

Instituto de Investigaciones Gino Germani

VI Jornadas de Jóvenes Investigadores

10,11 y 12 de noviembre de 2011

Oriana Seccia

CONICET – IIGG – UBA FSOC

[ori\\_seccia@yahoo.com.ar](mailto:ori_seccia@yahoo.com.ar)

Eje 9. Teorías. Epistemologías. Metodologías.

**Karl Marx, autor del Quijote. Variaciones en torno a la metáfora  
estructura/superestructura**

“No hay porvenir sin Marx. Sin la memoria y sin la herencia de Marx: en todo caso de un cierto Marx: de su genio, de al menos uno de sus espíritus. Pues ésta será nuestra hipótesis o más bien nuestra toma de partido: *hay más de uno, debe haber más de uno.*”

Jacques Derrida – *Espectros de Marx*

## Introducción

¿Por qué no se abandona al marxismo como pensamiento para analizar la sociedad? ¿Por qué, reiteramos, si efectivamente no demuestra, en el desarrollo de su historia, las características que como pensamiento todo el canon hegemónico-positivista le exige a una teoría que quiera erigirse como tal: unidad en sus argumentos teóricos, un solo método de aplicación, y preferentemente sólo un campo de aplicación?

Esta persistencia puede tal vez explicarse por el particular anudamiento que el marxismo realiza entre política y conocimiento o, parafraseando la tesis XI de las *Tesis sobre Feuerbach*, por la unión que exige entre interpretar al mundo y cambiarlo. Para retomar el carácter atípico del marxismo dentro de los corpus teóricos “disponibles” dentro de las ciencias sociales, es precisamente la relación entre el marxismo como forma de conocimiento y como forma, guía, imperativo tal vez, para la práctica política la que es

interpretada por diversos autores que se autodenominan marxistas de maneras disímiles; maneras que a veces entran en clara contradicción. Probablemente, la historia del marxismo del siglo XX sea precisamente esa conversación infinita que se estableció entre sus distintas interpretaciones, usando las mismas palabras, las palabras de Marx. Tan sólo unos momentos de reposo pueden hacer venir a nuestra mente varios adjetivos que implican desarrollos que no son estrictamente compatibles, todos ellos adjetivando al ahora sustantivo marxismo: estructuralista, cultural, frankfurtiano... La lista prosigue, y más aún si pasamos de los adjetivos a los nombres propios: Althusser, Williams, Adorno, Benjamin...

Esta multiplicidad de interpretaciones sobre un mismo texto – el texto marxista – es la que nos resituía en el carácter atípico del marxismo dentro de las ciencias sociales (y también podríamos decir de las ciencias sin más), casi acercándolo a un objeto que el campo de saber, tal como está delimitado, conjura como su opuesto: el arte, aquel espacio donde la subjetividad y la interpretación están destinados a sobrevivir, en base a ese lugar de libertad, que tal como lo ha expuesto Adorno, se le brinda dentro de nuestra sociedad burguesa como un lugar de autonomía heterónoma. Es este acercamiento entre el marxismo y el arte, basado en la multiplicidad de interpretaciones que lo constituyen, lo que nos dará la licencia de efectuar nuestro análisis sobre algunas de esas variadas interpretaciones guiándonos con el arte como método. Serán así las estrofas de una canción de Gabo Ferro las que nos darán ciertos puntos para descansar, discutir, y después retomar nuestra marcha.

### **Relaciones entre estructura y superestructura: ¿Tal para cual?**

“Vas a perder tu historia / las ganas de contarte / y hasta cómo elegir / cómo quieran amarte / Vas a perder tus cosas / tu vida verdadera / Vas a poder nombrarte / sólo como ellos quieran.”

Gabo Ferro – “Hay una guerra”, en *Bocaarriba*

Existieron numerosos debates dentro del marxismo occidental a partir de interpretaciones divergentes sobre la relación postulada por Marx entre la estructura y la superestructura, basándose éstas especialmente en la exposición sintética de la misma

realizada en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*. Antes de detenernos en la lectura que hacen Raymond Williams y Louis Althusser de ella, transcribamos el polémico texto de Marx:

“El resultado general al que llegué y que una vez obtenido sirvió de hilo conductor a mis estudios puede resumirse así: en la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una fase determinada de desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas, y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se transforma, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas transformaciones hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolvérlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de transformación por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción.”<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Marx, K (2001) *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política* [on line]. Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>

Extensa transcripción, lo sabemos, pero resulta necesaria para poder entender qué palabras resaltan los distintos matices interpretativos en los que nos detendremos.

Comenzaremos por Louis Althusser. Podemos notar en este autor un esfuerzo minucioso de exégesis de los textos de Marx y Engels, donde se intenta dar cuenta de qué palabras responden a una problemática propiamente marxista, y cuáles carecen de valor conceptual dentro del propio discurso de Marx, siendo lastres de la problemática idealista/hegeliana anterior, con la cual Marx rompería en sus textos maduros.

La obra de Althusser demuestra un intenso trabajo textual de los distintos momentos de la producción marxiana. Sin embargo, para los fines que nos atañen en este momento, nos detendremos en la exposición de las relaciones entre infraestructura y estructura presente en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*.

Allí se sostiene que el texto de Marx que anteriormente citamos puede ser leído como una metáfora tópica, donde se nos expone que la totalidad social está constituida por diferentes niveles o instancias articuladas entre sí. Retomando las palabras de Marx, Althusser encuentra en ese texto que las instancias que componen esta totalidad social (estructurada como un todo-complejo-estructurado, diferente de la totalidad hegeliana, diferencia que luego retomaremos) pueden ser desmembradas en dos: la infraestructura o base económica y la superestructura. Tal como sostiene Althusser: "... según Marx la estructura de toda sociedad está constituida por 'niveles' o 'instancias' articuladas por una determinación específica: la *infraestructura* o base económica ('unidad' de fuerzas productivas y relaciones de producción) y la de la *superestructura*, que comprende dos 'niveles' o 'instancias': la jurídico-política (el derecho y el Estado) y la ideológica (las distintas ideologías, religiosa, moral, jurídica, política, etcétera)."<sup>2</sup>

Como podemos notar en la cita, Althusser utiliza la palabra infraestructura para lo que en el texto marxiano anteriormente citado se denomina "estructura". Este desliz se debe a una diferenciación conceptual dentro del propio sistema conceptual de Althusser, donde "estructura" a secas hará referencia a la totalidad-social-articulada, que será cada modo de producción histórico específico. En cada uno de ellos, las distintas instancias estructurales se determinarán mutuamente, pero todas ellas, en esas articulaciones particulares, estarán subordinadas y organizadas por una instancia determinante "en 'última instancia'",

<sup>2</sup> Althusser, L. (2005). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión, pág. 16 (cursiva en el original)

tratándose ésta siempre de la economía a través de los distintos modos de producción sociohistóricos. Tal como sostiene Balibar en un trabajo realizado conjuntamente con Althusser: “En estructuras diferentes, *la economía es determinante en cuanto determina la instancia de la estructura social que ocupa el lugar determinante*. No relación simple, sino relación de relaciones; no causalidad transitiva, sino causalidad estructural”<sup>3</sup>. Así, en el modo de producción capitalista es la economía misma la que ocupa esa instancia, sin desplazamiento (motivo también por el cual el fetichismo sucede en la esfera económica). Sin embargo, en otros modos de producción, el papel de la determinante principal puede aparecer desplazado (mediante una sobre determinación económica) a otras esferas. Nuevamente, para argumentar y exemplificar estas aseveraciones, se recurre a la letra de Marx (citado en el artículo mencionado): “mi opinión de que el modo de producción de la vida material domina en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual … [dicen otros] es justa para el mundo moderno dominado por los intereses materiales, pero no así para la Edad Media donde reinaba el catolicismo, no para Atenas y Roma donde reinaba la política. Es extraño, por de pronto, que a cierta gente le guste suponer que alguien ignora esas formas anticuadas y usadas de hablar sobre la Edad Media y la Antigüedad. Lo que está claro es que ni la primera podía vivir del catolicismo ni la segunda de la política. *Por el contrario, las condiciones económicas de entonces explican por qué el catolicismo y aquí la política desempeñaban el papel principal.*”<sup>4</sup>. Asimismo, ello explica porqué el fetichismo no está ausente en estos otros modos de producción, sino desplazado hacia otras esferas.

Esta (sobre)determinación de lo económico en última instancia también nos señala otro aspecto entre las relaciones entre la base y la superestructura: es esta primera la que le otorga un índice de eficacia específico a la superestructura. Así, sostiene Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* que ésta encuentra su eficacia – propia, material y específica – desde lo económico: es decir, se trata de entender los mecanismos de producción superestructurales (como el derecho o la política) como mecanismos orientados a la *reproducción* de la base material del capitalismo, de sus condiciones de producción, o más precisamente, de mantener el orden en las relaciones de producción, tal

<sup>3</sup> Balibar, E. (1983). Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico. En L. Althusser, E. Balibar, *Para leer El Capital* (pp. 217-335). México D.F.: Siglo XXI, pág. 245 (cursiva en el original)

<sup>4</sup> Ibíd., págs. 237 y 238 (cursiva en el original de Balibar, cita extraída de *El capital*, tomo I)

como éstas se dan para que un sistema económico como el capitalismo sea posible. Habiendo aclarado esta relación entre ambas instancias, vemos a Althusser desplegar su analítica particular sobre la superestructura a partir del análisis de las distintas ideologías (los aparatos que las materializan, ya que ellas no son una serie de ideas, sino *prácticas*) y de la Ideología: aquella cuya función es producir sujetos; es decir, producir identidades, basadas en el reconocimiento de sí mismo en la apelación del Otro; reconocimiento éste que no es más que desconocimiento<sup>5</sup>.

Para alejarse de un determinismo total de la estructura económica sobre la superestructura, Althusser aclara en ese texto que la lucha de clases atraviesa a toda la estructura social, en todas sus instancias, por lo cual también los aparatos ideológicos de Estado pueden ser “no sólo *objeto* sino también *lugar* de la lucha de clases”<sup>6</sup>. Precisamente para justificar tal afirmación, el autor retoma parte del texto citado de Marx del prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*: “Cuando se estudian esas transformaciones [durante una revolución social] hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción ... y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo.” A partir de este extracto Althusser postula que la lucha de clases se expresa y se ejerce en las formas ideológicas y los AIE<sup>7</sup>. Sin embargo, también agrega que esta lucha desborda los AIE ya que está arraigada en la infraestructura. Dado que creemos que el autor entra en una contradicción en su sistema conceptual a partir de esta segunda aclaración, citaremos el texto preciso: “la lucha de clases desborda los AIE porque está arraigada fuera de la ideología, en la infraestructura, en las relaciones de producción, que son relaciones de explotación y que constituyen la base de las relaciones de clase.”<sup>8</sup> Detengámonos pues un segundo en esta afirmación, considerando conjuntamente las tesis anteriormente anunciatadas

<sup>5</sup> Por supuesto, - y Althusser lo aclara explícitamente -, esta formulación de la identidad subjetiva como parte de una dialéctica de reconocimiento/desconocimiento es tributaria de la tematización de Jacques Lacan al respecto, expuesta paradigmáticamente en “El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” (versión digital disponible en: <http://yontorress.blogspot.com/2007/06/jacques-lacan-escritos-1-comunicacin.html>)

<sup>6</sup> Althusser, L. (2005). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión, pág. 28 (cursiva en el original)

<sup>7</sup> Aparatos ideológicos de Estado. Estas iniciales serán utilizadas de aquí en adelante en el trabajo, tal como también Althusser las utiliza como abreviación en su propio texto

<sup>8</sup> Ibíd., nota al pie n° 11, pág. 29

por el autor. Por un lado, recordamos que la propia función de la Ideología es la producción de sujetos, y que, al mismo tiempo, las ideologías particulares siempre expresan, en última instancia, posiciones de clase, dado que ellas “tienen una historia cuya determinación (...) en última instancia se halla sin duda situada fuera de las ideologías exclusivamente”<sup>9</sup>, es decir, a nivel estructural en las clases. He precisamente allí la tensión: si la base material está compuesta por las fuerzas de producción, pero también por relaciones de producción, ¿acaso estas relaciones no involucran sujetos, y como tales, efectos de la Ideología? Esta tensión da cuenta de la persistencia de lo que Williams, en su discrepancia teórica con Althusser, llamará “ilusión objetivista”: se trata ésta de lo planteado por ciertos marxismos (no humanistas) en los cuales habría una realidad desenvolviéndose como fuerza material por fuera de los sujetos. En opinión de Williams, de esta manera se reproduce el dualismo idealista, pero con las prioridades revertidas y así los marxismos que intentan escapar al economicismo retornan a él, haciendo de la “determinación en última instancia” nuevamente la primera, ya que es ella la que le brinda el índice de eficacia a las ideologías.

Desde matices interpretativos diferentes, la perspectiva analítica del “materialismo cultural”, representada prototípicamente por Raymond Williams es contemporánea a las conceptualizaciones althusserianas, contra las que debate fuertemente, principalmente acusándolas de “determinismo abstracto”. Como veremos progresivamente, pueden demarcarse ciertos puntos de clara discrepancia en la conceptualización del sujeto, la totalidad social, y la ideología. Sin embargo, consideramos previamente necesario exponer algunas de las posiciones y conceptos de Williams.

Retomando el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, Williams intenta exponer su propia interpretación de las relaciones entre la estructura y la superestructura, y por ende, de la noción de determinación. Se nos disculpará nuevamente reponer una parte del texto anteriormente citado de Marx, necesario para exponer la lectura de Williams del mismo: “El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de

---

<sup>9</sup> Ibíd., pág. 40

producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general.”<sup>10</sup>

Esta frase es interpretada por Williams como una metáfora, como si se intentara describir a la totalidad social como si fuera un edificio. En sus propias palabras, tras haber citado al texto de Marx en su propia obra, aunándolo a un párrafo de temática similar en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*<sup>11</sup>, Williams comenta al respecto: “Lo que originariamente expresa es el importante sentido de una ‘superestructura’ formal y visible que podría ser analizada por sí misma pero que no puede ser comprendida desconociendo que descansa en un ‘fundamento’”<sup>12</sup>. En otras palabras: de un edificio, nosotros sólo podemos ver la planta baja y los pisos superiores, a pesar de que estos no podrían “levantarse” a no ser por los cimientos que los sostienen, que escapan a nuestra visión. De esta manera, estos cimientos o “la base real” son el sostén “sobre los que se levantan” los pisos del edificio: “la superestructura jurídica y política a la que se corresponden determinadas formas de conciencia social”. Lo que puede desprenderse de esta interpretación es lo siguiente: no es que la base es la realidad, la totalidad del edificio, sino que el edificio es el conjunto de ambas instancias, y que éste no puede ser tal si se deja una de ellas afuera, o meramente se la considera como accesoria. De esta manera, se le otorga dentro del pensamiento marxista una importancia igual a la estructura que a la superestructura, generalmente considerada como derivada, pasiva, reflejo por el marxismo economicista de la Segunda Internacional. Asimismo, esta interpretación implica que el trabajo analítico debe tender a restituir ese proceso total, esas interrelaciones entre cada una de las instancias que componen el edificio, ya que mediante la cerrazón de cada una de ellas sobre sí mismas, no se hace más que reproducir el fetichismo de la mercancía como forma de conciencia, aunque sea con tintes idealistas u objetivistas.

Habiendo dicho esto, resulta necesario aclarar la concepción de totalidad social aquí supuesta, en clara oposición a la noción althusseriana de todo-complejo-articulado. A pesar

<sup>10</sup> Marx, K Prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, citado en Williams, R. (2009). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta, pág. 104

<sup>11</sup> “Sobre las numerosas formas de propiedad, sobre las condiciones sociales de existencia, se erige toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, hábitos de pensamiento y concepciones de vida variados y peculiarmente conformados.” Marx, K *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, citado en Williams, Ibíd., págs. 106 y 105. La cursiva no es parte del original, sino que es una marca infligida para señalar la posibilidad de leer también en este texto la relación estructura/superestructura como si se tratase de niveles de un mismo edificio.

<sup>12</sup> Ibíd., págs. 106 y 107

de que en ambas conceptualizaciones se adopta una perspectiva inmanentista de la totalidad, en el caso de Althusser toda instancia social (llámese política, economía, ideología) es una práctica *específica* de esa totalidad social, con la que se articula partir de relaciones de sobredeterminación. No hay nada autónomo ni fuera de la sociedad, a pesar de que, siendo consecuentemente materialista, no por ello toda la materia es reductible al orden de la conciencia. En Williams, cada una de esas prácticas sólo es comprensible en tanto proceso (y no instancia), y en sus relaciones con esa totalidad social. Podemos notar aquí una idea hegeliana de la totalidad, o un hegelianismo a la Lukács: es necesario vincular cada una de las esferas de la vida social, que se erigen como autónomas, al proceso social total del que son parte para comprenderlas por fuera de una práctica científica fetichizada<sup>13</sup>. Para intentar dilucidar la diferencia entre ambas concepciones, citaremos los ataques que Williams le hace a Althusser al respecto, y como contrapartida, el de éste hacia “los marxistas hegelianos humanistas”, donde creemos que Althusser podría etiquetarlo a Williams.

Comencemos por Althusser: en su artículo “Contradicción y sobredeterminación”, donde el autor se propone diferenciar explícitamente la contradicción y totalidad marxiana de la hegeliana, se nos dice: “[hablando de la filosofía de la historia hegeliana] La simplicidad de la contradicción hegeliana no es posible, en efecto, sino a partir de una simplicidad del *principio interno* que constituye la esencia de todo período histórico. ... es posible *de derecho reducir la totalidad* y la infinita diversidad de una sociedad histórica dada (Grecia, Roma, el Sacro Imperio, Inglaterra, etc....) *a un principio interno simple*”<sup>14</sup> y en algunas páginas posteriores: “Así, en Hegel, el Estado es la ‘verdad de’ la sociedad civil, la que, gracias al juego de la Astucia de la Razón, no es sino su propio fenómeno, *realizado en ella*.<sup>15</sup> No es ésta idea de la totalidad social la que encontramos en Marx, a pesar de que, a falta de otras palabras, encontramos la famosa fórmula de la “inversión” de la dialéctica hegeliana. Así: “En Marx, la identidad tácita (fenómeno-esencia-verdad de...) de

<sup>13</sup> Esta es de hecho una de las varias acepciones de la cosificación que pueden encontrarse en Lukács, prototípicamente en su famoso ensayo “La cosificación y la conciencia del proletariado”. Allí, el fetichismo y su efecto, la cosificación de la conciencia, residirían en aceptar el así-dado de las cosas, aceptar la realidad como hecho; actitud contemplativa inevitable si se prescinde de la totalidad como aquel momento que permitiría conectar las esferas aisladas entre sí, para recuperar así la historia y la intervención del hombre en ella como sujeto y no como cosa.

<sup>14</sup> Althusser, L. (1983). Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación). En L. Althusser, *La revolución teórica de Marx* (pp. 71-106). México D.F.: Siglo XXI, pág. 83 (cursiva en el original)

<sup>15</sup> Ibíd., pág. 91

lo económico y de lo político desaparece en provecho de una *concepción nueva* de la relación de las *instancias determinantes* en el complejo estructura-superestructura que constituye la esencia de toda formación social.”<sup>16</sup> De esta manera, en Marx, la simplicidad siempre sería un *efecto* de una conjugación de instancias estructuralmente diferentes, y no el punto de partida del cual cada una de ellas sería parte, como pequeñas expresiones reducidas de una *mismidad*. Hechas estas explicaciones, podemos observar cómo sería objetable desde la perspectiva althusseriana una noción de totalidad social como la expuesta por Williams, tributario de Lukács.

Sin embargo, pasemos a las definiciones de la totalidad propias de Williams, directamente articuladas como una respuesta teórica a Althusser. Según el primero, la sociedad es: “siempre un proceso constitutivo con presiones muy poderosas que se expresan en las formaciones culturales, económicas y políticas y que, para asumir peso pleno de lo ‘constitutivo’, son internalizadas y convertidas en ‘voluntades individuales’. La determinación de este tipo total – un proceso de límites y presiones complejo e interrelacionado – se halla en el propio proceso social total y en ningún otro lugar: no en un abstracto ‘modo de producción’ no en una ‘psicología’ abstracta.”<sup>17</sup> Podemos encontrar aquí un leve esbozo de esta discrepancia teórica con Althusser, cuya conceptualización Williams marcará como un caso de “determinismo abstracto” (a la vez que la perspectiva de Williams podría ser tranquilamente un caso de “empirismo” según Althusser). Sin embargo, también es posible encontrar críticas más directas: “El concepto de ‘sobredeterminación’ es un intento de evitar el asilamiento de las *categorías* autónomas, pero al mismo tiempo es un intento de poner de relieve prácticas, que aunque sean por supuesto interactivas, resultan relativamente autónomas … Toda objetivación categórica de las estructuras determinadas o sobredeterminadas es un repetición del error básico del ‘economismo’ en un nivel mucho más serio, ya que ahora ofrece subsumir (...) toda experiencia vivida, práctica, desigualmente formativa y formada.” Este “error” Williams lo atribuye a la comprensión de las fuerzas productivas presente en el economicismo, y es aquí asimilado inclusive a la posición althusseriana, en base a cómo éste conceptualiza a los sujetos como efectos de la ideología. La famosa frase de Althusser de que “los sujetos

<sup>16</sup> Ibíd., pág. 91 (cursiva en el original)

<sup>17</sup> Williams, R. (2009). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta, pág. 122

‘marchan solos’’<sup>18</sup> resulta para Williams una incomprendión de lo determinado, pero también constituyente de toda práctica y toda acción humana, debiendo ser ambas comprendidas simultáneamente en el análisis como procesos, siempre en curso y cambiantes, y no como instancias (enfatizando el tinte estático de la palabra) que se interrelacionan y pueden describirse sincrónicamente. Ello sería objetivismo para Williams: revertir el esquema idealista, ahora poniendo el sentido fuerte de la determinación en la materia, que así se comprende de manera unilateral, y meramente como antítesis del polo ideal, mismo ignorando ciertas conceptualizaciones de Marx, presentes aún en sus textos más mecánicos, como en el caso de *La ideología alemana*, del cual proviene esta cita: “El espíritu nace ya tarado con la maldición de estar preñado de materia … bajo la forma del lenguaje.”<sup>19</sup> No comprender esta indivisibilidad entre lo material y lo ideal es lo que mantiene un esquema explicativo que sólo puede pensarse binariamente entre dos polos: uno determinante y otro determinado; uno pasivo y otro activo, independientemente de dónde se ponga el énfasis de la unidireccionalidad: en la estructura o en la superestructura.

Así, para Williams, en la famosa frase proveniente del prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* “No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” debe resaltarse la palabra “determina” en tanto calificación de una conciencia específica, particular, no cualquiera, en vez de pensarla como referida a un efecto cuyo sentido le viene impreso de manera activa desde otro lugar. En este mismo sentido, intentando no pensar a la conciencia como autónoma, desligada de la totalidad social, sin por ello caer en un determinismo total de la misma por la sociedad, es cómo Williams lee a la conciencia tal como queda expresada en otra parte del mismo texto marxiano: “Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de transformación por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción.” Lo que resulta importante remarcar aquí dentro de la perspectiva williamsiana es la no autonomización de la

<sup>18</sup> Althusser, L. (2005). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión, pág. 62

<sup>19</sup> Engels, F. y Marx, K. (1985). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos, pág. 31, citado también en Williams, R (2009). Conceptos básicos: Lenguaje. En R. Williams, *Marxismo y literatura* (pp. 19-102). Buenos Aires: Las Cuarenta

conciencia, ni de ningún otro aspecto que componga la totalidad social. Todo es parte de ella, incluido el lenguaje, que debe pensarse en su aspecto constituido y constituyente, y por lo tanto como conciencia *práctica*.

El énfasis en la práctica y en el proceso siempre abierto de lo social es lo que lleva a Williams a optar por el concepto de hegemonía para hablar de la lucha constitutiva de todo proceso social, sobre todo cuando se hace énfasis en su dimensión simbólica, en vez del de ideología, desarrollado por Althusser. En este sentido, Williams se encuentra más cercano a una filosofía de la conciencia (que Althusser consideraría idealista) que se hace presente en su adhesión a la interpretación gramsciana del concepto de ideología como “la forma en que los hombres se plantean sus problemas para resolverlos”, postulando así un enfoque donde las formas de conciencia son enclaves de lucha, que a su vez, luchan mediante la misma.

### **Cantando las mismas estrofas**

Querido lector: si Ud. viene siguiendo hasta este momento esta exposición, notará que hay algo que imposibilita un acuerdo, algo que sólo es posible vislumbrar en el fracaso de la traducción. También notará Ud. que no he cumplido con la promesa de hablar mediante Gabo Ferro.

A partir de estas interpretaciones diversas de la obra de Marx y de los diálogos, acusaciones y quasi equivalencias conceptuales que podríamos trazar entre las obras de Williams y Althusser, intentaremos hacerlas dialogar, a partir del objeto artístico con el que iniciamos este apartado.

Reiteremos, nuevamente, un extracto de la letra de la canción de Gabo Ferro “Hay una guerra”:

“Vas a perder tu historia / las ganas de contarte / y hasta cómo elegir / cómo quieran amarte / Vas a perder tus cosas / tu vida verdadera / vas a poder nombrarte / sólo como ellos quieran”.

Rápidamente, y a primera vista, podemos encontrar la tematización de algunos temas tratados en las obras de ambos autores: el sujeto, la hegemonía, la ideología, el lenguaje, y

por qué no, la lucha de clases. Dándole la palabra a Althusser, podríamos decir que aquí se exponen los efectos de la Ideología: la creación de un sujeto, que es tal en tanto desconocimiento de sí, que al mismo tiempo es la única forma de ser “siempre-ya-sujeto”. Y esta subjetivación responde a los intereses de la clase dominante, que a partir de los aparatos ideológicos de Estado brindan palabras, relatos para que el sujeto se reconozca en ese Otro; reconocimiento en el cual se juega la lucha de clases. Tal como se sostiene en otra parte de la canción: “Es esclavo el contado / y amo el que lo cuenta”. Así, la afirmación subjetiva en realidad se muestra como un proceso de lucha donde en general las subjetividades emergentes responden a los modelos clasificatorios que brindan los distintos aparatos ideológicos de Estado, en general bajo el control de la clase dominante, y puestos a funcionar en pos a la reproducción de la fuerza de trabajo como fuerza de trabajo.

En cambio, si leyéramos el extracto anterior desde Williams nos encontraríamos con una conciencia práctica cuyo universo imaginario está articulado desde la visión de la clase dominante, que es la que ejerce la hegemonía simbólica, siempre acechada por otras visiones que le son coexistentes, pero subordinadas. Por supuesto, en el “vas a poder nombrarte” se realza el rol constitutivo y constituyente del lenguaje en la conciencia práctica de los hombres, que interactúan en condiciones que no son de su completo arbitrio, pero que son creadas práctica tras práctica, estando este universo simbólico siempre atravesado por la lucha de clases.

A partir de estos comentarios, ¿es realmente tajante la división entre las perspectivas de Williams y Althusser? ¿Se puede decir “lo mismo” con palabras diferentes? ¿Por qué ambos se autodeclaman marxistas?

Los desarrollos anteriores de los conceptos que componen las obras de ambos autores nos hablan de una pelea por la significación de las palabras de Marx, pero también nos hablan persistentemente sobre la lucha de clases, cuyo señalamiento en el plano del lenguaje, la persistencia en que no se oculte, está fuertemente ligada a una idea de justicia. ¿Tiene la justicia entonces que ver la con proliferación de las palabras?

Ya vimos cómo en el plano del discurso de la ciencia estas teorizaciones se oponen, luchan (fraternalmente) por liberarse del adjetivo que nombra sus producciones, para ser sólo marxistas. ¿Dónde es posible encontrar esa unidad, ya desterrados del campo de la ciencia?

## Política(s) de la interpretación

“La verdad tantas veces ya viene siendo bastante poco  
/ Tan pobres somos que sólo hay ciencia frente a tanto  
dolor”

Gabo Ferro – “Sólo tenemos ciencia”, en *Bocaarriba*

Pensemos en el lenguaje, pensemos en su deriva, pensemos en su inevitabilidad: en ese juego en el que consiste nuestro eterno nombrar al mundo nombrando las palabras que lo nombran, rechazando las palabras que lo nombran, una y otra vez, sin fin, sin silencio. Pensemos en la *misma* letra de Marx, citada-cambiada, siempre cambiada. No se trata de reconocer al verdadero Marx, o de la *verdad* de la interpretación de Althusser, Williams, o tantos otros que hicieron de la misma letra la proliferación de la letra, en la búsqueda por darle su unidad. Unidad siempre “traicionada”, que siempre falta a sí misma. Tal como sostiene Barthes en un hermoso texto: “... no es necesario agregarle cosas propias a un texto para ‘deformarlo’: basta citarlo, es decir, recortarlo: un nuevo inteligible nace inmediatamente”<sup>20</sup> Esta posibilidad de siempre poder nombrar de nuevo, de continuar un relato otro/mismo, es precisamente la posibilidad sobre la que puede construirse la emancipación: aquella práctica donde se pone en juego la igualdad de los hombres al poder volver a nombrar, al inscribir una nueva partición de lo sensible, poniendo en jaque las palabras que nombran al mundo como un orden, para inscribir otras palabras, que le den parte a los que no tienen parte. Así resulta posible la política como aquel acto de desafiar la partición policial de lo sensible, donde a cada parte le corresponde su parte<sup>21</sup>. Igualdad ésta

<sup>20</sup> Barthes, R. (1972) *Crítica y verdad* [on line]. Disponible en: <http://www.uruguayıpiensa.org.uy/imgnoticias/735.pdf>. El texto citado, en su consecución, tal vez puede explicar el origen de este ensayo: “Sólo la lectura anima la obra, mantiene con ella una relación de deseo (...) Pasar de la lectura a la crítica es cambiar de deseo, es desear, no ya la obra, sino su propio lenguaje. Pero por ello mismo es remitir la obra al deseo de escritura, de la cual había salido. Así da vueltas la palabra en torno del libro: *leer, escribir.*”

<sup>21</sup> En este planteo estamos retomando las ideas de Jacques Ranciére expuestas, por ejemplo, en Ranciére, J. (1996). *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión (especialmente el capítulo titulado “La distorsión: política y policía”) o en Ranciére, J. (2010). *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial

que es condición ineludible de lo humano dada la exterioridad imposible al lenguaje<sup>22</sup> que es lo que trastoca las “identidades”, en consonancia con la ineludibilidad del fetichismo de la mercancía que Marx reconoce en uno de sus textos más famosos.

Para intentar explicar este vínculo que acabamos de trazar rápidamente entre lenguaje, fetichismo de la mercancía y emancipación, nos detendremos en la letra de *El Capital*. En el apartado “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”<sup>23</sup> es posible encontrar indicaciones diferentes a la interpretación usual que considera al fetichismo como un velo que sería necesario correr, para encontrarse así con la realidad real. Este *quid pro quo* en el que consiste el fetichismo de la mercancía<sup>24</sup> no “refleja” la relación entre los productores en el sentido de hacerla opaca; no se trata de un velo tras el que se oculta la realidad, sino expresa efectivamente la forma en la cual estos intercambios se realizan. Siendo el trabajo producido de manera autónoma e independiente en la sociedad capitalista, “las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les *ponen de manifiesto* como lo que son: ... *relaciones propias* de cosas entre las personas y *relaciones sociales entre las cosas*”<sup>25</sup>. Entonces, las “apariencias” estarían inscriptas en la materialidad de las prácticas, no son separables de ellas. No hay aquí una presencia primera, una realidad que luego es ocultada, ya que a su vez, Marx nos señala que esto le sucede a los productos del trabajo “no bien son producidos como mercancías” y, dentro del capitalismo, la producción es siempre-ya-de-mercancías. Por otra parte, prosigue el texto: “la determinación de los objetos para el uso *como valores* es producto social *suyo* a igual título que el lenguaje.”<sup>26</sup> Dos elementos resultan sugerentes de esta analogía entre la producción como valores y el

<sup>22</sup> Sostener que el discurso constituye el terreno primario de constitución de la objetividad como tal, no implica la reducción de toda realidad al lenguaje, ni negar la existencia de hechos que excedan a las palabras, donde todo lo real quedaría asimilado en una relación de homonimia estructural entre Ser o mundo y lenguaje (tal como se desprende, por ejemplo, partiendo de una perspectiva hegeliana o positivista, sin resto, genialmente criticadas desde sus presupuestos epistemológicos en el Prefacio de *Para leer El capital* de Althusser). A diferencia de tal posición, coincidimos con la respuesta elaborada por Laclau y Mouffe a tal posible objeción: “El hecho de que todo objeto se constituya como objeto de discurso no tiene *nada que ver* con la cuestión acerca de un mundo exterior al pensamiento, ni con la alternativa realismo/idealismo ... Lo que se niega no es la existencia, externa al pensamiento de dichos objetos, sino la afirmación de que ellos puedan constituirse como objetos al margen de toda condición discursiva de emergencia.” En Laclau, E. y Mouffe, C. (2006). *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, págs. 146 y 147.

<sup>23</sup> Marx, K. (1998). *El capital* México D.F.: Siglo XXI, Tomo I, capítulo I

<sup>24</sup> Consistente en que los productos del trabajo, al ser producidos como mercancías, aparezcan como portadores de valor en sí, abstrayendo la relación social que los hace portadores de valor.

<sup>25</sup> Ibid, pág. 89 (cursiva en el original)

<sup>26</sup> Ibid, pág. 91 (cursiva en el original)

lenguaje: por un lado, no es posible salirse del lenguaje, como no es posible obtener una posición de exterioridad respecto a la producción mercantil. Una vez más, no encontramos aquí esa posibilidad de asumir una posición de exterioridad respecto al objeto, propia del objetivismo, ya que siempre se está inserto en la lógica que se intenta “desvelar”: ella es constitutiva y constituyente. A su vez, las cursivas en torno a la palabra “suyo” parecen poner en entredicho la idea de propiedad en lo que respecta al lenguaje, que aquí funciona como símil de la producción mercantil. Ello estaría indicando que no hay propiedad individual del lenguaje<sup>27</sup>, sino que éste es una lógica social, que excede la conciencia individual. Así, nos encontramos distantes de una problemática de la (falsa) conciencia: no se trata de “desvelar” el secreto detrás del fetichismo de la mercancía, “tomar conciencia” para que esta lógica desaparezca, ya que su conocimiento “en modo alguno desaparece la apariencia de objetividad que envuelve a los atributos sociales del trabajo.”<sup>28</sup> Igualmente, tras esta postulación de la “inutilidad” del descubrimiento científico, es realmente necesario tomar en cuenta la materialidad del escrito de Marx: a pesar de lo que aparece al nivel del enunciado, este escrito se realiza, y es precisamente porque no hay una “realidad” objetiva, afuera, separada: no hay diferencia ontológica entre decir y hacer, y por ello *El Capital* es la apuesta de la práctica teórica de Marx.

Asimismo, para persistir en la polisemia propia del lenguaje, que es constitutiva de la propia realidad *en y por* su juego, cabría retomar las reflexiones *en acto* sobre este tema que circundan el texto marxiano. Comencemos recordando que la obra culmine de Marx, *El Capital*, tal como lo señala su subtítulo, es una crítica a la economía política; es decir se refiere y opera sobre un discurso. Por otra parte, y en la misma línea a este punto tantas veces señalado, cabría indagar el juego con el lenguaje en el propio texto de Marx, en un espacio que se aleja de los tonos de la científicidad, y narra la experiencia del capitalismo, retomando las voces de las “*dramatis personae*”<sup>29</sup>; un espacio que llamaremos *literario*. Así, líneas antes de comenzar la sección tercera del Tomo I, donde en el capítulo “Proceso de trabajo y proceso de valorización” se nos revelará cómo se produce el plusvalor en la

<sup>27</sup> Tal es la paradoja del nombre *propio* indicada por Derrida en varios de sus textos: nada más impropio, considerando que nos viene dado por otro.

<sup>28</sup> Ibid., pág. 91

<sup>29</sup> Ibid., pág 214

esfera de la producción, Marx cierra el capítulo donde expuso cómo se efectúa el intercambio de equivalentes en la esfera de la circulación con las siguientes palabras:

“Al dejar atrás esa esfera de la circulación simple o del intercambio de mercancías, en la cual el librecambista *vulgaris* abreva las ideas, los conceptos y la medida con que juzga la sociedad del capital y del trabajo asalariado, se transforma en cierta medida, según parece, la fisonomía de nuestras *dramatis personae* [personajes]. El otrora poseedor de dinero abre la marcha como *capitalista*; el poseedor de fuerza de trabajo lo sigue como *su obrero*; el uno, significativamente, sonríe con ínfulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluciente, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: *que se lo curtan*.<sup>30</sup>”<sup>30</sup>

A partir de esta cita resulta elocuente cómo Marx no excluye a la literatura, a la ficción como constitutiva de lo real. Precisamente en esta obra, que fue leída como el ápice de la científicidad marxiana, podemos ver cómo la dimensión de lo imaginario, de aquello que escapa a la dimensión unilateral de definición de los agentes como meras posiciones estructurales, no es excluido sino que, por el contrario, se describe a la realidad como actuada (*dramatis personae*) y asimismo como significada valorativamente (“la medida con que juzga la sociedad del capital y el trabajo asalariado”); valores, que tal como lo demuestra la obra de Nietzsche, son siempre productos de una lucha, lucha aquí presente desde una contravaloración, por ejemplo, en la satirización de los economistas vulgares, aquí denominados como una especie animal particular: la de los “librecambistas *vulgaris*” .

Un extremo opuesto al recién descripto, donde la relación entre mundo y lenguaje se considere como necesaria y unívoca, es precisamente la que forma el Derecho como forma de lo justo. Forma que Marx satiriza en su universalidad *particular*<sup>31</sup>. Así, creemos que precisamente la respuesta a nuestras preguntas iniciales – por qué persistimos en Marx para hablar de la sociedad – tiene que ver con que éste habla de la *injusticia* de toda justicia; sigue hablando de la injusticia del lenguaje de los amos, basada en esa relación biunívoca que se pretende establecer en cada momento entre realidad y palabras. En honor a Marx,

<sup>30</sup> Ibid., pág. 214 (cursiva en el original)

<sup>31</sup> “[El capitalista] Ha comprado la fuerza de trabajo por determinado lapso. Insiste en tener lo suyo: no quiere *que se lo robe*. Por último – y para ello este señor tiene su propio *code pénal* - , no debe ocurrir ningún consumo inadecuado de la materia prima y medios de trabajo...” en Ibid., pág. 237

seguimos hablando con sus palabras, porque es quien dijo que en este mundo de explotación el obrero sólo puede esperar una cosa: “que se lo curtain”.

En este sentido, cabría nuevamente, y para finalizar, volcarnos una vez más hacia las preguntas que abrieron nuestro texto, a partir del *dictum* de la famosa tesis XI de las *Tesis sobre Feuerbach*: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”<sup>32</sup> El potencial revolucionario del marxismo reside en esta frase, que hoy, con lo dicho, y por el porvenir (imposible sin Marx) podemos volver a enunciar, fielmente, así: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de interpretarlo”.

## Bibliografía general

- Althusser, L. (2005). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión
- Althusser, L. (1983). *La revolución teórica de Marx*. México D.F.: Siglo XXI
- Althusser, L. y Balibar, E. (1983). *Para leer El Capital*. México D.F.: Siglo XXI
- Barthes, R. (1972). *Crítica y verdad*. Buenos Aires: Siglo XXI [on line]. Disponible en: <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/735.pdf>
- Derrida, J. (2002). *Espectros de Marx*. Editora Nacional: Madrid
- Marx, K (2001) *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política* [on line]. Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>
- Marx, K. (1998). *El capital*. México D.F.: Siglo XXI, Tomo I
- Marx, K (1845) *Tesis sobre Feuerbach* [on line]. Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>
- Ranciére, J. (1996). *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión
- Ranciére, J. (2010). *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial
- Williams, R. (2009). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta

<sup>32</sup> Marx, K (1845) *Tesis sobre Feuerbach* [on line]. Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>