

## El concepto de ideología. Volumen 1: Carlos Marx

Jorge Larraín, 2007. Santiago: Lom

Daniel Chernilo\*

Jorge Larraín es posiblemente el más original y prolífico de los sociólogos chilenos de la actualidad. La variedad de temas en los que Larraín se mueve con soltura –historia de las ideas, marxismo, teorías de la ideología, teorías del desarrollo, sociología de la cultura, teorías de la identidad e historia de la modernidad en América Latina–, abordados en una obra que ya tiene cerca de 100 artículos y 10 libros, hacen de él un caso excepcional no sólo en relación con el medio académico nacional. En el caso de la obra que ahora nos convoca, el autor vuelve sobre lo que es posiblemente su pasión de toda la vida –el problema de la ideología– y coloca a disposición de sus lectores de habla hispana una nueva versión de su reconstrucción de la noción de ideología en Marx, que se encuentra disponible en varios de sus clásicos trabajos en inglés sobre el tema: *The Concept of Ideology* (1979), *Marxism and Ideology* (1983) y *A Reconstruction of Historical Materialism* (1986).

Este volumen se inicia con una reconstrucción de la prehistoria del concepto de ideología antes de Marx. El grueso del libro –los capítulos 2, 3 y 4– está dedicado a rastrear cronológicamente el concepto de ideología en la obra de Marx y a extraer las dimensiones principales de lo que puede llamarse la ‘teoría de la ideología’ de Marx. Larraín divide para estos efectos la trayectoria intelectual de Marx en tres períodos: la obra temprana que se caracteriza por la crítica a Feuerbach y a la religión (capítulo 2), el período intermedio que se centra en la *Ideología alemana* y *Crítica a la filosofía del derecho* de Hegel (capítulo 3), y el período final marcado por la relectura que Marx hace de la *Lógica* de Hegel y que se expresa en *Grundrisse*, en el inefable “Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política” de 1859 y, obviamente, *El capital* (capítulo 4). Los dos capítulos finales se centran en la relación entre ideología y ciencia –el capítulo 5. Una evaluación crítica del concepto de ideología en Marx no sólo sirve de conclusión de este libro sino que, imagino, hace de puente con el volumen que viene en esta saga en cuatro tomos sobre el concepto de ideología en la historia de las ciencias sociales (capítulo 6).

---

\* Sociólogo Universidad de Chile y doctor en Sociología Universidad de Warwick, Reino Unido. Académico Departamento de Sociología Universidad Alberto Hurtado. E-mail: dchernil@uahurtado.cl

Más que hacer una reconstrucción detallada de los argumentos de los distintos capítulos de esta magnífica obra, quisiera tomar esta oportunidad para reflexionar sobre el estatus de Marx como clásico de las ciencias sociales y la consecuencia que ese estatus canónico tiene para la posibilidad de una ciencia social marxista. Al menos en la sociología, mi disciplina de origen, Karl Marx es ampliamente reconocido como un autor clásico. Junto con Emile Durkheim y Max Weber, Marx integra, qué duda cabe, la santísima trinidad de la sociología. A ese estatuto canónico le debemos, por ejemplo, el hecho de que las nuevas generaciones de sociólogos lean permanentemente algo de Marx y sobre Marx. Pero esa canonización es también presa fácil de trivializaciones, repeticiones dogmáticas y comentarios de sentido común. ¿Cómo se canoniza entonces un clásico?, ¿dónde radica y en qué se expresa ese estatus?

Una primera respuesta a esas preguntas la encontramos en Italo Calvino (1999), quien sostiene que a los clásicos nunca se los lee sino que siempre se los relea. Calvino enfatiza con ello el insalvable problema hermenéutico asociado a hacer inteligibles textos escritos hace ya años y en contextos distintos a los nuestros, como también el hecho de que cualquier interpretación de un clásico debe hacerse cargo de las interpretaciones anteriores del mismo texto o autor. Una segunda posibilidad la entrega el sociólogo Robert Merton (1972) y su distinción entre historia de la teoría y teoría sistemática. Para Merton, pensando en el progreso de las ciencias naturales, los autores clásicos serían quienes estaban a la vanguardia del saber de su tiempo pero hoy han quedado definitivamente superados. Los clásicos se leen como historia de las ideas, para deleitarnos con su prosa o para aprender de sus errores, pero se parte siempre de la base de que han quedado obsoletos para interpretar los fenómenos que convocan a las ciencias en el presente.

La lectura del libro de Larraín me sugiere una tercera clase de argumento para justificar el estatus de Marx como un verdadero clásico de las ciencias sociales. Una posición de clásico que, contra Calvino, no se reduce a hacer evidentes las múltiples posibilidades interpretativas de un texto y que por ello nos podría servir de antídoto frente a la fosilización que implica discutir sobre lo que Marx dijo, quiso decir o pudo haber querido decir. Una posición de clásico que, contra Merton, es escéptica frente a quienes sostienen estar otra vez reinventado las ciencias sociales (que a estas alturas son casi tan viejas como la rueda) y que postula una relación más porosa entre la historia de la teoría y la teoría sistemática. Quisiera proponer que al otorgarle a Marx la posición de clásico –en el mejor sentido de la expresión– estamos diciendo que no hay buena ciencia social contemporánea sin Marx, pero estamos diciendo también que Marx es insuficiente para la ciencia social contemporánea. Al hacer de él un clásico de las ciencias sociales, Marx queda integrado a una tradición intelectual más amplia, a un acervo de conocimientos heterogéneos dentro del cual se le otorga una posición central pero no de privilegio. Le decimos que sí a un conjunto amplio de sus preocupaciones, teoremas y proposiciones generales, pero al precio de negarle la que haya sido tal vez su intención más importante: haber fundado un tipo de ciencia nueva, distinta y superior, una ciencia autónoma que

habría de constituirse en estándar privilegiado del conocimiento sobre lo social. Reconocer que Marx ha sido definitivamente aceptado en el panteón de los grandes científicos sociales de nuestro tiempo nos obliga a aceptar al mismo tiempo que la ciencia social marxista que él aspiraba a fundar ya no es posible.

Es así como leo este libro: se trata de un volumen autocontenido, pero es simultáneamente también el primer volumen de una serie de cuatro dedicada al concepto de ideología más allá de Marx. En otros términos: no hay concepto moderno de ideología sin Marx, pero la crítica marxista de la ideología es insuficiente. El propio autor parece estar de acuerdo cuando nos explica que él entiende su proyecto “siguiendo la tradición de la historia de las ideas” (7), en este caso, la historia del concepto de ideología desde Marx hasta el presente. Supongo que Larraín compartirá mi argumento de que Marx es un autor clásico –ese es en sí mismo un argumento para escribir el texto. En lo que sigue me propongo explorar brevemente, a partir de algunos de los argumentos del propio libro, si él aceptaría también la consecuencia de que la canonización de Marx en las ciencias sociales refuta la posibilidad de una ciencia social –o, en este caso, la crítica de la ideología– estrictamente marxista.

1. Lo primero que uno puede constatar es que el propio Larraín sitúa a Marx en el marco de una tradición intelectual mayor. El libro parte con Nicolo Maquiavelo y sus reflexiones sobre el fraude y el uso de la fuerza como estrategias para mantenerse en el poder; sigue con Francis Bacon y su referencia a las distintas clases de ídolos que se originan en las relaciones recíprocas entre los hombres y que constituyen así los factores irracionales que acosan la mente humana; Thomas Hobbes entra después en escena con su tesis de que el miedo y la ignorancia son las fuentes de las creencias religiosas y por ello se constituyen en garantes fundamentales de la paz civil. Cuando se llega a la Ilustración francesa del siglo XVIII, Larraín estudia a Helvecio, Holbach y a un tal Destutt de Tracy para demostrar cómo es este último quien acuña el término ideología y le da un sentido positivo: la ideología para De Tracy es la ciencia natural de las ideas que se opone al engaño, las ilusiones, el prejuicio y la ignorancia. En tanto ciencia natural, De Tracy propone que la ideología es una rama de la zoología dedicada a estudiar el funcionamiento del intelecto humano: la forma en que percibe el mundo exterior, lo memoriza y juzga. Para De Tracy, la ideología “es la ciencia rigurosa de las ideas que, superando los prejuicios religiosos y metafísicos, puede servir como una nueva base para la educación pública” (24). La imagen contemporánea de la noción de ideología en un sentido negativo, dice Larraín, se la debemos a Napoleón quien, habiendo originalmente compartido las intenciones ilustradas de De Tracy, critica el que este y otros pensadores no comulguen con sus delirios imperiales y comienza a tratar a esos mismos intelectuales como ideólogos, pero ahora con el “despreciativo significado de que eran intelectuales irrealistas y doctrinarios, ignorantes de la práctica política” (24). El positivismo de Auguste Comte es el siguiente eslabón de la reconstrucción de Larraín. Comte adhiere

a la aspiración de crítica ideológica del pensamiento ilustrado pero espera proveerle de un método científico y racional con el cual arribar a un conocimiento verdadero. Esta prehistoria del concepto moderno de ideología, Larraín la cierra con la crítica de Ludwig Feuerbach a la religión en general y al idealismo hegeliano en particular. La importancia de Feuerbach radica en que para él las distorsiones cognitivas que la religión produce son expresión o incluso resultado de la vida terrenal de los hombres; el tipo de relato que la religión ofrece no es simple “engaño, mentira o imaginación fantástica” (30) sino que para Feuerbach responde a la esencia del hombre. Así, lo propio del concepto previo a Marx es que “el fenómeno analizado bajo el nombre de ídolo, prejuicio, religión o ideología, fue casi siempre considerado como una distorsión ideológica, un problema al nivel del conocimiento. La conexión entre las distorsiones mentales y el desarrollo histórico de las relaciones sociales de los seres humanos no había sido advertida” (31). Mi impresión a este respecto es que, contra la intuición del propio Marx, la relevancia presente de su pensamiento no disminuye sino que se acrecienta si comparamos la radicalidad de su aporte con la radicalidad similar del aporte de Maquiavelo, Hobbes o Feuerbach. Debemos, creo, insertar con claridad a Marx en la tradición intelectual de la que de hecho forma parte.

2. La mayoría de edad del concepto de ideología que Larraín le atribuye a Marx dice relación justamente con haber establecido esta conexión entre representaciones mentales y relaciones sociales, y con el haber propuesto formas concretas para lidiar con la vinculación entre ambos planos. Para Marx, los problemas ideológicos tienen su base en los conflictos y contradicciones de la realidad material. Se trata entonces de una doble inversión “la inversión de la conciencia –ideología– y la inversión de la práctica social objetivada –alienación” (49). La inversión en el pensamiento es resultado de una inversión real que se da a nivel de las relaciones sociales. Marx se separa de Hegel cuando señala que “la inversión no está necesariamente dada en todos los procesos de objetivación [...] Esta objetivación de la práctica humana no es en sí misma alienante. La alienación surge para Marx de la falta de control de los individuos sobre ese poder objetivo” (47-48). En relación a la ideología, la noción de alienación le permite dos cosas a Marx. Primero, “la ideología oculta la alienación, es una inversión de la inversión real” (49). Es decir, la crítica marxista de la ideología exige el desarrollo de procedimientos de investigación que permitan trascender el plano de las apariencias para arribar a un conocimiento verdadero de los fenómenos esenciales. Se trata, en definitiva, no sólo de explicar las causas últimas de las relaciones sociales sino también de dar cuenta de por qué las apariencias toman las formas que toman. Marx inaugura con esto algo que se ha transformado desde entonces en un postulado fundamental de las ciencias sociales: la obligación de ir más allá de lo aparente y, aun en condiciones de falta de certeza ontológica, buscar la forma de conceptualizar los mecanismos que explican las causas profundas de los fenómenos sociales. En el capítulo 4, Larraín llama a esto la distinción entre formas fenomenales y

relaciones reales. Segundo, y bastante más problemático, es el rol que Marx le atribuye al concepto de práctica en la superación de la alienación. Mediante la idea de praxis, Marx intenta rescatar tanto el momento subjetivo como el objetivo de las relaciones sociales. La primacía de los factores objetivos en Marx es sin embargo innegable y el momento de la agencia tiende a quedar opacado ante el peso enorme del contexto estructural. Pero la cosa es más problemática si nos tomamos en serio la tesis de que ‘la verdad de las teorías se resuelve en la praxis’ y, más polémico aun, si se trata de una praxis revolucionaria. De hecho, la centralidad de la praxis revolucionaria en la transformación de la sociedad capitalista es una proposición que el propio Larraín no está dispuesto a defender cuando reconoce los progresos conseguidos por el estado de bienestar y cuando propone una idea de argumentación racional como único método que puede garantizar la veracidad de nuestro conocimiento.

3. Mi tercer y último comentario dice relación con la pretensión de objetividad de la teoría de Marx en general y de su crítica de la ideología en particular. Larraín tiene sin duda razón cuando defiende a Marx de la crítica de dogmatismo que se ha hecho en su contra. Definido “como una posición que rehúsa examinar sus propias premisas y/o dar razones para justificar sus afirmaciones” (162), difícilmente puede acusarse a Marx de dogmático. Por el contrario, una de las características que hacen de Marx un clásico de las ciencias sociales es precisamente su intento por explicar el surgimiento de su teoría en el marco de su propio contexto histórico. Ese intento de dar cuenta de la posición de la propia teoría en el contexto social que se pretende explicar es la autoimplicación que desde Marx acompaña a todas las grandes teorías de las ciencias sociales del siglo XX: Simmel, Freud, Habermas, Bourdieu, Luhmann. Pero en Marx ese ejercicio de autoimplicación presupone la existencia de una realidad que es objetiva e histórica a la vez. La objetividad de las relaciones sociales capitalistas radica para Marx en que ellas se constituyen realmente a partir de la contradicción entre capital y trabajo. El problema que se nos presenta, y que Larraín por cierto reconoce, es que hoy no es del todo plausible afirmar que la contradicción entre capital y trabajo es el gran eje estructurante de la sociedad contemporánea. Por cierto, tal contradicción está presente en la actualidad –por eso justamente Marx es un autor relevante–, pero esto no le basta a Marx, quien requiere que esa sea la contradicción central de la sociedad y que el resto de los conflictos sociales se derive de ella. Lo que los teóricos políticos han denominado en décadas recientes la ‘lucha por la distribución’ –esto es, una perspectiva de clase compatible con el marxismo– se enfrenta con ‘luchas por el reconocimiento’ –afirmaciones identitarias étnicas, nacionales, de género o de otro tipo– en una dinámica en que, contra Marx, las segundas han resultado irreducibles para las primeras. Si bien la teoría de Marx no es entonces dogmática, la forma en que Larraín resuelve el problema sólo es plausible desde una posición epistemológica convencionalista: dado que “todas las posiciones proponen su propia validez [...] se puede criticar el modo específico de justificar una afirmación

de verdad, pero no el hecho de que tal afirmación se haga” (164). En mi opinión, esta defensa que Larraín hace de la teoría de la verdad de Marx es algo débil para la pretensión del propio Marx. La objetividad de la realidad radica, para Marx, tanto en sus características presentes como en su decurso histórico, pero la teoría requiere, además de su autoimplicación, que la descripción adecuada de la contradicción fundamental de la sociedad capitalista sea efectivamente la contradicción entre capital y trabajo.

Termino entonces sacando algunas conclusiones sobre el estatus de Marx como clásico de las ciencias sociales a partir de estos tres comentarios.

*Corolario 1:* Reconocer la importancia fundamental de Marx para la formación de un concepto moderno de ideología, no puede hacerse a costa de exagerar la ruptura de su pensamiento con la tradición intelectual anterior. La relevancia actual de Marx no disminuye sino que se acrecienta al demostrar que su gran contribución al concepto moderno de ideología –vincular los problemas cognitivos de representación de la realidad con los conflictos o contradicciones que están presentes en las propias relaciones sociales– representa por cierto una innovación de marca mayor, pero se trata al mismo tiempo de una ruptura de magnitud similar a aquellas realizadas por los propios antecesores de Marx que Larraín menciona en el inicio de su libro.

*Corolario 2:* Una cosa es afirmar, con Marx, que en la crítica ideológica las contradicciones reales no se disuelven en el plano de las ideas, pero otra muy distinta es sostener que las ideas –ideológicas o no– pueden o deben ser refutadas por medio del uso de la fuerza. En su sentido original, el gran aporte de la noción marxista de praxis es destacar el carácter eminentemente social de la historia y la sociedad. Como bien lo dice Adorno (1996:90), “no hay nada entre el cielo y la tierra (o mejor, sobre la tierra) que no esté mediado por la sociedad [...] la sociología [marxista] puede tratar, por lo tanto, absolutamente todo lo que existe desde el punto de vista social”. Pero cuando esa versión sociológica del concepto de praxis se transforma en praxis revolucionaria, la noción de verdad queda tan cargada que termina por reconocer sólo de manera la autonomía de la argumentación racional frente a los estreñimientos estructurales.

*Corolario 3:* En tanto teoría general de la sociedad moderna, el nivel de abstracción de la teoría de Marx se presenta como un estándar muy exigente para las teorías sociológicas contemporáneas. La inclusión de la propia teoría en la realidad que pretende explicar es en ese sentido una contribución de primera importancia. Pero Marx requiere, además, de una afirmación no convencional de las contradicciones constituyentes de la sociedad capitalista. Producto de la propia autoimplicación de la teoría, las mutaciones en el diagnóstico empírico de la sociedad capitalista nos obligan a interrogar la forma en que Marx construye y justifica su pretensión de conocimiento.

Marx es un autor especial porque genera todavía reacciones apasionadas: se lo adora y se lo odia con la misma intensidad. El gran mérito de este libro de Jorge Larraín es

que nos invita a tomar posición respecto de la obra de Marx con cariño, pero sin perder perspectiva crítica; con matices que nos permitan considerar sus luces y sombras. Se trata, simplemente, de una reconstrucción brillante de la obra de Marx que no hace otra cosa que resaltar su importancia como uno de los más grandes científicos sociales del mundo moderno.

## Referencias bibliográficas

Adorno, T., 1996. *Introducción a la sociología*. Barcelona: Gedisa.

Calvino, I., 1999. *Por qué leer los clásicos*. Madrid: Tusquets.

Merton, T., 1972. *Teoría y estructuras sociales*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

