la Edad Media, literatura *del* siglo XVIII, literatura contemporánea, etc.; esta preposición, esta adjetivación, lo que no pone en duda es la existencia de la literatura como "expresión", a la manera historicista, como lectura "epocal" de las manifestaciones de lo literario en sí. Esta mezcla de empirismo, constructivismo y esencialismo, con todo, si es leída de forma intuitiva, sintomática, desvela unas contradicciones interesantes. Pese al mantenimiento de la esencia, del *ens universalis*, el texto da las claves de la fuerza de la dinámica histórica en la fabricación del objeto artístico como artefacto cultural. Los análisis de Williams son sugerentes y dan incluso las claves de los orígenes históricos de la Academia. Williams lee la función de la crítica leída a la manera de la sociología, muy parecida a la noción de *campo* de Bourdieu, así como a la cuestión de la legitimación del imaginario determinado; como él, habla de lenguaje social y de una constante redefinición de la noción o concepto de literatura (Williams 1977 (Eagleton & Milne 1996: 268)).³⁸

Juan Carlos Rodríguez plantea como contrapartida lo que llama la 'radical historicidad de la literatura'. Su posición frente al historicismo es clara:

El historicismo propiamente dicho es positivista. Busca las constantes (...) de lo literario en sí. Lo histórico así es siempre lo particular de esas constantes. Las constantes literarias se sostienen en la constante "espíritu humano" segregando y consumiendo literatura. Es esta concepción de lo histórico como lo exterior, lo particular (o lo acontecimental) la que subyace el historicismo. (La constante del espíritu humano pudiendo verse también con variaciones "epocales" (...)). (Rodríguez 1994: 50).

J. C. Rodríguez relaciona el nacimiento de la ideología del sujeto con el nacimiento de la literatura. Para Juan Carlos Rodríguez, la ideología del sujeto nace con las formaciones sociales burguesas de época moderna, alrededor del siglo XVI. La literatura sería una forma de producción ideológica con dos objetivos fundamentales: la producción de la ideología del sujeto y la legitimación de la ideología dominante. El imaginario dominante estaría determinado por una 'matriz ideológica' estructurada alrededor de la noción de sujeto, decisiva en la lógica interna del texto.³⁹ Importante en la argumentación del teórico althusseriano español es la contraposición de esta ideología con las ideologías del período precapitalista, fundamentalmente del feudalismo. Tanto la literatura como la filosofía suceden como 'lucha de clases en la teoría': de este modo, el nacimiento de la ideología del sujeto impactaría con formaciones ideológicas como la organicista (ideología nobiliaria y feudalizante del período de transición), con las que lucha abiertamente por el dominio de los aparatos ideológicos de Estado (incluido la literatura) en las formaciones sociales del período de transición del feudalismo al capitalismo.

Los planteamientos de Juan Carlos Rodríguez se sustentan en este análisis histórico de la lucha de clases en los discursos del llamado Siglo de Oro. Las obras fundamentales que escribió sobre esto son *La literatura del pobre* (1994) y *Teoría e historia de la producción ideológica*

³⁷ El caso de Marcuse es otro. El psicoanálisis y la impronta del freudomarxismo lo separan del aristocratismo hegeliano de Adorno o Horkheimer.

³⁸ Constata asimismo el fracaso del marxismo de los cincuenta y de la Escuela de Frankfurt en lo que se refiere a la asimilación de la literatura en la ideología, pero también lo que supusieron de 'ruptura teórica' decisiva (Williams 1977 (Eagleton & Milne 1996: 267)).

³⁹ Eagleton utiliza una terminología similar en 'Towards a Science of the Text' (Eagleton & Milne 1996), p. 298: 'internal logic'; 305: 'ideological matrix'.



(1990 (1975¹)), subtitulada ‘Las primeras literaturas burguesas’, obra clave en la teoría que exponemos. En otra obra, *La norma literaria* (1984), analiza la radical historicidad de la Norma literaria contemporánea. Para el teórico español, las condiciones de posibilidad de un texto serían las siguientes: necesidad de la ideología de salir al exterior en forma de ‘signo’, esto es, la necesidad de la ideología de enunciarse, de existir, en definitiva, a través de un texto. En segundo lugar, esta existencia viene determinada, dialécticamente, por la existencia de otras ideologías: la lucha frente a estas determina esta salida al exterior, esta enunciación. En tercer lugar, las urgencias de la reproducción del sistema, articulado (en relación de sobredeterminación con los niveles político y económico) en torno a la noción de sujeto. La literatura se habría constituido por la necesidad de desplegar, tematizar y legitimar esta ideología del sujeto. Un texto literario sería el lugar donde ese ‘sujeto’ lograría ‘expresar’ su verdad última, constituida por su ‘intimidad’ o ‘privacidad’.

El argumento fundamental de la teoría de Juan Carlos Rodríguez es el de la organización de la matriz ideológica dominante en torno a la noción del sujeto. Los análisis, expuestos en numerosas obras, son más complejos y se las ven con las formas discursivas en que esa noción de sujeto es producida y reproducida desde el siglo XVI hasta el siglo XX.⁴⁰

Lo que nos parece importante aquí, lo que parece realmente clave, tanto en Althusser como en los althusserianos, es la articulación de los análisis de la ideología en torno a esa noción decisiva. Podría decirse que, fundamentalmente, el descubrimiento de la noción de sujeto es el ‘bastión’ epistemológico. Althusser dio las líneas básicas a partir de las cuales iban a desarrollarse los análisis de Macherey y Balibar, y de Juan Carlos Rodríguez. Para Althusser la categoría número uno de la ideología burguesa sería esta noción de sujeto. Balibar y Macherey, así como Juan Carlos Rodríguez, habrían profundizado esta idea, tratando de deshacer algunos equívocos y ambigüedades existentes en la obra del pensador francés, ya que este lo único que hizo fue esbozar una idea sin extender el análisis.⁴¹ El caso de Eagleton es diferente puesto que da la impresión (como hemos sugerido) de que el trabajo que hemos comentado parece, de forma similar a Althusser, más una teoría de la ideología en general, que una propuesta o análisis del ‘cómo’ de ese funcionamiento. Es importante no olvidar tampoco que los trabajos de Macherey y Balibar difieren de los de Juan Carlos Rodríguez en el hincapié de aquellos en la importancia del sistema educativo.

Podemos, en consecuencia, concluir que una de las principales aportaciones de la escuela althusseriana consiste en el descubrimiento de la ideología del sujeto y de la interpelación

⁴⁰ Otras obras de JC Rodríguez: (1999), *Dichos y escritos (Sobre “La otra sentimentalidad” y otros textos fechados de poética)*, Madrid: Hiperión; (ed.) (1998), *Brecht, siglo XX*, Granada: Comares. Donde se incluye su texto: ‘Brecht y el poder de la literatura’ (pp. 15-207); (1994) *La poesía, la música y el silencio (de Mallarmé a Wittgenstein)*, Sevilla: Renacimiento; (1994) *Lorca y el sentido (un inconsciente para una historia)*, Madrid: Akal; (1991) *Moratín o el arte nuevo de hacer teatro*, Granada: La General; Rodríguez, Juan Carlos y Álvaro Salvador (1987), *Introducción al estudio de la literatura hispanoamericana*, Madrid: Akal.

⁴¹ Pasajes fundamentales en los que Althusser se refiere a la noción de sujeto son los siguientes: ‘*la philosophie bourgeoise classique dominante (et ses sous-produits, même modernes) est édifíée sur l’idéologie juridique, et ses “objets philosophiques” (la philosophie n’a pas d’objet, elle a ses objets) sont des catégories ou entités juridiques: le Sujet, l’Objet, la Liberté, la Volonté, la (les) Propriété(s), la Représentation, la Personne, la Chose, etc.*’, (1974: 37n). En la Respuesta a J. Lewis hay un pasaje similar, que citamos de la edición inglesa, en ‘Remark on the Category: “Process without a Subject or Goals”’, (1976: 95-6): ‘*It is for precise ideological ends that bourgeois philosophy has taken the legal-ideological notion of the subject, made it into a philosophical category, its number one philosophical category, and posed the question of the Subject of knowledge (the ego of the cogito, the Kantian or Husserlian transcendental subject, etc.), of morality, etc., and of the Subject of history*’. Asimismo, en los AIE: ‘*(...) even if it only appears under this name (the subject) with the rise of bourgeois ideology, above all with the rise of legal ideology, the category of the subject (which may function under other names: e.g., as the soul in Plato, as God, etc.) is the constitutive category of all ideology, whatever its determination (regional or class) and whatever its historical date – since ideology has no history*’ (1971: 170-1).



ideológica.⁴² Como hemos esbozado en los apartados anteriores, las aportaciones de Althusser son más numerosas: los conceptos de *sobredeterminación*, el antihumanismo teórico, etc.. Pero la teoría de la ideología es fundamental. Para esta escuela, la ideología dominante se articula en las formaciones sociales capitalistas en torno a la noción de sujeto; asimismo la subjetivación, esto es, cómo se aprende a ser (o estar) 'sujeto', se produce y reproduce a través de los Aparatos Ideológicos de Estado, a través de la familia, de la producción cultural y en las prácticas de reproducción de la ideología, entre las que hay que contar los rituales cotidianos: este *mito fundacional* reproducido en el nivel ideológico sería principal actor en la estructura de la dominación, por medio de la interpelación. ■

⁴² Puede plantearse asimismo la hipótesis siguiente: la intuición de la noción de sujeto puede rastrearse en otros marxistas anteriores a la escuela althusseriana, aunque de forma no sistematizada (y sin la impronta del psicoanálisis). Por ejemplo, los comentarios de Christopher Caudwell sobre la emergencia del *yo* son interesantes; habla de 'the aroma of the self' y cita unos versos (Shakespeare): 'Simply to be the thing I am / Shall make me live'. En 'English poets: The Period of Primitive Accumulation' (1937) (de Eagleton & Milne 1996: 91-102), p. 93.