0/64

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA MATANZA

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

INFORME FINAL

PROYECTO DE INVESTIGACION

IDEOLOGÍA Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN

EQUIPO DE INVESTIGACIÓN
RICARDO ETCHEGARAY (DIR)
PABLO A. GARCIA
SILVIA CHORROARIN
ANDREA PAC
PABLO ERRAMOUSPE

1999

CAPÍTULO 1: LA CONCEPTUALIZACIÓN ORIGINARIA DE LA IDEOLOGÍA

A. LA PREHISTORIA DEL PROBLEMA

1. La Boétie y la ideología

En *El discurso de la servidumbre voluntaria o El Contra Uno*, que circuló en copias manuscritas en un medio reducido hasta que fue publicado en 1574, Etienne de La Boétie parte de algunos supuestos legados por la tradición cristiana, para plantear el siguiente problema: "¿podría caber en la mente de nadie que, al darnos a *todos* la misma compañía, la naturaleza haya querido que *algunos* fueran esclavos?" Y también: "¿cómo podríamos dudar que somos *todos* naturalmente libres, puesto que somos *todos* compañeros?"[1]. Porque somos todos compañeros, somos todos libres. La libertad se deriva de la igualdad natural de todos los hombres y no a la inversa. Puesto que somos todos compañeros, sería contradictorio derivar de tal premisa, la desigualdad de algunos. Si es manifiesto que la naturaleza *desea* la igualdad y unidad de los hombres, sería contradictorio afirmar cualquier clase de desigualdad o separación. La naturaleza es –a diferencia de la concepción aristotélica antigua- una condición, no un resultado consumado. La naturaleza es un punto de partida, no una meta alcanzada.

Partiendo de la evidencia anterior, La Boétie advierte que "es realmente sorprendente -y, sin embargo, tan corriente que deberíamos más bien deplorarlo que sorprendernos- ver cómo millones y millones de hombres son miserablemente sometidos y sojuzgados, la cabeza gacha, a un deplorable yugo, no porque sean obligados por una fuerza mayor, sino, por el contrario, porque están fascinados y, por decirlo así, embrujados por el nombre *de uno*, al que no deberían ni temer (puesto que está *solo*), ni apreciar (puesto que se muestra para con ellos inhumano y salvaje)"[2]. La Boétie plantea el problema a partir de algunas preguntas sencillas: "¿Cómo pueden tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones soportar a veces a un solo tirano, que no dispone de más poder para causar perjuicios que el que se *quiera* soportar y que no podría hacer daño alguno de no ser que se prefiera sufrir a contradecirlo?; [...] ¿qué desventurado vicio pudo desnaturalizar al hombre, único ser nacido realmente para vivir libre, hasta el punto de hacerle perder el recuerdo de su estado original y el deseo de volver a él?"[3]. "¿Cómo es posible, pregunta La Boétie, que la mayoría obedezca a una sola persona, no sólo la obedezca sino que la sirva y no sólo la sirva sino que *quiera* servirla?"[4].

No habría que lamentar no poseer lo que nunca se ha tenido; podríamos deplorar que se nos haya quitado por la fuerza algo que nos pertenece, pero ¿por qué reprochar a los hombres que den su mayor bien, si así lo quieren? Para La Boétie la libertad es inalienable y, en consecuencia, es inadmisible que pueda *querer* perderse. La pérdida de la libertad, si no media la fuerza, sólo puede explicarse *por el engaño*[5]. ¿De qué otra forma puede entenderse esta contradicción en los términos (servidumbre voluntaria), que el mismo lenguaje rechaza? Si la voluntad es esencialmente libre, ¿cómo puede querer la servidumbre? ¿Por qué razón los hombres quieren servir? La Boétie encuentra dos razones de la pérdida de la libertad: "La primera razón de la *servidumbre voluntaria* es la costumbre"[6], (...) los "que nacen siervos y son educados como tales. De ésta se desprende

---

[1] La Boétie, E.: *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Barcelona, Tusquets Editores, 1980, p. 63. Cursivas del autor.
[2] La Boétie, E.: 1980, pp. 52-3.
[3] La Boétie, E.: 1980, pp. 52 y 65.
[4] Clastres, P.: *Investigaciones en antropología política*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1981, p. 119.
[5] "Para que los hombres, mientras quede en ellos algún vestigio de humanidad, se dejen someter, debe producirse una de dos cosas: o bien están obligados [por la fuerza], o bien han sido engañados" (La Boétie, E.: 1980, pp. 66-8).
[6] La Boétie, E.: 1980, p. 73.

otra: bajo el yugo del tirano, es más fácil volverse cobarde y apocado"[7]. El *Discurso* deviene así, un cuestionamiento del engaño que lleva a la aceptación de la pérdida de la libertad, es decir, deviene en lo que hoy llamaríamos una crítica de la ideología.

Los esclavos no se originan en la voluntad de mando de los señores, sino por el contrario, los amos se originan en la voluntad de servir. "Son, pues, los propios pueblos los que se dejan, o, mejor dicho, se hacen encadenar, ya que con sólo dejar de servir, romperían sus cadenas. Es el pueblo el que se somete y se degüella a sí mismo; el que, teniendo la posibilidad de elegir entre ser siervo o libre rechaza la libertad y elige el yugo; el que consiente su mal, o, peor aún, lo persigue"[8].

¿Cómo se explica que, una vez originada la división en la sociedad, se haya mantenido y perpetuado? Si la servidumbre se ha extendido en la historia ha sido porque los hombres la desean. Pero la naturaleza del deseo de servir no es natural, sino adquirida, histórica, producida. Sin embargo, esta respuesta no nos satisface completamente, porque el deseo de libertad y el deseo de servir muestran su raíz común, que nos remite "a un parentesco inesperado" entre uno y otro[9]. La dificultad no ha permanecido ignorada para La Boétie: "Los hombres no desean sólo la libertad, porque, de lo contrario, si la desearan, la tendrían..."[10].

El pensamiento de La Boétie, como el humanismo en su conjunto, sólo pudo haber surgido en la modernidad, pues sólo en este tiempo histórico se hace posible pensar al hombre como un principio autónomo respecto del cosmos, de Dios, e incluso de toda esencia[11]. "El deseo de libertad exige que la naturaleza del sujeto no quede jamás determinada: ni cada uno, ni todos". Lefort advierte que "la servidumbre es el deseo que persigue la ilusión del Uno, implícito en la imagen de todos, empeñándose en exhibirse como deseo"[12]. La ilusión del Uno, la ilusión de Todos-uno, la ilusión de la identificación con la esencia, la ilusión del nombre son todas derivadas de la metafísica-teológica o de la teología-metafísica. No hay esencia humana, no hay naturaleza humana, sino una construcción histórica. Cuando el constructo se naturaliza, cuando se esencializa, cuando adquiere un rol fijo y determinado, al mismo tiempo se deshumaniza, se desnaturaliza. Cuando esto ocurre, "el hombre, el único ser nacido para vivir libre"[13], desea servir. La producción histórica de este engaño que lleva a los hombres a desear servir a otros hombres es un preanuncio del concepto marxiano de ideología.

2. El concepto de ideología en Hobbes

Aunque ninguno de los primeros pensadores modernos diferencia la dominación social de la política (porque la distinción entre sociedad y Estado no es todavía *efectivamente real*), tanto Hobbes como Maquiavelo creen que la ciencia, en tanto conocimiento verdadero, se refiere siempre a la realidad natural, "la cual se da en la misma medida en la naturaleza inorgánica que en la

---

[7] La Boétie, E.: 1980, p. 77.
[8] La Boétie, E.: 1980, p. 57.
[9] Lefort, C.: **El nombre de uno**, en La Boétie, E.: 1980, p. 153.
[10] La Boétie, E.: 1980, p. 58.
[11] "El cuerpo transubstanciado del Amo clásico es un efecto del mecanismo de representación ya descrito por La Boétie, Pascal y Marx; nosotros, los súbditos, creemos que tratamos al rey como a rey porque él es rey, pero en realidad un rey es un rey porque lo tratamos como si lo fuera. Y este hecho de que el poder carismático de un rey es un efecto del ritual simbólico que ejecutan sus súbditos ha de permanecer oculto; como súbditos, somos necesariamente víctimas de la ilusión de que el rey es ya en sí un rey. Por ello el Amo clásico ha de legitimar su mando con una referencia a alguna autoridad no social, externa (Dios, la naturaleza, algún acontecimiento del pasado mítico...) –en cuanto el mecanismo de representación que le confiere su poder carismático se devela, el Amo pierde su poder" (Zizek, S.: *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 1992, p. 194).
[12] Lefort, C.: 1980, p. 162.
[13] La Boétie, E.: 1980, p. 65.

vegetal, animal o humana, tanto en los individuos como en sociedad que éstos constituyen"[14]. La totalidad de lo real está gobernada por leyes naturales constituyendo un sistema mecánico ordenado causalmente. "Todas las acciones humanas, ya se produzcan consciente o inconscientemente, voluntaria o involuntariamente, están sometidas a *la necesidad de las leyes de la naturaleza*. Pero si esto es así, la pregunta que surge a continuación es cómo las representaciones morales, metafísicas, religiosas, han podido llegar a tomar cuerpo y cómo es que los hombres, durante siglos, han podido estar *dominados por el convencimiento* de que existen objetos no naturales y extramundanos. ¿Cómo es que se han producido estos *curiosos errores* y con qué finalidad se mantienen? Lo que aquí se plantea fundamentalmente es el problema de la ideología"[15]. Horkheimer observa que en Hobbes ya se encuentra delineado un concepto de ideología[16], entendido como un "conjunto de convicciones que dominan en una determinada sociedad, en un período determinado, y que sirven para salvaguardar esa forma de sociedad"[17].

"La respuesta que dieron Hobbes y sus sucesores, y que ya estaba esbozada en Maquiavelo, es, por supuesto, demasiado simple: todas las representaciones que se desvían de la teoría exacta sobre la naturaleza humana y extrahumana han sido *inventadas* por unos hombres para dominar a otros hombres. La cuna de todas estas ideas es la astucia y el engaño. Su causa es, por una parte, la voluntad de dominio y, por otra, la falta de formación; su finalidad es mantener el poder en manos de quienes las propagan. [...] Esta doctrina hace su aparición con pretensiones de validez histórica universal (...) tanto Maquiavelo como Hobbes y Spinoza están de acuerdo en que ningún poder imaginable y, por tanto, tampoco el nuevo Estado, podría prescindir de estos métodos; el nuevo Estado tendría, más bien, que arrebatar a los antiguos poderes los medios ideológicos de dominio y aplicarlos él mismo, aunque con restricciones prudenciales"[18].

El concepto de ideología supone, como veremos en Marx, una diferenciación y separación de los intereses generales de todos los hombres (expresados, para el pensamiento «burgués», en la ciencia y en el estado de derecho) y los intereses particulares (expresados en la esfera de lo económico y social). Ya mencionamos que esta diferenciación no se ha producido aún en el siglo XVI, pero sí se ha diferenciado la ley natural o sobrenatural (universal) del orden artificial (particular). En un orden natural, la ciencia se adecua a la naturaleza de las cosas, que asigna a cada parte su lugar y su función. Al disolverse el fundamento natural o sobrenatural del orden social, el mando o el gobierno pueden ser sospechados y requieren siempre una legitimación explícita. Como hemos señalado en otro lugar[19], siguiendo a Juan Carlos Gorlier: "(1) Mientras que en la antigüedad el poder se estructura en torno a un fundamento natural o trascendente, en la modernidad hay una diversidad de centros de poder que son «internamente inestables y fallados», que no logran totalizarse o absolutizarse. El socavamiento de los fundamentos antiguos hace necesaria la noción moderna de «ideología» como discurso que «apunta a ocultar la división social y la temporalidad, pero lo hace sin apelar a la existencia de otro mundo»[20].

"(2) Mientras que en la antigüedad una forma de poder se presenta como natural o necesaria, en la modernidad se hace patente lo arbitrario de cualquier organización política determinada. «El poder siempre se constituye a partir de un intento de borrar sus huellas (...) tiene que borrar la falla, la contingencia que lo atraviesa»[21].

---

[14] Horkheimer, M.: *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 64.
[15] Horkheimer, M.: 1982, pp. 64-5. Cursivas nuestras.
[16] Geiger, por su parte, retrotrae los antecedentes del concepto hasta Francis Bacon. Cf. Geiger, Th.: *Ideología y verdad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1972, pp. 15 y ss.
[17] Horkheimer, M.: 1982, p. 74.
[18] Horkheimer, M.: 1982, p. 66. Cursivas nuestras.
[19] Cf. Etchegaray, R.: *El significado actual del concepto de dominación*, Tesis de Maestría en Ciencias Sociales, Instituto de Postgrado, Universidad Nacional de La Matanza, 1998, p. 12.
[20] Gorlier, J. C.: **Análisis discursivo, dislocación, imaginario social**, en *Cuadernos de investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, II, Buenos Aires-La Plata, 1996, p. 169.
[21] Gorlier, J. C.: **Expansión del poder, resignificación de lo social**, en *Cuadernos de investigación de la*

"(3) Mientras que en la antigüedad el poder se legitima sobre un referente transocial (Naturaleza o Dios) de manera que «el orden fáctico tiende a identificarse con el Orden», en la modernidad comienza a abrirse una brecha entre el poder-gobierno y la función que ese poder debe desempeñar. El poder político, a partir de la modernidad, se asienta en una fuente de legitimidad intrasocial, pero, paradójicamente, esa fuente «debe ser capaz al mismo tiempo de representar a la totalidad»[22], al universal.

"(4) Mientras que en la antigüedad la identidad de los sujetos políticos es fija y está completamente determinada por la estructura natural o trascendente, la modernidad se caracteriza por una situación «en la que la sociedad no está completamente estructurada y en que las identidades colectivas son híbridas, inestables y relativamente abiertas»"[23].

Los fundadores de la teoría política moderna fueron conscientes de este proceso de disolución de los fundamentos y del espacio que se abría para los discursos ideológicos. "No me cabe la menor duda -dice Hobbes-, que si el teorema de que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos de un cuadrado hubiera ido en contra de algún derecho de propiedad o, mejor dicho, del interés de aquellos que poseen propiedades, esta doctrina habría sido si no refutada, por lo menos reprimida mediante la quema de todos los libros de geometría, siempre y cuando los interesados hubieran podido llevarla a cabo"[24].

Los hombres son fácilmente manejables mediante representaciones morales y religiosas, pero también mediante las ideas científicas difundidas en las universidades. "En ellas [las universidades] se formaron numerosos eruditos, que tuvieron que asimilar una serie de habilidades intelectuales gracias a las cuales podían aparecer como el único estamento capacitado para juzgar acerca de las cuestiones humanas decisivas" [prestigio de la verdad]. De aquí que, según Hobbes, "la organización científica del trabajo en las universidades -que son los principales semilleros de las opiniones dominantes- debe ser concebida de modo que concuerde con los fines del Estado [burgués]"[25]. «Cuando se quieren imponer doctrinas salutíferas, hay que empezar por las universidades. Allí es donde se deben poner los verdaderos fundamentos, que se han demostrado tales, para una teoría del Estado; los jóvenes que allí se formen, instruirán más tarde a la masa sobre esos temas, tanto en público como en privado. Y esto lo harán tanto más gustosamente y con más éxito, *cuanto más convencidos estén ellos mismos de la verdad* de lo que proclaman y enseñan»[26]. En opinión de Hobbes, las universidades relevan a la iglesia en la función ideológica.

Una vez que la ideología ha sido definida de acuerdo con Hobbes como instrumento de las clases dominantes, Horkheimer plantea el problema del uso de la verdad como instrumento del poder, que "parece estar ligada a las capas sociales ascendentes", pero cuando éstas logran consolidarse van apartándose progresivamente de las ideas gracias a las que lograron

---

Sociedad Filosófica Buenos Aires, I, Buenos Aires-La Plata, 1996, p. 146-47. "El poder es tolerable sólo con la condición de enmascarar una parte importante de sí mismo. Su éxito está en proporción directa con lo que logra esconder de sus mecanismos. (...) Para el poder, el secreto no pertenece al orden del abuso; es indispensable para su funcionamiento" (Foucault, M.: *La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1977, p. 105).

[22] Gorlier, J. C.: *Op. cit.*, p. 147.

[23] Paul Ricoeur plantea la cuestión en estos términos: "¿Podemos hablar de ideologías de culturas no modernas, culturas que no entraron en el proceso que Mannheim caracteriza como el derrumbe del acuerdo universal, si éste existió alguna vez? Si consideramos sólo la función integradora en la cultura y si esta función no se ve desafiada por otra forma capaz de dar integración, ¿podemos hablar de ideologías? Mi duda es la de si podemos proyectar la ideología a culturas que están fuera de la situación posterior a la ilustración, situación en que se encuentran todas las culturas modernas envueltas ahora en un proceso no sólo de secularización sino de fundamental confrontación sobre ideales básicos" (Ricoeur, P.: 1991, p. 279).

[24] Hobbes, T.: *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1979, p. 206.

[25] Horkheimer, M.: 1982, pp. 69-70. Cursivas nuestras.

[26] Hobbes, Th.: *Philosophical Rudiments concerning government and society*, en *English works*, vol. II, p. XIV, citado por Horkheimer.

reconocimiento. "La verdad no basta a quien ejerce el poder" y por eso debe valerse de todo recurso ideológico (de la "explotación de las ilusiones"). "El miedo, que es una característica fundamental de la naturaleza humana, debe ponerse al servicio del Estado por medio de la Religión". Hobbes, como antes Platón y Maquiavelo, legitima el uso de la mentira como instrumento del poder, pero de un poder que se fundamenta en la verdad. Para Platón se trata de la verdad accesible al filósofo-rey, que ha contemplado el «Bien-en-sí». Para Maquiavelo, se trata de la racionalidad implícita del poder dirigida a la autoconservación y el engrandecimiento de la unidad nacional.

"«De ahí que yo esté de acuerdo -dice al final del primer diálogo importante del *Behemoth*- en que los hombres *tienen que ser llevados* a amar la obediencia mediante predicadores y aristócratas que, en su juventud, se hayan saturado de buenos principios en las universidades y en que nunca tendremos una paz duradera mientras las propias universidades (...) no hayan sido reformadas en este sentido y los eclesiásticos no sepan que no poseen autoridad alguna aparte de la que les otorga el poder civil supremo». Por lo tanto, la Religión, «el temor a los poderes invisibles», es puesta conscientemente al servicio de la dominación de la sociedad"[27].

A la ideología se contrapone la «recta razón», que Hobbes identifica con la ciencia y el derecho natural. La razón establece definitivamente los principios de la ciencia y los conceptos de naturaleza, de naturaleza humana, de moralidad que poseen validez universal en todo tiempo y lugar. "Entonces la Historia aparece, en esencia, como el proceso en el cual adquiere la humanidad la plena posesión de la razón; llegados a esta posesión, se lograría también la mejor organización de la sociedad, que es lo que se persigue como meta final. [...] Todas estas concepciones coinciden en presuponer que la razón permanece eternamente igual y que, a pesar de su capacidad de proliferación, nosotros podemos abarcarla aquí y ahora de una vez por todas. Aunque la verdad sea un objeto al que se acercan o del que se alejan los hombres, ella permanece al margen de la Historia, imperturbable ante el destino temporal de los hombres"[28].

En resumen, la ideología es, para Hobbes, el conjunto de las convicciones dominantes en una época, que legitiman el orden establecido. Las ideologías son inventos e instrumentos de los poderes dominantes. La invención de estas convicciones justificadoras ha sido posibilitada por el proceso de desfundamentación generado en la modernidad y responde a la falta de sustento que hay a la base de toda asociación humana. Las ideologías son errores útiles a intereses sociales particulares y, en este sentido, se contraponen al saber de la ciencia (verdad). No obstante, en tanto que instrumentos del poder, las ideologías abarcan no sólo los discursos falsos sino también las verdades científicas.

B. EL ORIGEN DEL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA EN LA ILUSTRACIÓN FRANCESA

El término «ideólogo» hacía referencia originalmente a quien estudiaba científicamente las ideas de los hombres, pero muy pronto su significado se modificó para mentar a los defensores de ciertos sistemas de ideas. "Un ideólogo era inicialmente un filósofo que pretendía revelar la *base material* de nuestro pensamiento. (...) «Ideología» era un intento por devolver las ideas a su sitio, como productos de ciertas leyes mentales y fisiológicas"[29]. El proyecto de los ideólogos era la construcción de una ciencia que investigase las leyes que rigen la formación y desarrollo de las ideas, permitiendo a los hombres liberarse de los prejuicios, de las supersticiones y de las creencias ciegas[30]. Un ideólogo era, entonces, lo contrario de un apologista de las ideas establecidas, era un crítico de las creencias irracionales y dogmáticas que rigen la vida de los hombres con

[27] Horkheimer, M.: 1982, p. 73. La cita de Hobbes es de *Behemoth*, 1a. parte, en: *English Works*, vol. I, p. 237.

[28] Horkheimer, M.: 1982, pp. 74-5.

[29] Eagleton, T.: *Ideología*, Barcelona-Buenos Aires-México, Editorial Paidós, 1997, p. 93.

[30] "Hallamos en Bacon el espíritu del iluminismo crítico posterior. En tanto se arrastren ingenuamente, los prejuicios falsean el conocimiento. Pero si son presentados como tales, y puestos en su sitio, se converirán en limitaciones conscientes del conocimiento" (Geiger, Th.: 1972, p. 17).

independencia de su razón. "La finalidad de los ideólogos de la Ilustración, en tanto que portavoces de la burguesía revolucionaria de la Europa del siglo XVIII, era reconstruir la sociedad desde su raíz sobre una base racional. Estos ideólogos arremetieron sin temor contra un orden social que alimentaba la superstición religiosa en el pueblo para reforzar su propio poder absolutista brutal, y soñaban con un futuro en el que se honrase la dignidad de hombres y mujeres, como seres capaces de sobrevivir sin opiáceos ni falsas ilusiones"[31].

Los ideólogos forjaron un proyecto que pretendía desentrañar las raíces materiales de los productos de la mente[32]. Querían revelar los secretos de la mente con el fin de conocer la naturaleza humana para, de este modo, reconstruir la sociedad sobre una base racional. Así como Newton había descubierto las leyes que gobiernan la naturaleza de los cuerpos, el proyecto de los ilustrados buscaba dilucidar las leyes que rigen la producción de ideas y la naturaleza del hombre. Dado que todas las ciencias se construyen con ideas, se requiere de una ciencia que pueda explicar las ideas que son las bases de todas las ciencias para que, una vez establecido este conocimiento de los cimientos del saber, se elaborase una moral, una política y una economía sobre fundamentos sólidos[33]. La ideología era, para los *philosophes* de la Ilustración, una suerte de «epistemología política».

El término «ideología» probablemente fue inventado por Antoine Destutt de Tracy, uno de los portavoces de la ilustración revolucionaria francesa. De Tracy trabajó en el Institut Nationale de París en la preparación de un programa de educación nacional sobre la base de una ciencia de las ideas. Pero muy pronto Napoleón Bonaparte entendió que la actividad del Instituto se oponía a sus intereses, razón por la cual reasignó a sus miembros y criticó duramente sus actividades. «Ustedes los ideólogos -decía- destruyen todas las ilusiones, y la era de las ilusiones es, tanto para los individuos como para los pueblos, la era de la felicidad»[34]. Desde la perspectiva de Napoleón, los ideólogos eran intelectuales críticos que atacaban las creencias y convicciones de las gentes, extendiendo el escepticismo y la incredulidad y disolviendo las bases de la acción política. Desde la acción política, Napoleón lanza contra los «ideólogos» una crítica semejante a la que Hegel había dirigido contra los revolucionarios franceses, por entender que la concepción de la realidad social y política de éstos, condujo inevitablemente al Terror: «A la doctrina de los ideólogos (a esta *difusa metafísica*, que de forma artificiosa pretende encontrar las causas primarias y levantar sobre estas bases la legislación de los pueblos, en vez de adaptar las leyes al conocimiento del corazón humano y de las lecciones de la historia) hay que atribuir todas las desgracias que han caído sobre nuestra querida Francia»[35]. De esta manera, el término «ideólogos» comenzó a mentar a ciertos intelectuales «metafísicos», desconectados de lo que realmente vive la gente, que pretenden transformar las formas de vida sobre la base de ciertos principios artificiales[36].

Desde el comienzo de su historia, el concepto de ideología estuvo ligado a las luchas

---

[31] Eagleton, T.: 1997, pp. 94-5.

[32] Una concepción análoga se desarrolló en el ámbito de la crítica estética alemana: Winckelmann estudió centralmente de la escultura griega antigua, concluyendo que "las obras de arte son producción humana y, como tales, expresivas del sentimiento de quienes las ejecutan; mas estos sentimientos participan de las condiciones sociales de la época a que los artistas pertenecen. Por tanto, la obra de arte y el arte en general, (...) es un fenómeno que debe ser estudiado históricamente" (Repetto, A.: *Breve historia de la estética*, Buenos Aires, Editorial Plus Ultra, 1973, p. 84).

[33] "Las ideologías son conocidas por su carácter científico". La palabra *ideología* parece significar que una *idea* pueda convertirse en objeto de una ciencia. Así la ideología, en tanto lógica de una idea, es aplicada a la historia. El resultado no es un cuerpo de declaraciones acerca de lo que es, sino el despliegue de un proceso: "La ideología trata el curso de los acontecimientos como si siguieran la misma «ley» que la expresión lógica de una «idea»" (Arendt, H.: *Los orígenes del totalitarismo*, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1994, volumen II, pp. 568-69.

[34] Citado por Kennedy, E.: *A Philosopher in the Age of Revolution*, Filadelfia, 1978, p. 189.

[35] Citado por Naess, A. et alia: *Democracy, Ideology and Objectivity*, Oslo, 1956, p. 151. Cursivas nuestras.

[36] Cf. Geiger, Th.: 1972, p. 37.

políticas y sociales, fue un instrumento que formaba parte de una estrategia política. También desde el comienzo, el significado del concepto se deslizó y se «expandió» abarcando a los que inicialmente no estaban incluidos dentro de su significación. Para De Tracy la tarea del «ideólogo» tiene un valor positivo aunque su función primordial sea la crítica, mientras que a partir de Napoleón, el concepto pasa a ser denostativo, desvalorizante[37]. "Entran aquí en escena por primera vez dos elementos del concepto de ideología, que después se le adhieren, a saber: 1) la no-concordancia con «la realidad», y 2) la valoración negativa"[38].

Según Geiger, la filosofía del Iluminismo hizo dos contribuciones a la teoría de la ideología: «la teoría de los intereses» y «la teoría del engaño de los señores y del clero». Según la primera, "los motivos interesados, que tienen sus raíces en la vida sentimental, instintiva y volitiva, apartan el curso del pensamiento humano del recto camino de la verdad objetiva"[39]. La ideología es aquí un fenómeno psicológico, pertenece al ámbito de la psicología del conocimiento. Según la segunda, los sectores dominantes están interesados en mantener al pueblo en la ignorancia y el engaño con el objetivo de prolongar su dominio y el ejercicio de sus privilegios. La ideología es aquí un fenómeno perteneciente al ámbito de las instituciones políticas y sociales, enmarcado en el problema del poder y de la ciencia política. En estas dos doctrinas, la ideología es concebida como un velo que "le oculta algo al autor de aquélla, o éste oculta algo a otros. O los intereses encubren la verdad, o el interesado disfraza el hecho de estarlo. (...) En la medida en que el concepto de ideología entrañe una crítica, hallamos en la teoría de los intereses una acusación respecto de lo intelectual: «Dejas que tus sentimientos se infiltren en tu entendimiento»; en la teoría del engaño de los sacerdotes, en cambio, dicha acusación se refiere a lo moral: «Mantienes a otros en la ignorancia, a fin de explotarlos en tu provecho»"[40].

El término ideología aparece por primera vez en el Siglo de las Luces mentando una ciencia crítica, cuyo objeto era determinar las condiciones de la producción de ideas a fin de liberar a los hombres y a la sociedad de la superstición y de los prejuicios. Hay una valoración positiva de la ideología. Pero la inversión producida por Napoleón tuvo consecuencias más amplias. A partir de entonces el término ideología hizo referencia a doctrinas metafísicas desligadas de las gentes y, en consecuencia, desconectadas de la realidad. La ideología se convirtió en sinónimo de engaño y su valoración moral y política se invirtió. Se transformó en un término despectivo y descalificante, con una connotación negativa. Paralelamente, el término «ideólogo» hace referencia a un tipo de intelectual. Para los ilustrados, se trata de un intelectual crítico; para Napoleón, hace referencia a los metafísicos desconectados de la realidad.

C. EL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA EN LA OBRA DE KARL MARX

1. *La crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*

Si bien el término «ideología» no aparece ni en la *Crítica de la «Filosofía del Derecho» de Hegel* ni en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, estas obras interesan aquí en la medida en que definen los conceptos de «realidad verdadera» y de la «base concreta de la vida humana», a partir de los cuales podemos determinar, por contraposición, el concepto de ideología. Este último se definiría como «lo que no es real», en contraposición con el concepto de «lo que es real». Con mayor precisión, la ideología se definiría como los discursos que no se corresponden con lo efectivamente real[41]. Por su parte, lo real es determinado como *praxis* y como el producto de esa

---

[37] "Así es como el término «ideología» pasó gradualmente de denotar un materialismo científico escéptico a significar un ámbito de ideas abstractas y desconectadas; esta acepción del término es la que retendrán Marx y Engels" (Eagleton, T.: 1997, p. 101).

[38] Geiger, Th.: 1972, p. 13. Cf. p. 37.

[39] Geiger, Th.: 1972, p. 18.

[40] Geiger, Th.: 1972, p. 20.

[41] "Como lo opuesto a la «realidad», el concepto de ideología admite significados distintos, mutuamente

praxis[42]. La praxis –en esta obra- es siempre social y el hombre real no es otra cosa que praxis social. La realidad es una construcción producida por la praxis social, aunque no toda construcción social es real. En la medida en que se piense la *esencia* humana más allá de la *acción productiva* no se tiene acceso a la verdadera determinación de lo humano ni de lo ideológico.

Para Marx la crítica de la religión ha llegado a su fin, está esencialmente completada[43]. La consumación de la crítica de la religión es la reapropiación de la esencia humana, la antropología. La crítica de Feuerbach a la religión cristiana es el requisito previo y la matriz o «figura» de toda crítica. Análogamente, la religión es el modelo de toda «ideología» y, en consecuencia, la crítica de la religión se erige como el modelo de la crítica de la ideología[44].

La refutación del error «celeste» vulnera la "existencia del error en el terreno profano". La religión es un *reflejo erróneo* de la realidad verdadera en el terreno de la realidad fantástica, de la mera apariencia. *Un primer paso* en la crítica de la ideología consiste, entonces, en señalar la no correspondencia (error) entre la realidad y el discurso que la refleja[45]. Pero, si es posible un discurso

---

contradictorios, según lo que entienda por «realidad» quien utiliza esta palabra. (...) En este momento, sólo cabe señalar al respecto que el concepto mismo de realidad es muy discutido y que la ideología podría determinarse suficientemente como «desviación de la realidad». [...] Se proponen así dos tareas: 1) Hay que determinar qué es «realidad». 2) Es preciso deslindar nítidamente de los otros modos de desviación el tipo especial de no-concordancia con esta realidad que fuera caracterizada como ideología" (Geiger, Th.: 1972, pp. 13-4, 33).

[42] En los primeros escritos de Marx hay una transición del concepto hegeliano de «Espíritu» al concepto marxiano de «praxis» por medio del concepto feuerbachiano de «ser genérico».

[43] "Para Alemania la crítica de la religión ha alcanzado su fin sustancialmente; y la crítica de la religión es la condición preliminar de toda crítica" (Marx, K.: *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1968, p. 7).

[44] El método de la crítica [de la ideología] del que Marx se vale en la Introducción a la *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel,* siguiendo el utilizado por Feuerbach en la crítica de la religión, podría describirse como "un método reductivo, una reducción del mundo abstracto de la representación, del pensamiento, a su base concreta, empírica" (Ricoeur, P.: 1991, p. 70.), a la verdadera realidad. La «verdadera realidad» es concebida aquí todavía de manera idealista, porque se habla de la realidad *de la conciencia* y la producción es mediada por la conciencia.

[45] En este primer paso de la crítica, Marx y Engels siguen la tradición iluminista, que busca rescatar la verdad del error, el discurso de la razón de las fantasías, los mitos y la superstición. A veces, el lenguaje de Marx y Engels se acerca a un modelo positivista de la ciencia, con sus abstracciones binarias (sujeto-objeto, real-reflejo, hechos-discurso). Desde una perspectiva positivista Th. Geiger advierte que "si no existiera, al menos teóricamente, la posibilidad de proposiciones por completo adecuadas a la realidad, el concepto de ideología carecería de sentido" (Geiger, Th.: 1972, p. 14.).

"El vocabulario global de «reflejos» y «ecos» recuerda mucho al materialismo mecánico. Lo que distingue al animal humano es que se mueve en un mundo de sentidos; y estos sentidos son constitutivos de sus actividades, y no secundarios a ellas. Las ideas son internas a nuestras prácticas sociales, y no meros derivados de éstas. La existencia humana, como reconoce Marx en otro lugar, es existencia propositiva o «intencional»; y estas concepciones propositivas forman la gramática interna de nuestra vida práctica, sin la cual serían mero movimiento físico. La tradición marxista ha utilizado a menudo el término «praxis» para expresar este carácter indisoluble de acción y significación. [...] Para que una acción sea práctica humana, debe entrañar un significado" (Eagleton, T.: 1997, pp. 104 y 107). Aunque este autor se refiere al texto de *La ideología alemana*, citamos aquí su observación porque nos advierte sobre una dificultad generalizada en los textos de Marx.

"Si es cierto que las imágenes que de sí mismo se da un grupo social son interpretaciones que inmediatamente pertenecen a la constitución del vínculo social; en otras palabras, si el vínculo social es en sí mismo simbólico, es absolutamente inútil tratar de hacer derivar las imágenes de algo anterior que se considerase como lo real, como la actividad real, como el proceso de vida real, de lo cual se darían, secundariamente, reflejos y ecos. Un discurso no ideológico sobre la ideología se tropieza aquí con la imposibilidad de alcanzar un real social anterior a la simbolización" (Ricoeur, P.: 1988, p. 171-2. Cf. p. 165). La ideología no es sólo reflejo de una realidad verdadera que le sirve de base.

erróneo lo es también un discurso verdadero[46]. Éste podría hacerse manifiesto eliminando el error y ésta sería la función de la crítica. La religión es una conciencia falsa del hombre porque no se corresponde con el hombre real[47] sino con un hombre abstracto. "El hombre real es el mundo del hombre"[48], el mundo social y político que es el verdadero sujeto productor de la religión[49].

"Este Estado y esta sociedad producen la religión, que es una *conciencia invertida* del mundo"[50]. *Un segundo paso* en la crítica consiste en explicitar cómo se ha generado el error y en fundamentar la verdad. La crítica de la religión se fundamenta en que es "el hombre [el que] hace la religión, no la religión [la que] hace al hombre"[51]. Este segundo paso hace manifiesta otra característica de los discursos ideológicos: la inversión que producen. La ideología no es sólo reflejo, sino un reflejo erróneo. Es erróneo porque produce una inversión. La inversión del sujeto y el predicado en las proposiciones lógicas y en las figuras retóricas son ejemplos plásticos de los mecanismos ideológicos[52]. Marx se vale también de la imagen de la cámara oscura en la que el reflejo es una *imagen invertida* de la realidad[53]. De esta representación se desprende que la tarea de la crítica es volver a poner las cosas sobre sus pies: invertir la inversión. La crítica sería, entonces, una inversión de una inversión[54]. Así como Feuerbach invirtió la inversión producida por la

---

[46] Hans Georg Gadamer cuestiona esta concepción del especular del lenguaje: "El lenguaje no es en definitiva ningún espejo, y lo que vemos en él no es reflejo de nuestro ser ni del ser en general, sino la interpretación y quintaesencia de aquello que existe con nosotros, en las dependencias reales del trabajo y del poder y en todo lo que constituye nuestro mundo. El lenguaje no es el sujeto anónimo, finalmente hallado, de todos los procesos y acciones socio-históricas que se ofrece con el conjunto de sus actividades y objetivaciones a nuestra mirada contemplativa, sino que es el juego en el que todos participamos" (Gadamer, H. G.: *Verdad y método II*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1998, p. 235).
Desde la perspectiva de la hermenéutica gadameriana, el concepto de ideología como reflejo erróneo (o invertido) de la realidad se diluye, ya que uno de los supuestos básicos de dicho enfoque es que nuestra experiencia del mundo es lingüística, es decir, que no existe una instancia previa de realidades «crudas» tales como el trabajo y el poder; dichos procesos son integrados en nuestra interrelación con el mundo en el elemento del lenguaje. En este punto polemiza también con Jürgen Habermas.

[47] "La religión es la autoconciencia y el autosentimiento del hombre que aún no se ha encontrado a sí mismo o que ha vuelto a perderse" (Marx, K.: 1968, p. 8).

[48] Marx, K.: 1968, p. 9.

[49] Marx piensa en una racionalidad de la acción, en una racionalidad de la praxis, que no es meramente instrumental. Es una suerte de racionalidad de la libertad en la línea de Kant y de Hegel. Para Kant hay una racionalidad del conocimiento, de los fenómenos, que es instrumental, pero hay otra racionalidad que es moral y que tiene sus propias leyes. Este orden moral racional y «subjetivo», que para Kant está distinguido y separado del científico e instrumental, es concebido por Hegel y Marx como un orden «objetivo», que debe distinguirse tanto del orden de la conciencia como del mundo de la vida.

[50] Marx, K.: 1968, p. 9.

[51] Marx, K.: 1968, p. 8.

[52] "La exigencia de superar las ilusiones sobre su situación es la exigencia de superar una situación que necesita ilusiones" (p. 10). "La crítica no es una pasión de la cabeza sino la cabeza de la pasión" (p. 15). [Lutero] "quebró la fe en la autoridad porque restauró la autoridad de la fe" (p. 31).

[53] Cf. Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 26: "Y si en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico".

[54] Esta metáfora supone una distinción entre «los hombres y sus relaciones» y «las ideologías» y ha dado lugar a una interpretación, tan simplista como errónea, que supone que las ideas son una reproducción intacta o no deformada (aunque invertida) de la realidad, dando lugar a un esquema de representación de la base por la superestructura en una relación de uno a uno, en el que a cada realidad le corresponde una idea. Por otro lado, este esquema sugiere que «los hombres y sus relaciones» tienen una existencia independiente de las ideologías y que éstas carecen completamente de autonomía.
"Para que la crítica pueda, a su vez, presentarse como una inversión de la inversión, es menester haber concebido en primer lugar toda la filosofía alemana como un comentario de la religión y a ésta como una inversión de la relación entre el cielo y la tierra. Pues bien, es curioso observar que Marx no pueda pensar

religión, así también Marx invertiría la inversión producida por la filosofía del derecho de Hegel y, en los escritos posteriores, por la economía política de los británicos[55]. En estas teorías "las condiciones están establecidas como lo condicionado, lo determinante como lo determinado, el producir como el producto de su [propio] producto"[56].

Pero, a continuación, Marx agrega: "*ellos mismos* [el Estado y la sociedad] son un *mundo invertido*"[57]. Si bien no se vuelve a retomar esta referencia a la inversión *de la realidad misma* (y no ya de su reflejo) hasta *El Capital*, el texto desarrolla la contraposición entre la situación alemana y el "nivel de la historia"[58]. El mundo real es el mundo histórico y el mundo invertido es la inversión de los tiempos históricos: el pasado convertido en presente y el presente convertido en pasado.

Esquemáticamente: el problema ideológico se sitúa en la relación de la realidad y la conciencia distorsionada, entre la realidad y el reflejo consciente de esa realidad. Esta relación es presentada de tres maneras distintas: (1) realidad --- reflejo; (2) realidad --- reflejo invertido; (3) realidad invertida --- reflejo. La primera relación es inherente a todo proceso conciente[59]. La conciencia es un reflejo, una imagen, una representación de la realidad. A veces, Marx piensa que el reflejo es parte de la realidad[60], a veces que es extraño a la realidad (no real)[61]. En la segunda relación, el reflejo produce una distorsión de la realidad, puesto que la invierte, revierte o subvierte.

---

dicha relación sino por medio de metáforas: metáfora de la inversión de la imagen en la retina, metáfora de la cabeza y de los pies, de la tierra y el cielo, metáfora del reflejo y del eco, de la sublimación en el sentido químico de la palabra, es decir, de la volatilización de un cuerpo sólido en un residuo etéreo, metáfora de la fijación en las nubes... Como lo observa Sarah Kofman en un ensayo, influido por Derrida (Kofman, S.: *Camera obscura. De L'idéologie*, Editions Galilée, 1973), esas metáforas quedan aprisionadas en una red de imágenes especulares y en un sistema de oposiciones: teoría-práctica, real-imaginario, luz-oscuridad, que dan testimonio de la naturaleza metafísica del concepto de ideología en cuanto inversión de una inversión" (Ricoeur, P.: 1988, p. 171-2).

[55] Lo que Marx aporta como novedad al descubrimiento de Feuerbach "es la idea de que la función justificadora de la ideología se aplica de un modo privilegiado a la relación de dominación surgida de la división en clases sociales y de la lucha de clases. De este modo le debemos a Marx la temática específica del funcionamiento ideológico en relación con la posición dominante de una clase" (Ricoeur, P.: 1988, p. 164). Así generalizada la tesis de Marx puede aplicarse a cualquier sistema de pensamiento que tenga la misma función que cumplía la religión, como la ciencia o la técnica.

[56] Marx, K.: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1946, p. 54.

[57] Marx, K.: 1968, p. 9. Cursivas nuestras.

[58] Marx, K.: 1968, p. 15. "La lucha contra el presente político de Alemania es la lucha contra el pasado de los pueblos modernos" (p. 18).

[59] "Para Marx el adversario intelectual principal es la idea de sujeto. (...) La conciencia es siempre falsa conciencia, lo cual justifica el papel de los intelectuales revolucionarios, que no son en modo alguno agentes de toma de conciencia, sino descifradores de las leyes de la historia, y es en esto en lo que Marx resulta historicista: la vida social no es más que la lucha del valor de uso y del valor de cambio, de las fuerzas de producción contra las relaciones sociales de producción" (Touraine, A.: *Crítica de la modernidad*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1993, p. 142).

[60] "La filosofía misma que ha habido hasta ahora pertenece a ese mundo y es su complemento, aunque sólo ideal" (Marx, K.: 1968, pp. 26-27).

[61] Para los *philosophes* de la Ilustración, "una ideología ayudaría a despejar los errores creados por la pasión, el prejuicio y los intereses viciosos, todos los cuales bloqueaban la clara luz de la razón. Esta orientación intelectual pasa al positivismo del siglo XIX y a Émile Durkheim, en cuyas *Reglas del método sociológico* (1895) la ideología significa entre otras cosas permitir que las preconcepciones malogren nuestro conocimiento de las cosas reales. La sociología es una «ciencia de los hechos», y por consiguiente el científico debe liberarse de los sesgos y concepciones erróneas del profano para llegar a una perspectiva adecuadamente desapasionada. Estos hábitos y predisposiciones ideológicos, tanto para Durkheim como para el posterior filósofo francés Gaston Bachelard, son innatos a la mente; y esta corriente positivista de pensamiento social, fiel a sus precursores de la Ilustración, arroja así una teoría *psicologista* de la ideología. En cambio, Marx y Engels atienden a las causas y funciones históricas de esta falsa conciencia, e inauguran así la principal acepción moderna del término" (Eagleton, T.: 1997, p. 103).

Mientras que la realidad es verdadera, el reflejo es falso[62]. En la tercera relación, es la realidad la distorsionada y el reflejo se limita a copiar esa realidad invertida.

La percepción y comprensión de la segunda relación es condición de posibilidad del *conocimiento* de la tercera relación; la crítica de la religión es condición de la crítica de la filosofía del estado (prioridad gnoseológica). La tercera relación es el *fundamento* de la segunda y sólo es posible sobre su base (prioridad ontológica). La conciencia invertida de la religión se fundamenta en la realidad invertida del Estado y de la sociedad.

Es pertinente recordar aquí la distinción que hizo Paul Ricoeur entre el *contenido* y la *función* de la ideología, porque ayuda a comprender cuál es el aporte específico de Marx con relación a la crítica de la religión de Feuerbach y permite aclarar algunas confusiones en las que han incurrido algunos marxistas. Una función esencial de la ideología es la inversión, la distorsión que justifica un sistema de explotación social y ella puede ser desempeñada desde diversos contenidos. Algunos marxistas reducen la función a cierto contenido como la religión o la filosofía hegeliana, sin tener en cuenta que la misma función puede ser desempeñada, como han denunciado algunos autores como Marcuse o Horkheimer, por la ciencia o la tecnología[63].

También en el comentario al §262 de la *Filosofía del derecho* de Hegel, Marx habla de inversión en tres sentidos distintos (que no se corresponden exactamente a los tres sentidos del concepto que analizamos en la introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*): (a) inversión en la conciencia, ejemplificada en la cámara oscura; (b) inversión de sujeto y predicado, ejemplificada en Dios y sus atributos invertidos por Feuerbach en el hombre divinizado; (c) inversión del sujeto de la praxis: de la idea a la realidad y no desde la realidad a la idea.

Marx identifica la «conciencia invertida» con la «realización fantástica», con la «alienación humana en forma sagrada». Mientras que desde la conciencia invertida se sostiene que la conciencia (imágenes, representaciones, signos) produce la realidad, es la realidad (como praxis) la que produce imágenes, ideas o representaciones[64]. Mientras que desde la religión se sostiene que Dios ha creado al mundo y al hombre, Feuerbach ha mostrado que los hombres han inventado a los dioses. Marx se propone una crítica del *mundo invertido*, que es la base de toda ideología. Desde el punto de vista de la autoconciencia, la religión es una conciencia que todavía no se ha encontrado a sí misma, porque el hombre no ha logrado reconocerse en los predicados atribuidos a Dios. El hombre alienado de la conciencia religiosa no se reconoce a sí mismo en los predicados divinos de la misma manera que el mono no se reconoce en la imagen del espejo. El hombre ha creado la religión pero no se reconoce en su propia obra y la atribuye a un ser extraño a sí mismo. El hombre se ha sujetado a las leyes divinas liberándose de las leyes naturales, pero no ha llegado a tomar conciencia de que esas leyes (divinas) las ha puesto él mismo. Con Feuerbach se arriba a esta conciencia. Marx se alinea en este movimiento y busca mostrar que también la legalidad que rige a sociedad y al Estado es una construcción humana y no un orden natural o divino.

En la sección sobre el Entendimiento de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel habla de la «inversión» y de la «inversión de la inversión». El mundo de la ciencia es, como el de la religión, un mundo invertido[65], un mundo cabeza abajo (*Die verkehrt Welt*). Ordinariamente se traduce «*verkehren*» por «*inverser*» [*invertido*], pero «*le monde renversé*» (el mundo revertido [o pervertido]) es una expresión francesa que expresa bastante bien el pensamiento de Hegel.

En la lengua alemana encontramos dos términos que pueden traducirse como invertido: «*umgekehrt*» y «*verkehrt*». «*Umgekehrt*» es el que usa Marx cuando se refiere al idealismo hegeliano, pero Hegel utiliza en este caso «*verkehrt*», por lo cual conviene hacer algunas

---

[62] Para Marx y Engels, la superación de la falsa conciencia no exige solamente volver a conectar las ideas con las condiciones sociales de las que han surgido, sino enfrentar las contradicciones sociales que generan la ideología.

[63] Cf. Ricoeur, P.: 1988, p. 165.

[64] La ideología no está relacionada tanto con las «ideas» o las «representaciones mentales» como con la producción, circulación y apropiación del sentido.

[65] Cf. Gadamer, H.: *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1981, pp. 49 ss.

distinciones. En el caso de «*umgekehrt*», la palabra conlleva significaciones tales como «invertido», «opuesto», «puesto al revés», «contrario»; en cambio con «*verkehrt*», el significado es «trastrocado», «alterado», «trastornado», «pervertido», además, de allí se derivan «*verkëhrtheit*»: absurdidad y «*verkëhrung*»: trastorno, perversión.

"Después de exponer la idea cristiana del Más Allá como la inversión de la vida terrestre (aquí reinan la injusticia y la violencia, mientras que Allá será recompensada la bondad, etcétera), señala que la inversión es siempre doble: una mirada más atenta descubre que el «primer» mundo cuya imagen invertida es el mundo cabeza abajo, *ya estaba invertido en sí mismo*"[66].

El mundo invertido es, por tanto, un mundo en el que todo es al revés que en el mundo adecuado. ¿No es esto un principio muy conocido de la literatura al que llamamos sátira? Piénsese, por ejemplo, en los mitos platónicos, en particular el del hombre de Estado, y también, acaso, en Swift, el maestro de la sátira inglesa o en el *Quijote* de Cervantes. Incluso en el giro lingüístico: «esto es el mundo al revés» -por ejemplo, cuando los sirvientes juegan a señores y los señores a sirvientes-, se sugiere que hay algo revelador en esta reversión. Lo que se encuentra en el mundo invertido no es simplemente lo contrario, el mero y abstracto opuesto del mundo existente. Lo que hace esta reversión, en la que todo cobra otro cariz, es precisamente hacer visible, en una especie de espejo desfigurador, la secreta inversión de cuanto hay a nuestro alrededor. Ser el «mundo invertido» de la inversión del mundo significa exponer o representar *a contrario* lo inverso de éste, y tal es, ciertamente el sentido de toda sátira.

Tal representación mediante la contraposibilidad permite empero iluminar una posibilidad verdadera, aunque irreal, del mundo existente. Tal es precisamente el sentido que entraña el retrato satírico. Al presentar, en forma de enunciado, la inversión satírica del mundo, es éste forzado a reconocerse en ella como invertido, lo cual le hace ver sus verdaderas posibilidades. Es, por tanto, el mundo real el que se escinde y se proyecta en su posibilidad y en su contraposibilidad. En la medida en que el mundo invertido se presenta como invertido enuncia la inversión del mundo existente. De ahí que pueda decir Hegel, con razón, que este mundo es "para sí el invertido, esto es el invertido de sí mismo", puesto que no se reduce a ser el mero contrario. El verdadero mundo es más bien ambas cosas, la verdad proyectada como ideal y su propia inversión. Consideremos, además que una de la principales tareas de la sátira es poner al descubierto las hipocresía moral, es decir, la falsedad del mundo, tal y como se supone que debería ser. Esto le da su verdadera crudeza al sentido del mundo invertido. La inversión de la verdadera realidad se torna visible: tal la falsa apariencia de ésta, ya que en todo caso el retrato satírico es lo «contrario en sí», sea que tome la forma de la exageración, del contraste de la inocencia o cualquiera entre tantas otras[67].

En este sentido, el mundo invertido es más que el mero opuesto de la apariencia. Hegel tacha precisamente de superficial la consideración de que "una cosa sea la apariencia, y la otra lo en-sí". Esta es una oposición externa del entendimiento. Pero en verdad, no se trata aquí de la oposición de dos mundos. Es más bien el mundo «verdadero, suprasensible» el que contiene en sí ambos aspectos y se divide a sí mismo en esta oposición, poniéndose de este modo en relación consigo mismo.

El mundo invertido es la proyección de la conciencia incapaz de soportar la motilidad del fenómeno y que quiere conocer algo constante en lo eternamente cambiante, para lo cual construye una instancia inteligible transfenoménica. Tal es el caso del mundo inteligible de Platón, del mundo

---

[66] Zizek, S.: 1998, p. 23. Cursivas nuestras.

[67] "Este reflejo doble produce un punto simbólico cuya naturaleza es puramente virtual: ni lo que yo veo inmediatamente (la «realidad» en sí) ni el modo en que los otros me ven (la imagen «real» invertida de la realidad), sino *el modo en que veo que los otros me ven*. Si no agregamos este tercer punto de vista, puramente virtual, del ideal del yo, sigue siendo totalmente incomprensible el modo en que la representación invertida de nuestro mundo «normal» pueda actuar como una repulsa paradójica del carácter invertido propio de nuestro mundo «normal» en sí: es decir, no comprendemos el modo en que la descripción de un mundo extraño opuesto al nuestro puede dar origen al extrañamiento radical respecto de nuestro mundo" (Zizek, S.: 1998, p. 27).

trascendente del cristianismo y de las leyes naturales de la ciencia moderna.

En esta sección Hegel desarrolla el concepto central de «fuerza», que por un lado, está en relación con la física moderna newtoniana, pero que, por otro lado, está en relación con una concepción del sujeto, porque en la lengua alemana las facultades son fuerzas. Por ejemplo, «imaginación» no se dice «capacidad imaginativa» sino «fuerza imaginativa». Desde el comienzo de la filosofía clásica alemana, el sujeto no es pensado como potencia sino como fuerza. En castellano, por el contrario, se ha mantenido la raigambre aristotélica, que vincula la noción de sujeto con la de potencia, facultad o capacidad. En la concepción filosófica moderna del sujeto, éste es pensado como activo, como fuerza. Por esta razón, la teoría del entendimiento hegeliana es una teoría de la ciencia, pero también una teoría del sujeto.

Hacia la misma época, los románticos piensan el cosmos y la naturaleza como una totalidad orgánica y viviente de fuerzas. Ya en Leibniz el concepto de fuerza está relacionado con el deseo. Para este autor, percibir es apetecer. La noción de fuerza no vincula solamente con una concepción mecanicista del universo. El «entendimiento» define a las fuerzas mecánicamente, pero ese es su límite: circunscribirse a un plano, a un ámbito. Hegel trasciende el ámbito del entendimiento al partir de la tesis de que la primera verdad es la contradicción y que la substancia tiene que pensarse como sujeto. Marx sigue a Hegel en este planteo al afirmar que lo que para la economía política aparece como objeto y como esencia, tiene que ser concebido como sujeto y como fuerza. No es el capital la fuente y el origen de la riqueza, sino la fuerza de trabajo. Pero si el trabajo es la fuente de la riqueza, también es la fuente de la alienación y de la ideología.

La historia de la metafísica moderna es, desde el punto de vista lógico-formal, una metafísica del juicio en tanto supone un sujeto y un objeto escindidos. El concepto de crítica de la ideología entendido como inversión de la inversión es cuestionado desde el punto de vista hermenéutico, ya que esta inversión supone la escisión sujeto-objeto. No obstante, las inversiones no tienen que ser pensadas desde este supuesto erróneo de la metafísica del juicio. La hermenéutica de Ricoeur revaloriza el *prejuicio* como instancia de no diferenciación o de contaminación que permite pensar de otra manera. La interpretación hermenéutica revaloriza el prejuicio y el «ser-en-el-mundo» como instancias previas a la división del sujeto y el predicado en el juicio.

"El prejuicio, en efecto, es una categoría de la *Aufklärung*, la categoría por excelencia, bajo la falsa forma de la precipitación (juzgar demasiado rápido) y la prevención (seguir la costumbre, la autoridad). El prejuicio es de lo que hay que desembarazarse para comenzar a pensar, para osar pensar –según el famoso adagio *sapere aude*-, para acceder a la edad adulta, a la *Mündigkeit*. Para reencontrar un sentido menos unívocamente negativo del término prejuicio (convertido casi en sinónimo de juicio infundado, de juicio falso), y para restaurar la ambivalencia del *praejudicium* latino ha podido tener en la tradición jurídica anterior al Iluminismo, [el derecho anterior a la Revolución no parte del supuesto de la igualdad de los hombres: hay hombres de buena reputación y hombres de mala reputación; consecuentemente, hay ciertos elementos de juicio anteriores a las pruebas. Algunos hombres son hombres de bien y se presume su inocencia, otros son de reputación dudosa y se presume su culpabilidad] habría que poder volver a cuestionar el presupuesto de una filosofía que opone razón y prejuicio. Pero, estos presupuestos son los mismos de una filosofía crítica. En efecto, para una filosofía del juicio –y una filosofía crítica es una filosofía del juicio- el prejuicio es una categoría dominante negativa. Lo que, en consecuencia, debe ser puesto en cuestión es el primado del juicio en el comportamiento del hombre en relación con el mundo; ahora bien, solamente una filosofía que hace de la objetividad, cuyo modelo está suministrado por las ciencias, la medida del conocimiento erige al juicio en Tribunal. Juicio y prejuicio son categorías dominantes sólo en el tipo de filosofía nacida de Descartes que hizo de la conciencia metódica la llave de nuestra relación con el ser y los seres. En consecuencia, bajo la filosofía del juicio, bajo la problemática del sujeto y del objeto, hay que profundizar para alcanzar una rehabilitación del prejuicio a fin de que no sea una simple negación del espíritu de las luces"[68].

---

[68] Ricoeur, P.: *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, Editorial Docencia, segunda edición, 1988, pp. 187-8.

Por su parte, Gadamer expone las diferencias entre crítica de la ideología y crítica hermenéutica, de la siguiente manera: "La crítica de la ideología intenta explicitar y disolver con ayuda de la reflexión histórica y sociológica los prejuicios sociales imperantes, esto es, intenta deshacer el encubrimiento que preside la influencia incontrolada de tales prejuicios. (...) La crítica de la ideología constituye una forma concreta de reflexión hermenéutica que intenta disolver críticamente un determinado género de prejuicios.

"Pero la crítica hermenéutica sólo adquiere su verdadera eficacia cuando llega a reflexionar sobre su propio esfuerzo crítico, es decir, sobre el propio condicionamiento y dependencia en que se halla. Creo que la reflexión hermenéutica que esto realiza se aproxima más al ideal cognitivo porque hace tomar conciencia incluso de las ilusiones de la reflexión, conciencia crítica que encuentra en todo prejuicio y dependencia, pero que se considera ella misma absoluta, es decir, libre de prejuicios e independiente, incurre necesariamente en ilusiones. (...) La plena liberación de los prejuicios es una ingenuidad, ya se presente como delirio de una ilustración absoluta, como delirio de una experiencia libre de prejuicios de la tradición metafórica o como delirio de una superación de la ciencia por la crítica de la ideología"[69]

La caracterización del problema ideológico en la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* no se restringe a las tres relaciones citadas, sino que Marx intenta aproximaciones desde (4) las relaciones proposicionales entre sujeto y predicado, desde (5) las relaciones entre la realidad efectiva y lo existente[70], entre (6) la realidad empírica y la realidad científica[71], entre (7) la realidad histórica presente y lo anacrónico[72], entre (8) la realidad verdadera y la realidad ilusoria[73], entre (9) la praxis y la teoría[74]. Estas aproximaciones podrían ser vistas como ejemplificaciones de las tres primeras. Así, la relación (8) podría verse como ejemplo de la ideología como reflejo erróneo (1), la (7) como un caso de la ideología como reflejo de una realidad invertida (3) y los ejemplos (4), (5) y (6) como expresiones de la ideología como conciencia invertida de la realidad (2).

Para el discurso de la religión Dios es el sujeto real y proposicional (verdadero), y es el fundamento de toda otra verdad. La religión dice: «Dios es omnipotente; Dios es omnisciente; Dios es suma bondad; etc.». Para Marx, Feuerbach ha mostrado que las afirmaciones de la religión producen una inversión del sujeto y del predicado en sus proposiciones. Los predicados de la religión son las notas esenciales del verdadero sujeto real (el hombre) mientras que el sujeto de la religión (Dios) es el predicado de este sujeto real, puesto que los dioses son productos de las creaciones de los hombres. Sobre esta base, Feuerbach aplicó la idea de inversión a la *Lógica* de Hegel, en la que el pensamiento humano es el sujeto divino y lo humano real es predicado. En el sistema hegeliano sujeto y predicado están invertidos. En verdad, la humanidad es el sujeto y las propiedades de lo divino el predicado. La «crítica de la ideología» de Feuerbach se dirige contra la

---

Corchetes nuestros.

[69] Gadamer, H. G.: 1998, pp 178-79.

[70] "[La religión] es la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad" (Marx, K.: 1968, p. 9). "*En sí y por sí* [en su verdadera realidad], esa situación no es un objeto digno de atención, sino una *existencia* tan despreciable como despreciada" (Marx, K.: 1968, p. 15).

[71] "La filosofía alemana es la *prolongación ideal* de la historia alemana" (Marx, K.: 1968, p. 23).

[72] "Cuando rechazo las condiciones alemanas de 1843, estoy, según la cronología francesa, apenas en el año 1789, y desde luego muy lejos del foco del presente" (Marx, K.: 1968, p. 12). "Esta situación está por debajo del nivel de la historia" (Marx, K.: 1968, pp. 14-15).

[73] "La superación de la religión como felicidad ilusoria del pueblo es la exigencia de su verdadera felicidad" (Marx, K.: 1968, p. 10). Otros conceptos relacionados: "ilusiones", "flores imaginarias", "sol ilusorio", "copia".

[74] "Somos los contemporáneos filosóficos del presente sin ser sus contemporáneos históricos (...). Los alemanes han pensado en política lo que otros pueblos han hecho. Alemania ha sido su conciencia teórica (...). Alemania no ha hecho más que acompañar con la actividad abstracta del pensamiento el desarrollo de los pueblos modernos, sin participar activamente en las luchas reales de ese desarrollo" (Marx, K.: 1968, pp. 23, 28-29, 35).

inversión religiosa, Marx se propone, en la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844), invertir la inversión filosófica y, en los *Manuscritos económico-filosóficos*, invertir la inversión de la economía política. También en el comentario al § 262 de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, habla de inversión del sujeto-predicado especulativos en sujeto-predicado reales[75]. Marx diría, con un lenguaje más cercano a nosotros, que la verdadera realidad es aquella en la que los sujetos reales (individuales o sociales, ciudadanos, familia, sociedad civil) producen significados en y por su acción, mientras que la «especulación filosófica» sostiene que los significados (ideas) son sujetos de las acciones mediante las cuales adquieren realidad (fenómenos). La crítica ya no consiste en un análisis de los discursos para mostrar sus condiciones y sus límites sino en la *construcción de nuevos significados*. Los sujetos empíricos son tales sujetos empíricos sólo dentro de un plexo de significaciones pero, al mismo tiempo, el plexo de significaciones resulta de la acción de los sujetos empíricos. El hombre real tiene que construir un mundo en el cual aquellos significados se hagan efectivamente reales. La inversión del sujeto y del predicado es una forma de distorsión inmanente al discurso, particularmente en el caso del religioso. Al final de su análisis del § 262, Marx dice que "en este parágrafo se encuentra formulado *todo el misterio* de la filosofía del derecho y de la filosofía hegeliana en general"[76].

Confundir lo existente con la realidad verdadera es también una forma ideológica. Marx retoma aquí una distinción hegeliana: la realidad efectiva verdadera es el concepto realizado o la cosa pensada. Lo meramente existente no es real. Lo existente es lo que está ahí, el dato sensible no comprendido aún, la acción no sabida. Retomando la tradición kantiana e iluminista, Marx habla de reconquistar la razón sin ilusiones, es decir, la razón autónoma. "La crítica –dice- ha deshojado las flores imaginarias que cubrían la cadena, pero no para que el hombre lleve la cadena prosaica y sin consuelo, sino para que sacuda la cadena y recoja la flor viva. La crítica de la religión quita al hombre las ilusiones a fin de que piense, actúe y amolde su realidad *como un hombre sin ilusiones* que ha alcanzado la razón, a fin de que se mueva alrededor de sí mismo y por consiguiente alrededor de su verdadero sol"[77]. Pero también toda la crítica que pone la mira en la inversión del sujeto y el predicado en los juicios es heredera de la tradición iluminista, que se afirma en los juicios lógicos del entendimiento para disolver los pre-juicios del pensamiento vulgar, del oscurantismo y de superstición. Pregunta Gadamer: "¿Estar inmerso en tradiciones significa real y primariamente estar sometido a prejuicios y limitado en la propia libertad? ¿No es cierto más bien que toda existencia humana, aún la más libre, está limitada y condicionada de muchas maneras? Y si esto es así, entonces la idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la hermenéutica histórica. Para nosotros la razón sólo existe como real e histórica"[78].

¿En qué medida la filosofía política de Hegel es ideológica? En tanto es la conciencia de la realidad de «otro» mundo (allende el Rin). Es ideológica porque no se refiere al estado real, pero no lo es en tanto se refiere a los estados reales del otro lado del Rin (Francia, Inglaterra).

En los manuscritos de la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* redactados en 1843, Marx habla de «traducir», de «poner todo esto [que dice Hegel] en prosa» (algo más cercano a un método hermenéutico), y parece estar corrigiendo una mala traducción: "La realidad no es expresada como ella misma es, sino como una realidad distinta"[79]. En la *Ideología Alemana* la crítica de Marx ya no se dirigirá solamente contra la filosofía de Hegel sino contra los hegelianos de izquierda (incluido Feuerbach). La principal objeción se refiere allí a la reducción de la realidad a la interioridad de la autoconciencia, al campo de las ideas entendidas como representaciones. Por ejemplo, dice: "En «Stirner», esta conciencia «ha devenido todo», pues él cree realmente en el imperio de los pensamientos abstractos de la ideología en el mundo actual; cree que, en su lucha

---

[75] Cf. Marx, K.: 1946, pp. 51-55.
[76] Marx, K.: 1946, p. 55.
[77] Marx, K.: 1968, pp. 10-11. Cursivas nuestras.
[78] Gadamer, H. G.: *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1996, p. 343.
[79] Marx, K.: 1946, p. 52.

contra los «predicados», contra los conceptos, no ataca ya a una ilusión, sino a las potencias reales que dominan el mundo"[80]. "El principal defecto del idealismo filosófico e histórico está en su pretensión de analizar las propiedades de una sociedad deduciéndolas del contenido de los sistemas de ideas que predominan en ella. Al hacerlo así, no se tiene en cuenta para nada que la relación entre valores y poder no es unilateral: la clase dominante dispone de medios para difundir las ideas que legitiman su posición de predominio. Así, las ideas de libertad e igualdad que aparecen en la fachada de la sociedad burguesa no pueden tomarse en su «valor aparente» como recapitulación directa de la realidad social; al contrario, las libertades jurídicas que existen en la sociedad burguesa sirven en realidad para legitimar el hecho de las obligaciones de los contratos en que los trabajadores asalariados y carentes de propiedad se encuentran, en tremenda desventaja en comparación con los dueños del capital. Esto significa que la ideología debe estudiarse en conexión con las relaciones sociales en que viene incluida: tenemos que estudiar los procesos concretos que dan origen a los varios tipos de ideas, juntamente con los factores que determinan qué ideas se colocan en lugar destacado dentro de una sociedad dada. Por evidente que sea la continuidad entre las ideologías a través del tiempo, ni esta continuidad ni cualquier cambio que ocurra pueden explicarse con las meras categorías internas de su contenido"[81]. Como todo el idealismo anterior (Kant, Fichte, Schelling) Feuerbach supone que la base fundamental en la comprensión de la realidad humana está en la libertad entendida como autonomía de la conciencia, mientras que para Marx, la libertad o la emancipación del hombre no es una característica de la conciencia como tal, sino el resultado de una praxis histórica. Enmarcado en esta tradición, para la cual todo lo que no sea autoconciencia autónoma es alienación, los problemas que Marx plantea en los *Manuscritos* son: cómo una conciencia esencialmente autónoma puede alienarse y cómo puede recuperar su autonomía desde su condición de alienación.

TEORIA DEL REFLEJO

Realidad ——— Reflejo erróneo
Realidad ——— Reflejo invertido
Realidad invertida——— Reflejo

2. *Los manuscritos económico-filosóficos*

En los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 todavía no aparece el concepto de ideología, pero (1) se aclara más el concepto de «verdadera realidad» (praxis, trabajo), contrapuesto al concepto de «ideología» (propiedad privada, capital), y (2) se explica la génesis de la propiedad privada, del capital (ideología). Los *Manuscritos* muestran cómo lo humano (trabajo) se *invierte* en sobrehumano (capital). Los economistas políticos británicos mostraron que la propiedad privada (capital) no es otra cosa que trabajo acumulado y no consumido, pero que en tanto tal adquiere el poder de contratar y despedir a los trabajadores, y esta característica le confiere un carácter sobrehumano, sagrado, trascendente. La economía política ha planteado la contradicción pero no ha podido resolverla. "El análisis del proceso de extrañamiento o alienación o enajenación -dice Ricoeur- es la respuesta de Marx al silencio de la economía política británica tocante a la contradicción entre la teoría de que el trabajo es la fuente de la propiedad –la riqueza- y la teoría de que el salario es el poder que tiene el dinero sobre el trabajo"[82]. En condiciones sociales

[80] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 274.
[81] Giddens, A.: *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Editorial Labor, 1994, pp. 90-1.
[82] Ricoeur, P.: 1991, p. 81.

determinadas, los productos objetivos del trabajo humano se hacen independientes de sus productores y adoptan una existencia autónoma. Los productos objetivados del trabajo, extrañados de los propios productores, llegan a dominarlos como una fuerza ajena y superior.

El desarrollo de Marx en los *Manuscritos* pone de manifiesto la insuficiencia de los análisis de los economistas británicos en la medida en que parten del «hecho» de la propiedad privada, sin advertir que este hecho supone una «inversión» (la del trabajo, como única fuente de la riqueza, en propiedad privada, como capital que contrata y despide al trabajador). Lo que los economistas consideran un dato, un *factum*, se revela como la pérdida de la esencia humana, como una expropiación.

No hay que entender los conceptos de propiedad, expropiación y apropiación en un sentido meramente económico, como convertirse en propietario. Marx utiliza el concepto de «apropiación» para mentar la acción de recuperar el trabajo objetivado y devenido cosa o producto. Podría decirse que esta tarea define y distingue el trabajo no alienado del trabajo alienado[83]. Ricoeur hace notar que esta actividad de hacer propio lo ajeno es central para la hermenéutica: "Leer un texto es también superar una clase de alienación, una distancia cultural y hacer propio lo que era de otro"[84].

Marx dice que "la economía política *oculta* la enajenación en la naturaleza del trabajo en tanto que no examina *la relación directa* [no invertida] entre el trabajador (trabajo) y la producción"[85]. Aparece aquí otra característica de la ideología: el ocultamiento, la opacidad[86]. "La crítica de la ideología afirma a la vez que ciertas formas de conciencia son falsas y que esta falsedad es de algún modo estructural y necesaria respecto a un orden social específico. La falsedad de las ideas, podríamos decir, forma parte de la «verdad» de una condición material de conjunto. Pero la teoría que identifica esta falsedad se desvanece de golpe, al denunciar una situación que simplemente, por su condición de teoría, es incapaz de resolver. Es decir, la crítica de la ideología es al mismo tiempo la crítica de la crítica de la ideología. Además, no es como si la crítica ideológica propusiese incluir algo verdadero en lugar de la falsedad. En cierto sentido, esta crítica retiene algo de una estructura racionalista o de la Ilustración: la verdad, o la teoría, arrojarán luz sobre las concepciones falsas. Pero esto es antirracionalista, en tanto lo que propone no es un conjunto de concepciones verdaderas, sino sólo la tesis de que todas las ideas, verdaderas o falsas, están basadas en la actividad social práctica, y más en particular en las contradicciones que genera esa actividad"[87]. Gadamer sostiene que hay en la concepción marxiana de la crítica la ideología, como en los marxistas posteriores, cierto prejuicio objetivista, en el sentido de que habría una realidad última sobre la cual se construyen todas las imágenes y reflejos falsos y que permitiría la determinación de un criterio de verdad. Según la perspectiva objetivista habría un acceso a la realidad última, libre de todo prejuicio. El prejuicio objetivista consiste en suponer que es posible una perspectiva absoluta. Por el contrario, para Gadamer, todo análisis y toda crítica se realizan desde algún prejuicio. Consecuentemente, el objetivismo antepone el prejuicio propio (objetivismo)

---

[83] Marcuse y Buchbinder oponen el trabajo alienado al juego. El último dice: "Dentro del juego tiene lugar también la *escenificación*, la espacialización en la escena de la fantasía individual, y no sólo individual sino también social, y la *apropiación* frente a la alienación. [...] En el juego se producen, a través de esta figuración, momentos de transformaciones de la alienación como extrañamiento en posesión del mundo jugado con determinadas leyes" (Buchbinder, M.: 1993, p. 179 y 183. Cursivas del autor).

[84] Ricoeur, P.: 1991, p. 82.

[85] Marx, K.: *Manuscritos económico-filosóficos*, en Fromm, E.: *Marx y su concepto del hombre*, México, F.C.E., 1971, p. 107. Cursivas nuestras. "Podríamos decir con mucha cautela –agrega Ricoeur- que aquí el análisis de Marx es una hermenéutica de la economía política. Se trata de una hermenéutica crítica puesto que la economía política oculta la alienación propia del proceso del trabajo" (Ricoeur, P.: 1991, p. 82).

[86] Al resaltar el efecto de ocultamiento se pierde de vista el efecto contrario de desocultamiento, que es la contracara del primero. De la ideología puede decirse lo que Buchbinder dice de las máscaras: que en ellas hay una dimensión desenmascarante al mismo tiempo que la función enmascarante (Cf. Buchbinder, M.: 1993, p. 65 y 173).

[87] Eagleton, T.: 1997, pp. 103-4.

a los otros prejuicios. Por esta razón, Gadamer no está de acuerdo con la pretensión de desenmascaramiento que hay detrás de toda crítica de la ideología. Dada la finitud del conocimiento humano nunca se puede alcanzar una mirada absoluta, una transparencia última. Siempre hay un enfoque desde algún lugar, una perspectiva (y en esto coincide con el perspectivismo nietzscheano). Es cierto que no todos los enfoques tienen el mismo peso. Por eso, Gadamer diferencia la reflexión ilustrada de la perspectiva hermenéutica. Esta última conoce sus propios límites y sabe que no puede llegar a conocer la realidad última del objeto. Por esta razón, las interpretaciones son infinitas. No obstante, no todo es una interpretación.

Hay algunos criterios para diferenciar las interpretaciones de las que no lo son y también para valorizar o jerarquizar las interpretaciones. Una interpretación se refiere a un texto interpretado. Una interpretación debe ceñirse a la lógica del texto interpretado. Ningún texto puede ser interpretado desde pautas o supuestos que le sean extraños. En toda interpretación hay siempre dos referencias centrales: el discurso (texto, relato, palabra, signo) y la experiencia histórica vivida: la tradición. Gadamer diferencia la hermenéutica teológica de la jurídica y del psicoanálisis. Éstas tienen el común el ser técnicas y el basarse en un conocimiento (hay ciertas pautas claras). En la hermenéutica filosófica, a diferencia de las anteriores, no hay pautas claras y el objeto de interpretación es un diálogo, que no está limitado a un texto concluido. Las investigaciones hermenéuticas descubren que esta opacidad es inherente a toda experiencia humana del lenguaje y, en consecuencia, es insuperable. El texto de Marx se mantiene todavía sobre el supuesto de un lenguaje cristalino, capaz de dar cuenta de la verdadera realidad. Gadamer señala que fue Heidegger quien recuperó el término que para los griegos significaba verdad en el sentido de *desocultación* (*alétheia*): "Ocultación y encubrimiento son correlativos. Las cosas se mantienen ocultas por naturaleza: «la naturaleza tiende a ocultarse», parece que dijo Heráclito. Igualmente, el encubrimiento es propio de la acción y del lenguaje humano. Porque el lenguaje humano no expresa sólo la verdad, sino la ficción, la mentira y el engaño. Hay pues, una relación originaria entre el ser verdadero y el discurso verdadero. La desocultación del ente se produce en la sinceridad del lenguaje"[88].

En diversos lugares Marx compara la inversión producida en el proceso de trabajo con la inversión producida en la esfera religiosa. Se trata de una *analogía* pero no de una derivación o de una relación causal. En ningún momento la inversión religiosa es pensada como una consecuencia de la inversión económica. Las tesis deterministas no encuentran asidero en estos trabajos de Marx. Las lecturas estructuralistas, al tratar de discernir un núcleo común a todas las inversiones, a todos los procesos de alienación, parecen más adecuadas a la intuición central de Marx en estos textos.

El problema de la alienación en Marx supone una caracterización de la *esencia* del hombre. Si el hombre careciera de esencia, si fuese sólo existencia, la argumentación crítica contra la alienación carecería de fundamento[89]. Sólo puede volverse extraño o ajeno lo que es propio (esencia). Sin embargo, no hay que entender el concepto de esencia en un sentido clásico, sino posthegeliano. La esencia del hombre es *histórica*, porque el hombre es acción, es autoproducción[90]. Ser hombre es hacerse a sí mismo en la historia a partir de condiciones histórico-naturales. La esencia del hombre en Marx se enraíza con la tradición del idealismo alemán: el hombre se define no por el conocimiento sino por la libertad, por la autonomía, por la acción. Marx traduce y sintetiza estos significados en el concepto de trabajo como *praxis*. El trabajo es autoafirmación, autocreación, creación del hombre por el hombre. La alienación es la inversión de la praxis creativa en sometimiento al poder extraño[91].

---

[88] Gadamer, H. G.: 1998, p. 53.

[89] Cf. Marx, K.: 1971, pp. 127-29, donde se afirma que la alienación en el proceso de trabajo convierte al hombre como esencia (*Wesen*) en no-esencia (*Unwesen*). La apropiación no se produce desde la esencia sino desde la alienación.

[90] El término alemán «*Produktion*» significa tanto actividad creadora en general como actividad productiva económica en particular.

[91] Cf. Ricoeur, P.: 1991, p. 86. "El concepto de Marx de la creación de la humanidad por obra del trabajo es el

La crítica de la economía política revela la inversión producida: "Hemos derivado, por supuesto, el concepto de trabajo alienado (vida alienada) de la economía política, de un análisis del movimiento de la propiedad privada. Pero el análisis de este concepto demuestra que, aunque la propiedad privada aparece como la base y la causa del trabajo alienado, es más bien una consecuencia de este último, así como los dioses son fundamentalmente no la causa sino el producto de confusiones de la razón humana"[92]. Así como el análisis de Feuerbach había mostrado que no era Dios el creador del hombre sino el hombre el creador de los dioses, así la crítica de la economía política muestra que no es la propiedad privada la creadora de la riqueza sino el trabajo. Pero esta crítica también revela que el trabajo humano produce al mismo tiempo riqueza y alienación. También el extrañamiento y la ideología son productos de la praxis humana. El sujeto de la dominación y el sujeto de la liberación son uno y el mismo. La praxis produce y expulsa lo ideológico. "La ideología aparecerá como el mundo de sombras que la praxis expulsa de su esfera y que al mismo tiempo genera en su seno. (...) Ésta es la dificultad del concepto marxista de ideología: por un lado, la ideología queda excluida de la base concreta de existencia pero, por otro lado, la ideología es generada ineluctablemente desde el seno de esa base"[93]. "Lo importante es que el cisma entre las ideas y la realidad social que examina el texto es, por así decirlo, una dislocación interna de la propia realidad social, en condiciones históricas específicas. Puede ser una ilusión creer que las ideas son la esencia de la vida social; pero no es una ilusión creer que son relativamente autónomas respecto a ella, pues éste es, en sí, un hecho material con determinaciones sociales particulares. Y una vez que se establece esta situación, proporciona la base material real para el anterior error ideológico. No es sólo que las ideas hayan flotado al margen de la existencia social, quizás en razón de la *hybris* de un puñado de intelectuales; por el contrario, este carácter externo de las ideas en relación con el proceso vital material es en sí *interno* a ese proceso"[94].

¿Cómo se produce la alienación? ¿Cómo la praxis llega a generar el extrañamiento de lo humano? Estas preguntas remiten a la historia, a la génesis histórica. En el *Tercer Manuscrito*, Marx dice que la economía política británica ha descubierto que el trabajo es la «esencia subjetiva» de la propiedad privada, es el sujeto productor de la riqueza. Esta fuerza productiva del trabajo se "ha convertido en un poder en el dominio de la conciencia"[95].

Marx aborda entonces el análisis histórico de la alienación: al mismo tiempo escribe una historia del trabajo y de la propiedad privada y una historia de la economía política. De esta manera, el concepto de alienación deja de ser abstracto y se convierte en un concepto histórico, dialéctico. La alienación es un *proceso*. Para Marx, como para Hegel, el desarrollo histórico no es algo meramente exterior, sino la creación y manifestación de una esencia. Toda esencia contiene el germen de un desarrollo histórico concreto y, por lo tanto, el concepto de trabajo contiene un despliegue histórico, cuya madurez es la industria. La realización plena de una esencia es la condición de posibilidad de su conocimiento, de la teoría, pero es también el desarrollo consumado de su contradicción interna y, por lo tanto, de su superación y supresión.

"El *comunismo* es la abolición *positiva* de la *propiedad privada*, de la *autoalienación humana* y, por tanto, la *apropiación* real de la naturaleza *humana* a través del hombre y para el hombre. Es, pues, la vuelta del hombre mismo como ser *social*, es decir, realmente humano, una vuelta completa y consciente que asimila toda la riqueza del desarrollo anterior. El comunismo, como naturalismo plenamente desarrollado, es un naturalismo. Es la resolución *definitiva* del

---

último punto de un movimiento que comienza en el concepto de autonomía en Kant y que incluye la autoafirmación humana en Fichte, el concepto de Espíritu en Hegel y el ser de la especie en Feuerbach" (Ibídem, p. 106).

[92] Marx, K.: 1971, p. 115. "Un misterio -comenta Ricoeur-, un enigma se disipa por obra de esta reducción del origen a la condición de un efecto. Este es el modelo de toda *Ideologiekritik* [crítica de la ideología]" (Ricoeur, P.: 1991, p. 89).

[93] Ricoeur, P.: 1991, pp. 65-66.

[94] Eagleton, T.: 1997, pp. 106-7.

[95] Marx, K.: 1971, p. 127.

antagonismo entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre. Es la verdadera solución del conflicto entre la existencia y la esencia, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es la solución del dilema de la historia y sabe que es esta solución. Así, todo el desarrollo histórico, tanto la génesis real del comunismo (el origen de su naturaleza empírica) y su conciencia pensante es su proceso de devenir comprendido y consciente"[96].

Está claro en este texto, en primer lugar, que la esencia es concebida como un *proceso histórico* que tiene un desarrollo y una culminación. En segundo lugar, que es la misma praxis la que produce la alienación y la supresión de la alienación. Es decir, el resultado de la alienación en la propiedad privada es una *vuelta* al ser social y verdadero del hombre. "Cuando Marx dice que algo es social, invariablemente quiere decir que ese algo forma un todo, ya se trate del ser humano con el ser humano, ya se trate de las diferentes actividades y facultades humanas. (...) La palabra «social» debe interpretarse a la luz del concepto de humanidad entendida como una totalidad, como un todo y no en el sentido durkheimiano o sociológico. La sociedad designa esa totalidad"[97]. El dilema de la historia es resuelto en la historia. En tercer lugar, la consumación de un proceso de desarrollo implica e incluye su comprensión consciente. Para que se produzca la abolición de la alienación es necesario que se desarrolle la conciencia de esta pérdida de la esencia, de esta desesencialización. La contradicción puede ser comprendida cuando la realidad histórico-social se ha totalizado y se encuentra en el proceso de ser superada. La contradicción es comprendida desde el punto de vista de la totalidad, de su superación, retrospectivamente[98]. En cuarto lugar, está claro que Marx llama aquí «comunismo» a la supresión y superación de la alienación y de sus antagonismos inmanentes, pero que este comunismo no es «real», no está efectivamente desarrollado sino sólo en la conciencia que comprende. La «génesis real» es el supuesto y la condición de la «comprensión» y la «conciencia». Finalmente, hay que notar que el planteo es todavía «idealista» en el sentido de considerar a la autoconciencia libre como el sujeto real. La crítica al idealismo se refiere a la separación del pensamiento de los filósofos del proceso social real de trabajo y producción. Mientras que en los *Manuscritos* la alienación y la superación de la alienación se mantienen dentro de la esfera de la autoconciencia libre, en la *Ideología alemana* la conciencia y sus producciones caen dentro del ámbito de la ideología. En esta última obra, la superación de la ideología implica una superación de la esfera de la autoconciencia, sólo posible desde los sujetos reales que sufren, trabajan y luchan.

La alienación es ideología en tanto produce una inversión, aunque ya no se trata de una inversión en la conciencia. La alienación invierte la relación fundamento/fundamentado o causa/efecto, al invertir la relación trabajo/propiedad privada (productor/producido). Tal vez, esta inversión forme parte de la tercer relación en la teoría del reflejo (realidad invertida-reflejo). Es decir, podría pensarse que la alienación en el trabajo hace referencia a lo que en la *Crítica de la filosofía del derecho* llamaba realidad invertida. Está claro que no se trata de una conciencia falsa, sino de una realidad oculta tras su manifestación. La realidad es aquí la praxis productiva, que genera tanto la alienación como la superación de la alienación en el comunismo. "Éste es el punto en el que llegan a un atolladero todos los intentos de definir el «carácter invertido» del mundo moderno: la inversión doble cuestiona la norma misma de la «normalidad» [el criterio de verdad de la verdad] empleada para medir la inversión; pensamos en las formulaciones basadas en la lógica del «en lugar de», como las que abundan en las obras del joven Marx («en lugar de reconocer en el producto de mi trabajo la actualización de mis fuerzas esenciales, este producto se me aparece como un poder independiente que me oprime...»). [...] Lo que está en juego en este caso es la noción misma de «alienación» en Marx: en el momento en que la inversión se redobla (el momento en que

---

[96] Marx, K.: 1971, pp. 135-36. Cursivas del autor.

[97] Ricoeur, P.: 1991, pp. 101-2.

[98] Cf. Ricoeur, P.: 1991, p. 93 y Zizek, S.: **La «Lógica de la esencia» de Hegel como una teoría de la ideología**, en Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires, N° 2, La Plata, Ediciones Al Margen, 1996, pp. 181-242.

la inversión atestigua el carácter invertido del estado «normal» en sí) queda cuestionada la norma misma por medio de la cual medimos la alienación"[99].

En los *Manuscritos* el concepto de «totalidad» es central[100]. Es desde el comunismo como totalidad efectiva contenida en las condiciones existentes que es posible una superación de la alienación y del régimen de propiedad en el que se fundamenta. Georg Lukács recupera este concepto central para la teoría social como la clave que permite a las fuerzas históricas del cambio superar la condición de alienación y los pensadores de la Escuela de Frankfurt, retomando este concepto de totalidad, sostienen que la «teoría crítica» [ciencias sociales que saben que están condicionadas por el proceso material de producción] sólo es posible dentro de un proyecto de emancipación.

3. *La ideología alemana*

Al iniciar el análisis de la *Ideología alemana* es necesario recordar que este manuscrito redactado en 1846 nunca fue publicado por sus autores y que sólo fue ampliamente conocido en el mundo académico a partir de su primera edición en 1945. En segundo lugar, hay que tener en cuenta que el texto está atravesado por una intención polémica y crítica dirigida tanto contra la metafísica y el idealismo de la filosofía alemana de la época como contra ciertas tendencias «redentoristas» dentro de las corrientes de pensamiento socialista.

"Hasta ahora -dice Marx-, los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o debieran ser. Han ajustado sus relaciones a sus ideas acerca de Dios, del hombre, etc. Los productos de su cabeza han acabado por imponerse a sus cabezas. Ellos, los creadores, se han rendido ante sus criaturas. Liberémoslos de los fantasmas cerebrales, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios bajo cuyo yugo degeneran. Rebelémonos contra esa *tiranía de los pensamientos*"[101]. Se señala un corte histórico, un «hasta ahora» y un «desde ahora», que supone una perspectiva heredada del iluminismo. Este movimiento tiende a representarse el curso histórico con interrupciones radicales: antiguos-modernos, despotismo-libertad, mito-razón. Marx percibe el corte en su propia época. "Hasta ahora los hombres se han formado *siempre* ideas *falsas* acerca de sí mismos". Según este texto no hay excepciones: *todas* las ideas producidas en la historia «hasta ahora» han sido falsas. ¿Qué nuevas condiciones nos han permitido el acceso a la verdad? ¿A partir de «ahora» las ideas ya no son falsas? Las ideas son falsas ¿por ser ideas y no realidad? Pero si fuera así, ¿por qué el texto dice «hasta ahora»? Si las nuevas condiciones han permitido el acceso a la verdad, a partir de «ahora» ¿todas las ideas son verdaderas? Está claro, no obstante, que no se trata de un simple cambio de conciencia: no basta con desembarazarse de las ideas falsas reemplazándolas por otras verdaderas. "Un hombre listo -ironiza Marx- dio una vez en pensar que los hombres se hundían en el agua y se ahogaban porque se dejaban llevar por la idea de gravedad. Tan pronto como se quitasen esta idea de la cabeza, considerándola por ejemplo como una idea nacida de la superstición, como una idea religiosa, quedarían sustraídos al peligro de ahogarse"[102]. Por esta razón, la crítica de la ideología no puede limitarse a impulsar un cambio de ideas sino que tiene que dirigirse a una transformación práctica del principio de organización de las relaciones sociales. En la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* Marx ya había adelantado: "La lucha contra la religión es, pues, indirectamente, la lucha contra ese mundo, del que la religión es el aroma espiritual"[103].

"Los productos de su cabeza han acabado por imponerse a sus cabezas". Según esta

---

[99] Zizek, S.: 1998, pp. 27 y 29.

[100] La totalidad se opone a la parcialidad, a la unilateralidad, a la abstracción. (Cf. Ricoeur: 1991, p. 99-100 y 103).

[101] Marx, K.-Engels, F.: *La ideología alemana*, Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos, 1975, p. 11. Cursivas nuestras.

[102] Marx, K.-Engels, F.: 1975, pp. 11-12.

[103] *Op. cit.*, p. 9.

proposición, la falsedad consiste en que el producto se ha transformado en productor y viceversa. La falsedad consiste en una *inversión* de la relación entre la realidad y su reflejo representativo. "El problema de la ideología es que ella es sólo representación y no praxis real. La línea divisoria está trazada, no entre lo falso y lo verdadero, sino entre lo real y la representación, entre la praxis y la *Vorstellung*. (...) La conciencia no es autónoma sino que está relacionada con el «proceso vital real» de los seres humanos. Las deformaciones de la ideología aparecen en la medida en que nos olvidamos de que nuestros pensamientos son una producción; aquí se da la inversión"[104]. De modo semejante Nietzsche sostiene que todos los conceptos no son sino metáforas de las que se ha llegado a olvidar que lo son[105]. Gadamer critica la concepción nietzscheana del lenguaje, crítica que sería aplicable a esta consideración marxista que sostiene que los conceptos son metáforas esclerosadas: "Precisamente lo que caracteriza a la relación del hombre con el mundo por oposición a la de todos los demás seres vivientes es su *libertad frente al entorno*. Esta libertad incluye la constitución lingüística del mundo. Lo uno forma parte de lo otro y a la inversa. Elevarse por encima de las coerciones de lo que le sale a uno al encuentro desde el mundo significa tener lenguaje y tener mundo. Bajo esta forma la nueva antropología filosófica [alude a Max Scheler, Helmut Plessner y Arnold Gehlen] ha elaborado, en confrontación con Nietzsche, la posición del hombre, y ha mostrado que la constitución lingüística está muy lejos de significar que el comportamiento humano hacia el mundo quede constreñido a un entorno esquematizado lingüísticamente (...) esta libertad frente al entorno es también libertad frente a los nombres que damos a las cosas..."[106]. Marx extiende el hallazgo de Feuerbach relativo a la religión a todos los productos de la conciencia (incluidas las ciencias). La realidad verdadera es la base de las imágenes falsas; pero en el mundo invertido de la sociedad moderna, las imágenes verdaderas son la base de una existencia falsa[107].

Marx sigue el mismo modelo de la inversión que Feuerbach había construido en su crítica de la religión y que él había desarrollado en los escritos anteriores, en el que los sujetos activos devienen objetos pasivos. Las cabezas de los hombres producen representaciones que terminan por dominarlos. Sin embargo, la contraposición ya no es entre praxis y alienación (ideología) sino entre cabezas productoras de representaciones e ideas y representaciones e ideas que tiranizan a sus creadores. En la página 49 de *Ideología y utopía*, dice Ricoeur: "La gente hace cosas y luego imagina que las hace en una esfera nebulosa. Decimos pues que primero existe una realidad social en la que la gente lucha por ganarse su sustento, etc. y que esta es la realidad real como praxis. Esta realidad es representada luego en el cielo de las ideas, sólo que se la representa falsamente como poseedora de una significación autónoma en esa esfera, como si tuviera sentido sobre la base de cosas que pueden ser pensadas y no sólo hechas o vividas. La impugnación contra la ideología procede pues de una especie de *realismo de la vida*, un realismo de la vida práctica en el que la praxis es el concepto alternativo de la ideología" (cursivas nuestras). Esta indicación no puede dejar de asociarse al concepto de «mundo de la vida». Ya en Hegel, la dialéctica del amo y el esclavo, -que está sostenida sobre la «vida»- es la primera conceptualización de la praxis.

El concepto de «mundo de la vida» es un concepto límite del concepto de racionalización en Weber. El concepto tiene que ver con el mundo de lo cotidiano, con el universo de las relaciones todavía no procesadas por la sociedad civil. El mundo de la vida se distingue de la racionalidad instrumental. El mundo de la vida resiste a los órdenes instrumentales de la razón, aunque no puede ser considerado como uno de esos órdenes ni ser reducido a ellos.

Habermas rescata de Hegel la concepción de que toda racionalidad instrumental está basada en el mundo de la vida. Con el comienzo de la modernidad, cuando el sujeto se sabe a sí mismo,

---

[104] Ricoeur, P.: 1991, p. 117.

[105] Nietzsche, F.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Barcelona, Editorial Tecnos, 1990.

[106] Gadamer, H. G.: 1996, p. 532.

[107] Cf. Marx, K.-Engels, F.: 1975, pp. 54, 99, 198, 211, 387, 402, 502 y 545, en las que se identifica a los filósofos alemanes con los ideólogos que fundamentan la realidad en las ideas generales y abstractas, y consideran que los hombres pueden actuar con independencia de sus condiciones históricas.

comienza la relación intersubjetiva, y ésta es el mundo de la vida. Sobre este terreno de la intersubjetividad se van construyendo relaciones técnicas o instrumentales. Pero el transfondo de la intersubjetividad queda siempre en parte como un reducto no racionalizable. También Husserl llega al concepto del mundo de la vida como lo irreductible a partir del cual se construyen los otros órdenes.

"El primer volumen de la presente publicación -continúa el texto- se propone *desenmascarar* a estas ovejas que se hacen pasar por lobos [los filósofos neohegelianos] y son tenidas por tales [por los alemanes], poner de manifiesto cómo no hacen otra cosa que balar filosóficamente, cómo las jactancias de estos intérpretes filosóficos *reflejan* simplemente el estado lastimoso de la *realidad* alemana. Se propone poner en evidencia y desacreditar esa lucha filosófica con *las sombras de la realidad* a que el soñador y soñoliento pueblo alemán es tan aficionado"[108]. La crítica de la ideología se propone «desenmascarar», «poner en evidencia» y «desacreditar» a los simples reflejos filosóficos de la lastimosa realidad alemana. La ideología es por tanto un reflejo de una realidad *lastimosa*, es sólo el mundo de las sombras de la realidad, un lugar de sueños. La contraposición sigue siendo entre la realidad y la ideología, ahora entendida como una esfera fantástica de sueños, reflejo de una existencia humana inmadura y no realizada. La ideología son las representaciones que *reflejan* la realidad existente.

Los ideólogos alemanes son los filósofos neohegelianos, los cuales han imaginado una revolución que nunca se ha producido. En lugar de tomar la Bastilla, se contentan con asaltar las ruinas del sistema hegeliano. "Y todo esto ocurrió -ironiza Marx-, al parecer, en los dominios del pensamiento puro"[109]. Este es el dominio de la ideología: el ámbito de una «charlatanería de tenderos filosóficos», el campo en que se descompone el cadáver del Espíritu Absoluto hegeliano. "No sólo sus respuestas [las de la crítica alemana que se mantiene dentro del terreno de la filosofía] sino también los problemas mismos, llevan consigo un *engaño*"[110], porque no son reales sino puras representaciones. Tanto los «viejos» como los «jóvenes» hegelianos proceden ideológicamente: creen que la religión, los conceptos, lo general, es decir, «los productos de la conciencia» imperan en el mundo existente. Tanto los «viejos» como los «jóvenes» se mueven dentro del ámbito del pensamiento y de la ideología. Hay que notar que el término «conciencia» suele tener en estos textos un significado equívoco. Por un lado, la conciencia hace referencia a la vida espiritual y a los productos de la mente humana *en general*; por otro lado, significa los sistemas de valores y creencias de un grupo histórico *particular*. La significación *general* carece de interés para el problema de la ideología, mientras que sí lo tiene el significado *particular*, porque remite a las condiciones particulares de las *praxis* sociales y de los modos de vida. "Por una parte, está la tesis materialista general de que las ideas y la actividad material están inseparablemente ligadas, frente a la tendencia idealista a aislar y privilegiar a las primeras. Por otra parte, está el argumento materialista *histórico* de que ciertas formas de conciencia históricamente específicas se separan de la actividad productiva, y pueden explicarse mejor en términos de su papel funcional en su mantenimiento. En *La ideología alemana*, parece a veces como si Marx y Engels redujesen ilícitamente la última posición a la primera"[111].

En esta reformulación del concepto de ideología se produce una *extensión* en el significado del término: mientras que en los escritos anteriores Feuerbach era el modelo de la crítica de la ideología, ahora queda incluido dentro de la esfera ideológica, dentro de los «productos de la conciencia» que pretenden imperar sobre la realidad existente. La ideología es histórica no en el sentido de ser un sujeto histórico, sino en el sentido de ser un concepto evolutivo o dialéctico. La ideología es histórica porque es la representación de una realidad que es histórica. La ideología incluye distintos elementos de acuerdo a la época y a la sociedad de que se trate. La extensión del

---

[108] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 11. Cursivas nuestras.
[109] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 15.
[110] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 17. Cursivas nuestras.
[111] Eagleton, T.: 1997, p. 105. Cursivas del autor.

concepto de ideología crece conforme se desarrolla la realidad que es representada por el concepto. En Feuerbach la ideología incluye sólo la dimensión religiosa. En los primeros escritos de Marx la ideología incluye lo religioso y *también* la filosofía jurídico-política hegeliana. En la *Ideología Alemana,* la ideología incluye *también* a la filosofía de los jóvenes hegelianos. Es decir, el concepto de ideología es cada vez más abarcador. Siguiendo esta tendencia, la ideología llegará a incluir a Marx mismo. Tal es la interpretación, por ejemplo, de Althusser, quien considera que la obra «filosófica» o «precientífica» de Marx es ideológica. La crítica irreligiosa de Feuerbach sigue siendo *religiosa* (ideológica), porque le asigna a la conciencia filosófica potencias, acciones y producciones que pertenecen sólo a los hombres reales. Mientras que los hombres reales producen representaciones sobre la realidad, las «ilusiones de la conciencia» producen una realidad fantástica que termina dominando a los hombres reales. "Procediendo de un modo muy consecuente, [los escritores alemanes que pretenden ser los «verdaderos socialistas»] convierten las condiciones de estos determinados individuos en las condiciones «del hombre» en general y tratan de explicarse los pensamientos que estos determinados individuos se forman acerca de sus propias condiciones como pensamientos acerca «del hombre». Con ello, se retrotraen del terreno histórico real al terreno de la ideología y pueden, en su desconocimiento de la trabazón real y con la ayuda del método ideológico «absoluto» o de otro método ideológico cualquiera, construir fácilmente una trabazón fantástica"[112]. Reaparece el modelo de la inversión[113].

"A ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo que la rodea"[114]. Los «ideólogos» no son capaces de ver que las luchas de sus sueños no son más que sueños de lucha. Los conflictos teóricos y filosóficos no son reales y los filósofos «idealistas» no pueden ver que no son reales. Marx retoma aquí el significado que Napoleón había asignado al concepto referente a la desvinculación con la realidad. Las ideas verdaderas son el reflejo de la realidad verdadera. Si bien una idea no puede superar su condición de reflejo, sí puede superar su condición de falsedad.

A diferencia de los ideólogos que parten de supuestos o premisas imaginarios, no-reales, Marx afirma partir de «premisas reales». Estas premisas no son meros conceptos, sino "los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida"[115]. Lo material se opone a lo ideal, lo real se opone a lo imaginario, «los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida» se oponen a las representaciones. El primer supuesto de toda historia humana es la existencia de individuos humanos vivientes. La acción [histórica] supone un sujeto, un *quién*, y éstos son la premisa de la acción. ¿Son los sujetos premisa de «las condiciones materiales de vida»? Lo son, en la medida en que esas condiciones son productos de la acción. No lo son, en la medida en que la acción supone ciertas condiciones dadas. "Por un lado, los seres humanos obran para producir sus condiciones materiales y, por otro lado, dependen también de esas condiciones. (...) Hay una relación entre el aspecto voluntario de la actividad y el aspecto involuntario de la condición. La ruptura con la autoconciencia soberana se produce precisamente en esta dependencia respecto de las condiciones materiales, respecto de las condiciones determinantes; así y todo las condiciones siempre están relacionadas con el concepto de actividad"[116]. El animal depende completamente de las condiciones naturales mientras que el hombre modifica y produce sus medios de vida. El hombre deviene humano cuando alcanza una «organización corporal» que le posibilita producir sus propios medios de vida. Entre la naturaleza o las condiciones materiales y la acción de los individuos reales no hay una relación de *determinación* sino de *condicionamiento*.

El modo en que los hombres producen sus medios de vida [el modo de producción] es

---

[112] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 544.
[113] Cf. Zizek, S.: 1992, pp. 136 ss. sobre la inversión ideológica.
[114] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 18.
[115] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 19.
[116] Ricoeur, P.: 1991, p. 113.

siempre un modo de vida *determinado*. En consecuencia, el modo de producción nos dice *cómo son efectivamente* los hombres[117], proporcionándonos un modelo de investigación empírica, la que deberá dar cuenta en cada caso concreto de "la trabazón existente entre la organización social y política y la producción"[118]. Estos nuevos aportes permiten precisar el concepto de ideología: "La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación [representación] propia o ajena, sino tal y como *realmente* son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad"[119]. Premisas y condiciones materiales se definen por ser independientes de la voluntad de los hombres. La acción es el ejercicio de la voluntad que forma y transforma las condiciones materiales. Lo material es, entonces, aquello que no ha sido formado o transformado, aquello que se mantiene ajeno a la actividad transformadora o lo que la resiste.

El conocimiento verdadero «asciende de la tierra al cielo» mientras que la filosofía alemana (ideología) «desciende del cielo a la tierra», parte del reflejo (lo que «los hombres dicen, se representan o se imaginan») o del objeto invertido (del hombre predicado, pensado, representado o imaginado). El conocimiento verdadero parte, por el contrario, de los hombres reales que actúan y producen su modo de vida, y también "el desarrollo de sus reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida"[120]. La praxis real explica las producciones ideológicas, no a la inversa. Aquí se evidencia cómo el concepto de ideología ha reemplazado al concepto de alienación de los *Manuscritos*, donde el trabajo explicaba la propiedad privada y no a la inversa, como pretendían los economistas políticos.

La praxis real, lo que efectivamente hacen los hombres de carne y hueso, es el presupuesto que permite explicar su modo de vida y también sus representaciones falsas[121]. "También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. *No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia*. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como del individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como *su* conciencia"[122]. La moral, la religión y la metafísica son ideologías y las ideologías se corresponden con formas de conciencia que no son sino el reflejo de la verdadera realidad: lo que los hombres hacen. Cuando cambia la realidad, cambia el reflejo de la realidad. Por eso dice Marx que ni las formas de conciencia ni las ideologías tienen historia propia: sólo los sujetos reales tienen historia y se desarrollan. Las ideologías no solamente no tienen historia, sino que contribuyen a naturalizar y deshistorizar las ideas, concibiéndolas como entidades autónomas. Se afirma, entonces, la primacía ontológica de la praxis respecto de la producción de ideas y representaciones.

"Las ideas científicas requieren de una argumentación y fundamentación lógicas: de lo que ya sabemos inferimos lo que no sabemos, de enunciados verdaderos obtenemos otros enunciados

---

[117] Cf. Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 19.
[118] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 25.
[119] Ibídem.
[120] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 26.
[121] "*La ideología alemana* parece argumentar a la vez que la conciencia es siempre realmente conciencia «práctica», por lo que concebirla de otro modo es una ilusión idealista; y que las ideas son meramente secundarias a la existencia material" (Eagleton, T.: 1997, p. 107).
[122] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 26. Cursivas nuestras.

verdaderos. El error y la inversión consisten en tomar a la idea como sujeto real, mientras que no es la idea la que produce la realidad, sino los hombres reales los que producen las ideas. Cuando se llega a confundir el fundamento *teórico* con el sujeto *real* se produce una mistificación"[123]. El criterio de realidad no es, sin embargo, la percepción sensorial inmediata de los objetos sino la misma praxis material en el marco condiciones históricas específicas.

¿Cómo se generan las ideologías? "La producción de ideas, de representaciones y de la conciencia, aparece en primer lugar, directa e íntimamente mezclada con la actividad y el comercio material de los hombres; es el lenguaje de la vida real. Las representaciones, el pensamiento, el comercio intelectual de los hombres, se presentan todavía aquí como *emanación directa* de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción intelectual, tal como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales, actuando condicionados por un desarrollo determinado de las fuerzas productivas y por el modo de relaciones que le corresponden. La conciencia no puede ser jamás otra cosa que el ser consciente y el ser de los hombres es su proceso de vida real"[124]. Según este texto habría habido un momento en la historia humana en que la producción de ideas respondía *directamente* a la producción material. En ese momento no se habían desarrollado aún las condiciones de la alienación y de la ideología. «Materialismo» significa aquí una cierta praxis social no alienada transformadora de la naturaleza en función de la satisfacción de las necesidades.

Al final de la cita, Marx afirma que la vida *determina* a la conciencia y no a la inversa. Ya no habla de condicionamiento, sino de determinación. Este texto fue reproducido en el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* publicado en 1859, donde Marx comienza narrando las investigaciones que realizó y los resultados a los que llegó: "Mi primer trabajo, emprendido para resolver las dudas que me asaltaban, fue una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho. [...] Mis investigaciones desembocaban en el resultado que sigue: tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en *las condiciones materiales de vida*, cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de «sociedad civil», y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política"[125].

El concepto de sociedad civil hace referencia a un «sistema de la necesidad y el entendimiento», es decir, "un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica de todos, se fundamentan en ellos y sólo en ese contexto están asegurados y son efectivamente reales"[126]. La reunión de los individuos en una sociedad con vistas a satisfacer sus necesidades (como ya habían mostrado Platón y Aristóteles) requiere de la división del trabajo, de productores y consumidores de mercancías, en una interdependencia recíproca. Si bien cada individuo decide libremente su actividad, su trabajo, depende de los demás para satisfacer sus propias necesidades. Esa interdependencia que condiciona la vida social en su conjunto, es la que se propone estudiar, partiendo de los avances hechos por los economistas clásicos.

A continuación, en el mismo texto del prólogo, Marx sintetiza los objetivos alcanzados: "El resultado general al que llegué y que, una vez obtenido, sirvió como hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: en la producción social de su existencia, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que *corresponden* a

---

[123] Etchegaray, R.: *El significado actual del concepto de dominación*, Tesis de Maestría en Ciencias Sociales presentada en la Universidad Nacional de La Matanza, San Justo, Mimeo, 1999, p. 161.
[124] Marx, K.-Engels, F.: 1975, pp. 25-6. Cursivas nuestras.
[125] Marx, K.: *Contribución general a la crítica de la economía política/1857*, Córdoba, Cuadernos de Pasado y presente/20, 4 edición, 1971, p. 35.
[126] Hegel, G.W.F.: 1975b, § 183.

una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas materiales. La totalidad de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad [que más arriba llamaba la «anatomía de la sociedad civil»], la base [fundamento] real sobre la que se eleva un edificio [«*Uberbau*», traducido como «superestructura»] jurídico y político y a la que *corresponden* determinadas formas de la conciencia social"[127]. El texto correspondiente de la *Ideología alemana* es el siguiente: "El término sociedad civil apareció en el siglo XVIII, cuando ya las relaciones de propiedad se habían desprendido de los marcos de la comunidad antigua y medieval. La sociedad civil en cuanto tal sólo se desarrolla con la burguesía; sin embargo, la organización social que se desarrolla directamente basándose en la producción y el intercambio, y que forma en todas las épocas la base del Estado y de toda otra superestructura idealista, se ha designado siempre, invariablemente, con el mismo nombre"[128].

Hay que observar que la «base real» es una «estructura económica», formada por «una totalidad de relaciones»; es decir, un complejo construido también por el pensamiento, por los economistas -o mejor dicho: por la crítica de la economía política- y no de hechos empíricos, inmediatos. Es cierto, que para construir esta «totalidad de relaciones» se ha partido de los hechos, pero esto no implica que la construcción de esta totalidad sea empírica (ninguna totalidad lo es), sino obra del pensamiento. "El «fundamento real» de la sociedad, sobre el que se levanta la «superestructura», consiste siempre en relaciones de individuos prácticos y activos, de modo que siempre entraña tanto la creación como la aplicación de ideas. Lo más significativo de la «superestructura» no es que contenga ideas, como si las relaciones de producción no las implicaran, sino que viene incluida en un sistema de relaciones sociales (especialmente en forma de política, derecho y religión) que perpetúan y sancionan un sistema de dominio clasista"[129]

¿Qué significan «relaciones de producción», de las que se dice que «*corresponden*» a una fase del desarrollo de las fuerzas productivas materiales? ¿Qué son las «fuerzas productivas materiales»? Las relaciones de producción son todas las relaciones sociales entre las distintas clases, que se expresan en las costumbres, en la moral, en las leyes, en las instituciones políticas y culturales, en relaciones de apropiación y de propiedad, etc. Las fuerzas productivas son el conjunto de los factores que intervienen en la producción: la fuerza de trabajo, el objeto de trabajo y los medios de trabajo (herramientas, técnicas, etc.). Si las primeras *corresponden* a una fase del desarrollo de las segundas, entonces, la «condición» que hace posible la existencia de la burguesía (como también del proletariado) es la fase de la revolución industrial, de la técnica de la máquina de vapor.

El texto del prólogo, que estamos comentando, continúa así: "El modo de producción de la vida material *determina* 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* la conciencia"[130]. La conciencia está enraizada en la praxis social. Se ha interpretado este texto en contraposición a la concepción hegeliana, cuyo punto de partida sería la «Idea» (por lo que sería idealista); mientras que la postura de Marx partiría de la «vida material» (por lo que sería materialista), del *ser social*, al cual correspondería una forma de conciencia. Expresado en su fórmula escolástica: "El ser determina la conciencia". "En la historia..., y mediante las acciones de los hombres, surge algo más que lo que ellos [los hombres] se proponen y alcanzan, algo más de lo que ellos saben y quieren inmediatamente. Los hombres satisfacen su interés; pero, al hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que *no estaba en su conciencia*, ni en su intención"[131]. Este texto, que anuncia el del «prólogo» que estamos analizando, expresa claramente que Hegel no se refería a la conciencia cuando hablaba de la «Idea» y sabemos que Marx no se

---

[127] Marx, K.: 1971, p. 35.
[128] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 38.
[129] Giddens, A.: 1994, p. 93.
[130] Marx, K.: 1971, p. 35-6.
[131] Hegel, G.W.F.: 1974, p. 85.

refiere a la «experiencia» inmediata cuando habla de la «vida material». En *La ideología alemana* el concepto de «material» se opone siempre a «ideal». Lo material y lo real son sinónimos, así como lo son lo ideal y lo imaginario o representativo. Quizás sea interesante mencionar uno de los conceptos basales de la hermenéutica filosófica: la conciencia histórico-efectual. En *Verdad y método* Gadamer dice que el interés histórico no sólo tendría por objeto los fenómenos históricos mismos, sino además el efecto de éstos en la historia ya procesada por la historiografía. De ahí la importancia que reviste desde la perspectiva hermenéutica la trabazón histórica en que se halle siempre no sólo el hecho sino su interpretación: "un pensamiento verdaderamente histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad"[132]. Respecto de la oposición ser-conciencia aquí señalada, y en conexión con el aludido concepto de conciencia histórico-efectual nos dice Gadamer: "si la reflexión hermenéutica aporta lo propio de toda concienciación, eso deberá aparecer ante todo dentro de la ciencia misma. La reflexión sobre una precomprensión me aporta algo que de otro modo acontece a mi espalda. Algo, mas no todo, porque la conciencia histórico-efectual tiene inevitablemente *más de ser que de conciencia*; pero esto no significa que pueda prescindir de una constante concienciación del estancamiento ideológico".

Continúa al prólogo: "Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que una 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. Se abre así una época de revolución social"[133]. El mundo medieval, la sociedad feudal, tenía un orden coherente en todas sus relaciones, pero una vez que se puso en marcha la industria basada en el vapor y el carbón, la empresa moderna, que concentra mano de obra (fuerza de trabajo) y capital, las relaciones sociales, políticas y culturales no pueden seguir siendo las mismas. Tienen que adecuarse a esta novedad, tienen que «corresponderse» con ella.

Advirtamos que el texto del *Prólogo* es equívoco, puesto que caracteriza la relación base/superestructura de tres maneras distintas (con significados y consecuencias diversos): (1) En primer lugar, se habla de una relación de «correspondencia». Esta es una relación reversible: «A» corresponde a «B», como «B» corresponde a «A». Hegel ya había caracterizado de esta forma cada época histórica, donde las diferentes producciones del Espíritu se corresponden entre sí y con su tiempo. (2) Inmediatamente después, Marx describe la relación con la analogía del edificio, *sobre* cuyos cimientos se eleva el resto de la construcción. En este caso, la correspondencia no es reversible, puesto que sólo los cimientos pueden servir de base para el edificio y no a la inversa. (3) Por último se habla de una relación de «determinación», en la que no solamente no hay reversibilidad, sino que además uno de los términos de la relación es condición necesaria y suficiente para el otro: Si «A», entonces, *necesariamente* «B». Una relación de determinación no implica solamente que uno de los términos depende del otro, sino que uno se deriva *necesariamente* del otro.

"Cuando se estudian esas revoluciones -continúa Marx-, 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 resolverlo y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de revolución 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"[134]. "Sobre las condiciones de existencia, se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y

---

[132] Gadamer, H. G.: 1996, p. 130.
[133] Marx, K.: 1971, p. 36.
[134] Marx, K.: 1971, p. 36.

plasmados de un modo peculiar. La clase entera los crea y los plasma derivándolos de sus bases materiales y de las relaciones sociales correpondientes. El individuo suelto, a quien se los imbuye la tradición y la educación, podrá creer que son los verdaderos móviles y el punto de partida de su conducta. Aunque los orleanistas y los legitimistas, aunque cada fracción se esfuerce por convencerse a sí misma y por convencer a la otra de que lo que las separa es la lealtad a sus dos dinastías, los hechos demostraron más tarde que eran más bien sus intereses divididos lo que impedía que las dos dinastías se uniesen. Y así como en la vida privada se distingue entre lo que un hombre piensa y dice de sí mismo y lo que realmente es y hace, en las luchas históricas hay que distinguir todavía más entre las frases y las figuraciones de los partidos y su organismo real y sus intereses reales, entre lo que se imaginan ser y lo que en realidad son"[135]. Lo que explica la conciencia y sus expresiones objetivas (las formas ideológicas) es este conflicto y estas contradicciones. "Mi tesis -dice Zizek- es que el modelo más consistente de este reconocimiento es la dialéctica hegeliana. Lejos de ser una historia de su superación progresiva, la dialéctica es para Hegel una anotación sistemática del fracaso de todos los intentos de este tipo. El «conocimiento absoluto» denota una posición subjetiva que finalmente acepta la «contradicción» como condición interna de toda identidad"[136]. Hay dos temas básicos en esta perspectiva: por un lado, el problema de la determinación material, de la explicación de determinadas ideologías; por otro lado, la relación y el conflicto entre las diferentes ideologías[137].

"La idea de que ciertas instituciones -dice Terry Eagleton- están *alejadas* de la base material, enfrentadas a ésta en cuanto fuerza de dominación, está implícita en la noción de superestructura. (...) De lo que se trata más bien es de la aparente contradicción entre esta versión *histórica* de la doctrina de base-superestructura, que concebiría la superestructura como una instancia funcional para la regulación de la lucha de clases, y las implicaciones más universales del comentario de Marx sobre la conciencia y el ser social. Según el primer modelo, la ideología tiene una vida histórica limitada: tan pronto se hayan superado las contradicciones de la sociedad de clases, la ideología se desvanecerá con el resto de la superestructura. Para Theodor Geiger esta es la verdadera postura de Marx: "Como se sabe, [Marx] preveía una sociedad cuya superstructura espiritual (ideología) concordaría totalmente con la realidad objetiva, donde existiría la verdad absoluta porque se habría superado *el* factor de distorsión (el único, en su opinión), es decir, se superarían las relaciones de producción actuales. Los hombres pensarán con corrección, verán la realidad completa, cuando su cerebro ya no esté trastornado por su posición en uno u otro polo de las relaciones de producción"[138]. En una versión posterior, la ideología puede interpretarse como la manera en que toda nuestra conciencia está condicionada por los factores materiales. Y *esto* no cambiará presuntamente con la instauración de un comunismo pleno, pues forma parte tanto de nuestra constitución biológica como la necesidad de comer"[139]. Nos interesa este comentario porque señala uno de los problemas centrales del concepto de ideología para una lectura hermenéutica: la ideología es un engaño y una falsificación insuperable e insuprimible, es una condición de la vida social y aquello que la sociedad querría eliminar.

Volvamos al manuscrito de la *Ideología alemana*. Luego de determinar la relación entre la praxis real y la ideología, señala una nueva contraposición entre la ciencia y la ideología. Dice: "Allí donde termina la especulación [ideología], en la vida real, comienza también la *ciencia real y positiva*, la exposición de la acción práctica[140], del proceso práctico de desarrollo de los

---

[135] Marx, K.: *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires, Editorial Anteo, 1975, pp. 49-50.
[136] Zizek, S.: 1992, p. 29.
[137] Cf. Therborn, G.: *La ideología del poder y el poder de la ideología*, México, Siglo XXI, 1991, p. 3.
[138] Geiger, Th.: 1972, p. 40.
[139] Eagleton, T.: 1997, pp. 114-5.
[140] [Nota nuestra] "Está en primer lugar el «punto de partida lingüístico». Si se define la lingüisticidad como modo de realización de la conciencia hermenéutica, es obvio reconocer en la lingüisticidad como estructura básica de la sociedad humana el *a priori* válido de las ciencias sociales a partir del cual las teorías behaviorístico-positivistas, que consideran la sociedad como un todo funcional observable y dirigible, llevan

hombres"[141]. Se comienza a entender el significado del «hasta ahora». La ruptura es producida por el desarrollo de una nueva ciencia real y positiva que refleja la verdadera realidad de la praxis y la *expone*. La exposición científica no es una mera descripción empírica, sino una *demostración* a partir de supuestos o premisas. La diferencia decisiva con la ciencia anterior no consiste en el «método» (descriptivo o expositivo) sino en los presupuestos de los que se parte. La ciencia real parte de premisas reales, mientras que la ideología parte de representaciones imaginarias. A modo de ilustración, Marx destaca algunas abstracciones "de la consideración del desarrollo histórico de los hombres", que sirven como supuestos "para facilitar la ordenación del material histórico"[142].

La primera premisa de toda existencia e historia humanas es "la producción de los medios indispensables para la satisfacción de las necesidades ["comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más"], es decir, la producción de la vida material misma"[143]. La segunda premisa es que la acción tendiente a la satisfacción de aquellas necesidades "conduce a nuevas necesidades"[144]. La tercera premisa es la creación de la primera relación social: la familia. La cuarta premisa deriva de que la producción de la vida se manifiesta como una doble relación natural y social (cooperación entre diversos individuos). "De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial *lleva siempre aparejado* un modo de cooperación o una determinada fase social, modo de cooperación que es, a su vez, una «fuerza productiva»; que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre *condiciona* el estado social y que, por tanto, la «historia de la humanidad» debe estudiarse y elaborarse siempre *en conexión con* la historia de la industria y del intercambio"[145]. No se habla aquí, como en el prólogo de la *Crítica de la economía política*, de «determinación» sino de «llevar aparejado», de «estar en conexión» o de «condicionar». La quinta premisa es la conciencia, la que nace unida a la materia, bajo la forma del lenguaje. Tanto la conciencia como el lenguaje surgen de la necesidad y del intercambio. Son, por lo tanto, productos sociales. Para la hermenéutica el lenguaje no sólo es la forma sino la articulación misma de la conciencia. lo cual no significa que se esté postulando un determinismo lingüístico: "Esto no significa en modo alguno -advierte Gadamer-, como me atribuye Habermas, que la conciencia articulada lingüísticamente determine la realidad material de la praxis vital, sino simplemente que no hay ninguna realidad social, con todas sus presiones reales, que no se exprese en una conciencia lingüísticamente articulada. La realidad no acontece «a espaldas del lenguaje», sino a espaldas de aquellos que pretenden comprender perfectamente al mundo (o no entenderlo ya en absoluto), y acontece también en el lenguaje"[146].

"La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual[147]. Desde este instante, *puede* ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo sin representar algo real[148]; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría «pura», de la «teología pura», la filosofía y la moral «puras», etc."[149]. El hecho de la división del trabajo posibilita la separación de la

---

al absurdo" (Gadamer, H. G.: 1998, p. 232).

[141] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 27.

[142] Ibídem.

[143] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 28.

[144] Ibídem.

[145] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 30. Cursivas nuestras.

[146] Gadamer, H. G.: 1998, p. 237.

[147] La distinción marxiana entre trabajo físico y trabajo intelectual no debe ser entendida literalmente. El trabajo físico implica ciertas operaciones mentales y el trabajo intelectual ciertas actividades físicas. Lo que define al trabajo físico es que responde a las necesidades inmediatas, mientras que el trabajo intelectual supone una abstracción y separación de lo inmediato.

[148] Como ha destacado Paul Ricoeur, esta caracterización es análoga a la que Platón hace del sofista, es decir, de aquél que dice algo sin decir lo verdaderamente real, la Idea.

conciencia de la realidad efectiva y la distinción entre la conciencia práctica y la teórica. Aquí está la génesis de la ideología: producción imaginaria de los conceptos «puros», los cuales "pueden y deben entrar en contradicción"[150] con las fuerzas productivas o con el estado social, porque con la división del trabajo se da también la distribución desigual del trabajo y de sus productos, es decir, de la propiedad. La ideología es, por tanto, una representación separada y escindida de la praxis real pero que ha sido generada por ésta.

De lo anterior se deriva la diferenciación en clases sociales y el dominio de una sobre las demás como también que todas las luchas son «formas ilusorias» de las luchas entre las clases. "Y se desprende, asimismo, que toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de toda forma de sociedad anterior y de toda dominación en general, tiene que empezar conquistando el poder político, para poder *presentar su interés como el interés general*, cosa a que en el primer momento se ve obligada"[151]. Y más adelante agregan: "Cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta"[152]. De estos textos se infiere que la ideología, entendida como un interés particular presentado como universal, es una construcción necesaria, "porque lo general [abstracto] es siempre una forma ilusoria de la comunidad"[153]. Una ideología universaliza o eterniza valores e intereses particulares, específicos de una época y de un grupo social presentándolos como los intereses y valores de la humanidad y, de esta forma, se legitima. "Las teorías que han elaborado los economistas políticos contienen elementos de verdad muy importantes que pueden aplicarse a todas las sociedades; pero, por el hecho de que sus escritos están vinculados tan fuertemente a la estructura de dominio de la clase burguesa, son incapaces de discernir el carácter limitado y unilateral de sus formulaciones. Igual que los historiadores y filósofos alemanes, comparten las «ilusiones de la época»; pero esto no significa de ningún modo que todas sus ideas sean «ilusorias» en sentido epistemológico. Los modos de pensar predominantes no arrojarán del todo su carácter ideológico hasta que «la dominación de clases en general deja de ser la forma de organización de la sociedad; tan pronto como, por consiguiente, ya no es necesario presentar un interés particular como general o hacer ver que es *lo general* lo dominante»"[154].

En resumen: "Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases, como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando en base a ella todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc., así como estudiando a partir de esas premisas su proceso de nacimiento, lo que, naturalmente, permitirá exponer las cosas en su totalidad (y también, por ello mismo, la acción recíproca entre estos diversos aspectos)"[155]. Se trata de *invertir* el proceso de exposición «idealista», explicando las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material en lugar de explicar la práctica partiendo de las ideas. La verdadera explicación parte del resultado material de cada fase del desarrollo histórico, que es "la suma de fuerzas de producción, una relación históricamente creada con la naturaleza y entre unos y otros individuos, que cada generación transfiere a la que le sigue, una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias que, aunque de una parte sean modificados por la nueva generación, de

---

[150] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 33.
[151] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 35. Cursivas nuestras.
[152] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 52.
[153] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 35.
[154] Giddens, A.: 1994, p. 93-4. Las citas entre «» son de Marx, K.-Engels, F.: 1975, pp. 42 y 53.
[155] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 40.

otra parte, dictan a ésta sus propias condiciones de vida y le imprimen un determinado desarrollo, un carácter especial; de que, por tanto, las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias"[156]. Es a este producto de cada fase histórica al que los filósofos llaman «substancia» o «esencia humana» y al que Marx llama «base concreta». Los historiadores idealistas transforman lo que los hombres se imaginaron o figuraron acerca de sus prácticas reales en el motor de la historia. Sucumben a la seducción de las ilusiones políticas, religiosas o filosóficas de los actores históricos reales. "De modo que, observa Giddens, las ideologías están «enraizadas en las condiciones materiales de vida», pero esto no significa que haya una relación universal o unilateral entre los «fundamentos reales» de la sociedad -las relaciones de producción- y las «superestructuras jurídicas y políticas». La conclusión específica a la que llega Marx al criticar a Feuerbach es que las ideas son productos sociales (...). La característica decisiva del materialismo de Marx debe hallarse en los vínculos que traza entre *estructura de clase* e ideología. (...) La estructura clasista de la sociedad ejerce un determinado efecto sobre las ideas que adquieren importancia en aquella sociedad"[157].

"Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clases la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas"[158]. "Es importante distinguir dos puntos relacionados entre sí, y que Marx pone de relieve al tratar de la ideología (...). Primero, las circunstancias sociales en que acontece la actividad de los individuos condicionan la percepción que éstos tienen del mundo en que viven. Precisamente en este sentido el lenguaje constituye la «conciencia práctica» de los hombres. Y segundo -generaliza Marx refiriéndose tanto a la creación como a la *difusión* de las ideas-, en las sociedades clasistas las ideas de la clase dominante son las que predominan en cualquier época. De esta última proposición se sigue que la difusión de ideas depende en gran manera de la distribución del poder económico en la sociedad. Precisamente en este último sentido la ideología constituye una parte de la «superestructura» social: prevalece en cualquier época un *ethos* que legitima los intereses de la clase dominante. De ese modo, las relaciones de producción, a través de la mediación del sistema de clases, componen «la base real sobre la que se levanta una superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social». Marx no postula una conexión invariable entre estos dos modos en que la *praxis* social da forma a la conciencia"[159] Está claro que la ideología es la expresión de una estructura de poder oculta detrás de ella y que, tanto la ideología como la estructura que expresa, son anónimas, objetivas. Sobre este tipo de textos se basa la interpretación «estructuralista» de la ideología[160]. "Marx insiste en que las relaciones de clase forman el eje básico sobre el que las ideologías encuentran una aceptación general en la sociedad. De modo que la ideología es «ilusoria» en un sentido muy importante: no que el contenido de los sistemas de ideas sea un mero «reflejo» de la vida material y que, por tanto, no tenga nada que ver con la actividad

---

[156] Marx, K.-Engels, F.: 1975, pp. 40-1. "La evaporación real y práctica de estas frases, la eliminación de estas ideas de la conciencia de los hombres, es obra del cambio de las circunstancias, y no de las deducciones teóricas" (Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 43). "La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*" (Marx, K.: *Tesis sobre Feuerbach*, en Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 666).

[157] Giddens, A.: 1994, p. 339.

[158] Marx, K.-Engels, F.: 1975, pp. 50-1. Cursivas del autor.

[159] Giddens, A.: 1994, pp. 91-2.

[160] Cf. infra.

del sujeto, sino en la medida en que las ideas que se consideran de validez general o universal son en realidad expresiones de intereses parciales o de clase"[161].

Algunos de los problemas que presenta el texto son los siguientes: ¿Cómo se puede establecer la conexión entre las relaciones materiales dominantes y su «expresión ideal»? Esta conexión ¿se expresa mejor en términos de causalidad o en términos de motivación (Weber)?

El procedimiento ideológico consiste en los siguientes tres pasos: (1) Se separan las ideas de los sujetos que ejercen la dominación, postulando "el imperio de las ideas o las ilusiones en la historia"[162]. (2) Se introduce un orden en este imperio de las ideas convirtiéndolas en «autodeterminaciones del concepto». (3) Se convierte al concepto en sujeto, en «autoconciencia», suprimiendo todas las relaciones con los elementos materiales.

Para Terry Eagleton, el concepto de ideología tiene en la obra que estamos analizando tres significados distintos: (a) En primer lugar, las ideologías son creencias, idealizaciones y valoraciones ilusorias, que se han separado de las fuerzas sociales que las han generado y que llegan a concebirse como el fundamento de una forma de vida, de lo que los hombres realmente hacen[163]. Así, una ideología sirve para sustentar y legitimar un poder político opresivo. La ideología se opone, entonces, a la ciencia entendida como el conocimiento cabal, no fragmentario, de lo que los hombres realmente hacen. (b) En segundo lugar, ideología significa aquellas ideas dominantes que expresan los intereses de la clase social dominante, las que sirven para facilitar y promover su dominio. Lo contrario de la ideología es aquí la autoconciencia del proletariado. (3) Por último, la ideología denota el conjunto de las ideas (verdaderas o falsas, progresivas o reaccionarias) por las que se expresa la lucha de clases. Lo opuesto a esta acepción del concepto sería "cualquier forma conceptual no expresada actualmente en esta lucha"[164].

Según este mismo autor, el concepto de ideología en *La ideología alemana* puede ser interpretado desde una perspectiva epistemológica o desde una perspectiva política. El problema epistemológico es el que pone en cuestión la «objetividad» de las ideas mostrando que los pensamientos se derivan de relaciones de fuerza sociales. Desde este punto de vista, la ideología es un pensamiento que ha olvidado su origen social. El problema político es el que señala a las ideas como instrumentos de la dominación en las luchas por el poder. Desde este punto de vista, la ideología es un arma en las luchas sociales[165]. Agreguemos, por nuestra parte, que la perspectiva epistemológica tiene una connotación claramente crítica, pero excesivamente cognitiva y mentalista, lo cual acarrea innumerables dificultades al intentar dar cuenta del poder ejercido por las ideologías.

"En *La ideología alemana* -dice Ricoeur-, lo ideológico es lo imaginario como opuesto a lo real. En consecuencia, la definición del concepto de ideología depende de lo que sea la realidad -clase o individuo- a la que se la opone"[166]. Según este autor hay en la obra que estamos analizando dos alternativas de interpretación:

(1) La primera interpretación es la estructuralista, para la cual esta obra define los conceptos típicos (fuerzas productivas, modo de producción, relaciones de producción, clase social, base real) a partir de los cuales se edifica la teoría madura de Marx. En estos textos se pone el acento sobre las estructuras y los sistemas, que son la condición de existencia (y, a veces, las condiciones determinantes) de los sujetos individuales o sociales que intervienen en los procesos. "En esta perspectiva, *La ideología alemana* es marxista en el sentido de que coloca en el primer plano una base material de entidades anónimas en lugar de las representaciones y fantasías idealistas que

---

[161] Giddens, A.: 1994, p. 344.

[162] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 54.

[163] Por ejemplo: "Hegel convierte la voluntad común de estos individuos en la voluntad absoluta; pues bien, *Jacques le bonhomme* toma de buena fe esta idealización de la ideología como la concepción certera del Estado" (Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 411).

[164] Cf. Eagleton, T.: 1997, p. 117.

[165] Cf. Eagleton, T.: 1997, pp. 111-13.

[166] Ricoeur, P.: 1991, p. 110. Sobre el concepto de *Vorstellungen* (representaciones) ver p. 111.

giraban alrededor de la conciencia. *Ahora la conciencia se considera como algo que está completamente en el campo de la ideología*; en la base material real como tal no existe ninguna implicación de la conciencia"[167]. Se ha producido un desplazamiento en el concepto de ideología por el cual la esfera de lo ideológico incluye *también* a la conciencia.

Esta interpretación «estructuralista» u «objetivista» se basa en los siguientes argumentos: (a) Ciertas ideas llegan a ser dominantes sobre la base del dominio de una clase sobre las demás[168]. (b) Las fuerzas productivas existentes condicionan/determinan la forma de intercambio o las relaciones de producción[169]. (c) Los actores históricos son entidades colectivas como «ciudad» y «campo», la manufactura, el comercio, el trabajo, etc.[170] "Todas las colisiones de la historia nacen, pues, según nuestra concepción, de la contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de intercambio"[171]. (d) En la lucha política el acento se pone en el conflicto entre las clases y no entre los individuos: "la verdadera riqueza espiritual del individuo depende totalmente de la riqueza de sus relaciones reales"[172]. Se puede concebir la historia como el conflicto entre la gran industria y el proletariado, entre el capital y el trabajo, ateniéndose solamente a las clases y a las estructuras de relaciones. La misma revolución es concebida como una fuerza histórica que resulta de conflictos estructurales y no como la consecuencia de las luchas conscientes. (e) La historia tiene que ser interpretada a partir de la base real y no a partir de la conciencia de los sujetos históricos. Los historiadores no deben dejarse llevar por las ilusiones que motivan las luchas conscientes de los sujetos históricos. "Esta concepción [de la historia desarrollada hasta ahora] sólo acierta a ver en la historia las acciones políticas de los caudillos y del Estado, las luchas religiosas y las luchas teóricas en general, y se ve obligada a *compartir*, especialmente, en cada época histórica, *las ilusiones de esta época*. (...) Lo que estos hombres se «figuraron», se «imaginaron» acerca de su práctica real se convierte en la única potencia determinante y activa que determinaba y gobernaba la práctica de estos hombres"[173]. La historiografía no debe compartir estas ilusiones sino mirar por detrás ellas hasta alcanzar las fuerzas reales, los intereses de clase.

Sobre este tipo de argumentos se basan las interpretaciones clásicas del llamado «marxismo ortodoxo». Según éstas, las diversas corrientes de pensamiento científico, artístico o filosófico son la expresión más o menos directa, más o menos oculta de intereses de clase[174].

(2) La segunda interpretación afirma que las entidades objetivas tienen el soporte de la «vida real», de los «individuos vivos reales». La relación entre la clase dominante y las ideas dominantes no es mecánica, no es un reflejo simple de los intereses objetivos. Hay, por lo tanto, un trabajo de simbolización, transcripción o traducción, que requiere, además, de un esfuerzo complementario para dar forma de universalidad a los intereses particulares. "Una parte de esta clase [dominante] se revela como la de sus pensadores (los ideólogos conceptivos activos de dicha clase, que hacen del crear la ilusión de esta clase acerca de sí misma su rama de alimentación fundamental), mientras que los demás adoptan ante estas ideas e ilusiones una actitud más bien pasiva y receptiva"[175]. Los ideólogos son creadores de ilusiones, aunque no necesariamente conscientes. Hacer explícitas las relaciones y conexiones entre los intereses de los actores sociales y

---

[167] Ricoeur, P.: 1991, p. 110.
[168] Cf. Marx, K.-Engels, F.: 1975, pp. 50-1.
[169] Cf. Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 38.
[170] Cf. Marx, K.-Engels, F.: 1975, pp. 55 y siguientes, 63 y siguientes.
[171] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 86.
[172] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 39.
[173] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 42. Cursivas del autor.
[174] Un ejemplo de esta corriente de interpretación es el libro de Terry Eagleton *Ideología*, (Buenos Aires-México-Barcelona, Editorial Paidós, 1997): "En otras palabras, la «vida» guarda un extraño parecido con el mercado capitalista, del cual la filosofía de Nietzsche es, entre otras cosas, una racionalización ideológica" (p. 210). "Una visión «escandalosa» del conjunto de la sociedad como implacable voluntad de poder, una irresoluble querella de perspectivas enfrentadas, sirve, así, para consagrar el *statu quo* político" (p. 212).
[175] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 51.

los sistemas de ideas es uno de los desafíos más difíciles de una teoría de la ideología, teniendo en cuenta la multiplicidad de mediaciones existentes entre unos y otros.

Según esta segunda interpretación, los individuos son la base real de las acciones históricas, aún más allá de las clases. "Los diferentes individuos sólo forman una clase en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase, pues por lo demás ellos mismos se enfrentan unos con otros, hostilmente, en el plano de la competencia. Y, de otra parte, la clase se sustantiva, a su vez, frente a los individuos que la forman, de tal modo que éstos se encuentran ya con sus condiciones de vida predestinadas, por así decirlo; se encuentran con que la clase les asigna su posición en la vida y, con ello, la trayectoria de su desarrollo personal; se ven absorbidos por ella. Es el mismo fenómeno que el de la absorción de los diferentes individuos por la división del trabajo, y para eliminarlo no hay otro camino que la abolición de la propiedad privada y del trabajo mismo. Ya hemos indicado varias veces cómo esta absorción de los individuos por la clase se desarrolla hasta convertirse, al mismo tiempo, en una absorción por diversas ideas, etc."[176]. Este texto muestra que las clases no son un factor último, puesto que se han generado en el proceso histórico. El mismo proceso que genera las ideologías separando las ideas de la praxis real, produce la separación de la clase respecto de los individuos reales. Si bien la clase es una condición, que «asigna su posición en la vida» a los individuos, es una condición *para* los individuos. En otros términos: son condiciones necesarias, no suficientes.

"Esta absorción de los individuos por determinadas clases no podrá superarse, en efecto, hasta que se forme una clase que no tenga ya por qué oponer ningún interés especial de clase a la clase dominante"[177]. Las clases tienen, por lo tanto, una génesis y una «superación», una disolución, la cual se produce cuando se alcanza un verdadero proceso de universalización. La afirmación de que una clase puede ser abolida sólo tiene sentido si no se la considera un factor irreductible. "La transformación de los poderes (relaciones) personales en materiales por obra de la división del trabajo no puede revocarse quitándose de la cabeza la idea general acerca de ella, sino haciendo que los individuos sometan de nuevo a su mando estos poderes materiales y supriman la división del trabajo"[178]. Los individuos pueden volver a someter a su mando a los poderes materiales porque son una realidad que subyace a las estructuras de clase. El poder de los individuos se transforma en un poder material, que se manifiesta en la división del trabajo y en las clases sociales. Claro que no se trata de los individuos «puros» o «abstractos» de la ideología, sino de los individuos reales, históricos: "los individuos han partido siempre de sí mismos, aunque naturalmente, dentro de sus condiciones y relaciones históricas dadas, y no del individuo «puro», en el sentido de los ideólogos"[179]. Los individuos reales, recuperados de las escisiones y divisiones de la estructura de las clases sociales, son el motivo central de la revolución comunista. "Así, pues, mientras que los siervos fugitivos sólo querían desarrollar libremente y hacer valer sus condiciones de vida ya existentes, razón por la cual sólo llegaron, en fin de cuentas, al trabajo libre, los proletarios, si han de afirmarse a sí mismos como individuos, necesitan acabar con su propia condición de existencia anterior [como clase asalariada], que es al mismo tiempo la de toda la anterior sociedad, con el trabajo [asalariado]. Se hallan también, por tanto, en contraposición directa con la forma que los individuos han venido considerando, hasta ahora, como sinónimo de la sociedad en su conjunto, con el Estado, y necesitan derrocar al Estado, para afirmarse a sí mismos como individuos"[180]. La sociedad debe resultar de la asociación libre de los individuos y no de la confrontación de los intereses particulares de las clases. Así, "con la comunidad de los proletarios revolucionarios, que toman bajo su control sus condiciones de existencia y las de todos los miembros de la sociedad, sucede cabalmente lo contrario [a la relación de comunidad en que entran los individuos de una

---

[176] Marx, K.-Engels, F.: 1975, pp. 60-1.
[177] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 88.
[178] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 86.
[179] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 88.
[180] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 90.

clase]; en ella toman parte los individuos en cuanto tales individuos. Esta comunidad no es otra cosa, precisamente, que la asociación de los individuos que entrega a su control las condiciones del libre desarrollo y movimiento de los individuos..."[181]. Con el comunismo, por primera vez, los individuos unidos someten a su poder consciente "todas las premisas naturales como productos de los hombres existentes hasta ahora"[182], es decir, escindidos en clases.

"Por tanto, de una parte, tenemos una totalidad de fuerzas productivas que adoptan, en cierto modo, una forma material y que para los mismos individuos no son ya sus propias fuerzas, sino las de la propiedad privada y, por tanto, sólo son las de los individuos en cuanto propietarios privados"[183]. Las fuerzas de la propiedad privada y de los propietarios privados no son, en última instancia, más que las fuerzas de los propios individuos que han adoptado una «forma material» y se han hecho extrañas a los propios sujetos. Se afirma claramente aquí la primacía de los individuos respecto de las formas y las clases.

Paul Ricoeur muestra el proceso de transformación por el que pasaron los conceptos de Marx desde los *Manuscritos* hasta la *Ideología alemana*. El concepto de «alienación», demasiado atado al lenguaje de la conciencia y de la autoconciencia, dio lugar al concepto de «abstracción» y de «división del trabajo». La palabra «apropiación» antes ligada al concepto de alienación persistió señalando la transformación del otro concepto: "los individuos necesitan *apropiarse* la totalidad de las fuerzas productivas" que "aparecían separadas", abstraídas de la "propia actividad y creación de la vida"[184]. A su vez, el concepto de «autoconciencia» se transformó en el concepto central de «la propia actividad» o «autoactividad»: "el trabajo ha perdido en ellos [los individuos] toda apariencia de actividad propia y sólo conserva su vida empequeñeciéndola"[185].

En síntesis: *La ideología alemana* presenta el concepto de ideología, en primer lugar, como la inversión de la relación productor/producto (significado que ya había sido desarrollado en los *Manuscritos*) y como la inversión del sujeto activo en objeto pasivo, es decir, como la inversión de la realidad verdadera (los hombres que hacen y producen sus formas de vida) y las ideologías (las formas de conciencia desarrolladas a partir de la realidad de la praxis). En segundo lugar, la ideología es presentada como el reflejo de una «realidad lastimosa», significado que continúa y desarrolla el concepto entendido como reflejo de una realidad invertida. En tercer lugar, la ideología aparece como un enmascaramiento que perpetúa y legitima el sistema de dominio capitalista. Las representaciones encubren la realidad al ser abstraídas de la praxis social que las ha generado. De esta manera, la ideología adquiere un significado nuevo: es un interés particular representado como general o universal. En este sentido, el concepto de ideología invierte su valoración: ya no se trata solamente de un error o un engaño (valoración negativa) sino también y al mismo tiempo, de un factor de legitimación e integración social. Es este aspecto y esta valoración de la ideología los que van a ser recuperados en el concepto de legitimación de Max Weber.

4. *El capital*: la ideología como fetichismo de la mercancía

En los tres primeros apartados del capítulo uno de *El Capital*, Marx desarrolla el análisis a partir de un hecho. Se trata de saber lo que ocurre en las sociedades en las que impera el modo de producción capitalista deduciéndolo a partir de sus elementos más simples (y, por tanto, más abstractos). La deducción hace claro que lo que parecía ser una ley natural (eterna, inmutable, suprahistórica) es en realidad un orden histórico (temporal, mutable, transformable -aunque, no meramente a voluntad-).

La palabra «ideología» no aparece en este primer capítulo de *El Capital*. Nuestra hipótesis

---

[181] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 87.
[182] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 82.
[183] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 78.
[184] Marx, K.-Engels, F.: 1975, pp. 78-9.
[185] Marx, K.-Engels, F.: 1975, p. 78.

es que ha sido reemplazado o se ha deslizado hacia el término «fetichismo». Según nuestra interpretación, el «fetichismo de la mercancía» cumple en esta obra la misma función conceptual[186] que el término «ideología» en *La ideología alemana*. Esta función es falsificadora y encubridora. La verdadera realidad es trocada en una mera apariencia; las relaciones materiales entre los hombres aparecen como relaciones sociales entre cosas. El concepto ideología sigue siendo funcional al pensamiento de Marx, pero se desplaza hacia otras significaciones como la implicada en el giro «fetichismo de la mercancía» que aparece aquí. No acordamos con las tesis que sostienen que un término *sustituye* a otro. Nuestra hipótesis es que términos tales como «alienación», «ideología» y «fetichismo» expresan un desplazamiento *de las perspectivas de análisis*, más que productos de un cambio en el significado del concepto en el transcurso histórico. El concepto de «alienación» es funcional al análisis del proceso de trabajo, el de «ideología» está en función de la crítica de las representaciones, y el de «fetichismo» se desarrolla en el marco del problema de la producción social y de la economía[187] entendidas como la forma de ser del hombre. Tampoco hay, en Marx ni en el marxismo posterior, una evolución lineal y progresiva desde la concepción supuesta en los *Manuscritos económico-filosóficos* hasta *El Capital*, ni desde el pensamiento de Marx hasta los estudios del «marxismo occidental» o las filosofías postmodernas.

¿Sobre qué base sostenemos la hipótesis de que se habla de la misma función ideológica aun cuando varía el término? Detrás de todos estos conceptos hay siempre una sospecha de encubrimiento e, incluso, de engaño. Además, los distintos conceptos aparecen en contextos semejantes, ligados a la analogía con la esfera de la religión, que se mantiene como modelo de la ideología a través de los deslizamientos conceptuales. El modelo del ámbito religioso aparece sobredeterminado por las interpretaciones de Kant (fenómeno-cosa en sí), de Hegel (apariencia-realidad efectiva, representación-realidad verdadera) y de Feuerbach (teología-antropología).

El término «fetiche» significaba originalmente: cosa hecha, fabricada. "Aparecido en Francia en el siglo XVII, procedía del portugués *feitiço*, que significa «artificial», procedente a su vez del latín *factitius*. El sentido del [término francés] *faire* [hacer] es, primero, el sentido de «imitar por signos» («hacerse el devoto», etc. -vuelve a encontrarse este sentido en el «maquillaje», que viene de *maken*, emparentado con *machen* y *to make*). De la misma raíz (*facio, factitius*) que *feitiço*, en español: *afeitar* y *afeite*, y en francés *feint* [fingido], el español *hecho*, participio del verbo *hacer*, de donde *hechizo*, en el sentido de «artificial, fingido, postizo».

Por doquier aparece el aspecto de *fainctise* [fingimiento], de disimulo, de engaño, de artificio, en suma de un trabajo cultural de signos en el origen del status del objeto-fetiche, y por lo tanto también en algo de la fascinación que ejerce. Este aspecto está cada vez más reprimido por la representación inversa (los dos coexisten todavía en portugués, donde *feitiço* adjetivo significa «artificial», y como sustantivo «objeto encantado, sortilegio»), que *sustituye la manipulación de signos por una manipulación de fuerzas*, y un juego regulado de significantes por una economía mágica de transferencia de significados"[188].

---

[186] "Fetichismo de la mercancía, fetichismo del dinero: lo que, en Marx, describe la ideología vivida de la sociedad capitalista, es decir el modo de sacralización, de fascinación, de sujeción psicológica por el que los individuos interiorizan el sistema generalizado del valor de cambio, o también todo el proceso por el cual los valores sociales concretos de trabajo y de intercambio, negados, abstraídos, «alienados» por el sistema del capital, se erigen en valores ideológicos trascendentes, en instancia moral que regula todas las conductas alienadas, que suceden *en la misma función* al fetichismo arcaico y al engaño religioso (el «opio del pueblo») -este fetichismo ha llegado a ser el comodín del análisis contemporáneo" (Baudrillard, J.: **Fetichismo e ideología: la reducción semiológica**, en Baudrillard, J.: *La economía política del signo*, México, Editorial Siglo XXI, 1974, p. 88. Cursivas nuestras).

[187] No concebimos la economía como la «ciencia de la economía política» ni como una actividad humana entre otras (arte, religión, ciencia, política, etc.), sino como un rasgo esencial de la realidad, de la naturaleza humana, como lo que Heidegger llama un «existenciario». Con el concepto de «fetichismo» ya no se está haciendo crítica de los discursos sino un análisis de la realidad. El «fetichismo» es un término ontológico.

[188] Baudrillard, J.: 1974, pp. 92-3. Cursivas del autor, subrayados nuestros.

Lo que a primera vista parece trivial y evidente (las cosas como valores de uso), al análisis se le aparecen como "objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos"[189]. Las cosas consideradas como existencias en la cotidianeidad, como útiles, no presentan dificultad alguna. "Pero en cuanto comienza a comportarse *como mercancía*, la mesa [o cualquier otra cosa] se convierte en un objeto físicamente *metafísico*"[190]. Tan pronto como las cosas revisten la forma de mercancías, adquieren un carácter «místico» o «misterioso». ¿De dónde procede? No brota de su valor de uso, ni del contenido de sus determinaciones de *valor* (calidad o cantidad del trabajo), ni del tiempo, ni de la forma social del trabajo, sino que procede de la misma «forma de mercancía». "En las mercancías –continúa Marx-, la igualdad de los trabajos humanos asume la forma material de una objetivación igual de valor de los productos del trabajo, el grado en que se gaste la fuerza humana de trabajo, medido por el tiempo de su duración, reviste la forma de magnitud de valor de los productos del trabajo, y, finalmente, las relaciones entre unos y otros productores, relaciones en que se traduce la función social de sus trabajos, cobran la forma de una relación social entre los propios productos de su trabajo"[191].

Dice Marx que "el carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que *proyecta* ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este *quid pro quo* [una cosa por otra] es lo que convierte a los productos de trabajo en mercancías, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales"[192]. Lo interesante de este texto es que la ideología (como fetichismo) es presentada como algo enteramente «objetivo», «real». Es la forma de mercancía la que "proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo como si fuese un carácter material de los propios productos del trabajo". Es la misma forma de mercancía la que cristaliza el encubrimiento. Esta *proyección* no es una mera representación discursiva, como era en la *Ideología alemana*, no es un mero reflejo en el discurso, una percepción distorsionada o una falsa conciencia. "Remitir todos los problemas del «fetichismo» a los mecanismos superestructurales de la «falsa conciencia» es arrebatarse toda posibilidad de analizar el verdadero *proceso de trabajo ideológico*. Negarse a analizar en su lógica propia las estructuras y el modo de producción ideológico es condenarse, detrás del discurso «dialéctico» en término de lucha de clases, a trabajar de hecho en la reproducción ampliada de la ideología, y por lo tanto del propio sistema capitalista"[193]. No hay que entender esta proyección como si hubiese una distancia entre el «proyector» y la «proyección», entre la forma de mercancía y los hombres reales. No hay tal distancia: esta proyección organiza la vida de los hombres en sociedad, es la estructura de la realidad, es el orden objetivo y subjetivo del mundo. La realidad misma es ideológica y la ideología no es *lo que parece* sino *lo que efectivamente es*. Marx se vale aquí de una distinción entre lo que parece y lo que efectivamente es, distinción que había sido extensamente elaborada en la lógica y en la filosofía hegelianas. Al ignorar en bloque dichas producciones teóricas (por considerarlas «idealistas»), las lecturas marxistas «ortodoxas» cerraron el camino de acceso a la comprensión del concepto de ideología como fetichismo. No es casual que la recuperación de los análisis sobre el tema haya sido producida por Lukács a través de Hegel y de Weber.

Es curioso que el concepto de ideología como falsa conciencia, tal como se desarrolla en la *Ideología alemana*, haya circulado como moneda común en los textos de los marxistas hacia fines del siglo pasado y principios de éste, si tenemos en cuenta que la obra no fue publicada hasta 1945. La fuente del significado del concepto de ideología como falsa conciencia en estos textos hay que

---

[189] Marx, K.: *El Capital*, México, F.C.E., 1973, tomo I, p. 36.
[190] Marx, K.: 1973, I, pp. 36-7.
[191] Marx, K.: 1973, I, p. 37.
[192] Marx, K.: 1973, I, pp. 37-8.
[193] Baudrillard, J.: 1974, p. 90. Cursivas del autor.

buscarla las obras de Engels posteriores a la publicación de *El Capital*[194]. Asimismo, conjeturamos que la pérdida del lenguaje hegeliano y la ignorancia progresiva de obra de Hegel son las causas de que no se hubieran retomado los conceptos de «alienación» y «fetichismo», hasta los comienzos del siglo XX cuando el «marxismo occidental» recuperó los *Manuscritos económico-filosóficos*.

En *El Capital* Marx profundiza un sentido de la ideología que ya estaba presente en la introducción a la *Crítica a la Filosofía del derecho de Hegel*: una *realidad invertida* que se refleja en la conciencia y en la praxis de los hombres. Pero, en aquella obra, ya no se trata principalmente del problema de las deformaciones que produce la conciencia[195] sino de una inversión de la conformación misma[196] de la sociedad. No se trata del problema de lo que los hombres *creen* que hacen, sino de lo que *hacen*. No se trata de las ideas, de las creencias, de los pensamientos o las instituciones, sino de la praxis real. El problema de la ideología ya no puede reducirse al de la (falsa) conciencia.

Si en la *Ideología alemana* se diferenciaba y separaba la conciencia falsa de la realidad efectiva verdadera, en *El Capital* la concepción de la verdad se acerca más a la dialéctica hegeliana: el error es un momento inmanente al desarrollo de la verdad. La verdad y la falsedad no son característicos de ciertos discursos (lenguaje informativo, descriptivo, representativo) sino momentos internos a la misma realidad. La falsedad (y también la verdad) es un efecto estructural del modo en que los hombres han organizado la producción social en cada momento histórico.

"Lo que aquí reviste, *a los ojos de los hombres*, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos

---

[194] Según Eagleton, el significado del concepto de ideología como falsa conciencia sigue a representación que tenía Friedrich Engels (basada en la *Ideología* alemana) hacia los años en que publicó el *Anti-Dühring* -Cf. Eagleton, T.: 1997, pp. 123-4-.

[195] "Una vez más, esto no es ante todo cuestión de una conciencia que perciba erróneamente: más bien existe un tipo de disimulo o duplicidad incorporada en las estructuras mismas del capitalismo, de modo que éste no puede evitar presentarse a la conciencia de forma sesgada con respecto a lo que realmente es. La mistificación, por así decirlo, es un hecho «objetivo», incorporado en el carácter mismo del sistema: existe una contradicción estructural inevitable entre los contenidos reales del sistema y las formas fenoménicas en que esos contenidos se presentan espontáneamente a la mente. (...) En el caso del fetichismo de la mercancía, la mente refleja una inversión en la propia realidad; y el significado de dicha «inversión en la realidad» plantea espinosos problemas teóricos" (Eagleton, T.: 1997, p 120). Uno de estos problemas sería que al situar las formas ideológicas «demasiado cerca de la realidad» con el fin de que ejerzan un efecto consolador, "¿no hemos [Marx y Eagleton] sustituido meramente un *idealismo* potencial de la ideología por un incipiente *economismo* de ésta? ¿Puede considerarse todo lo que llamamos ideología reducible a las operaciones económicas del capitalismo?" (Eagleton, T.: 1997, p. 121). Acordamos con Eagleton que el planteo del fetichismo de la mercancía conlleva varios problemas teóricos difíciles, pero no acordamos en que uno de éstos sea el «economismo incipiente» de Marx. Este problema se plantea solamente si suponemos que *El Capital* es una obra de economía y creemos que es precisamente este supuesto el que está a la base del *economismo*.

"El problema de la «fetichización» generalizada de la vida real nos remite al de la producción de la ideología y, de ahí, a una explosión de la teoría-*fetiche* de la infraestructura y de la superestructura, hacia una teoría más vasta de las fuerzas productivas, todas ellas implicadas hoy *estructuralmente* en el sistema del capital (y no las unas infraestructuralmente -la producción material- y las otras superestructuralmente -la producción ideológica). (Baudrillard, J.: 1974, pp. 90-1. Cursivas del autor).

[196] "En apariencia, únicamente el psicoanálisis ha salido de este círculo vicioso, relacionando el fetichismo con una *estructura* perversa, la cual se hallaría quizá en el fondo de todo deseo. El término, así circunscripto por su definición estructural (articulada sobre la realidad clínica del objeto-fetiche y de su manipulación) de rechazo de la diferencia de los sexos, deja de ser soporte de un pensamiento mágico: deviene un concepto analítico para una teoría de la perversión" (Baudrillard, J.: 1974, p. 91). El psicoanálisis aporta así elementos teóricos que permiten recuperar y replantear el problema de la ideología como «realidad invertida» a partir de una teoría del deseo perverso. El fetichismo como realidad falsa es un fenómeno análogo al deseo perverso. Esta línea teórica es interesante en tanto sugiere otra vía de lectura del problema de la ideología como inversión de la realidad (perversión del deseo).

hombres"[197]. De aquí no se infiere, que estas relaciones puedan ser cambiadas o transformadas a voluntad. Tampoco debemos creer que se trate de mentiras y falsedades esparcidas por gente maliciosa o mal intencionada con el fin de dominar a los otros. Terry Eagleton afirma que de este «fetichismo de la mercancía» se derivan tres «consecuencias de carácter ideológico»[198]: (1) se produce un *ocultamiento* de la realidad en tanto no se hace manifiesto el carácter social del trabajo, (2) la sociedad se divide y fragmenta en una multiplicidad de operaciones privadas que hacen muy *difícil la comprensión de la totalidad*, y (3) en cuanto la dinámica social está dominada por las relaciones entre las cosas adquiere *la apariencia de algo natural, inevitable, inmodificable*, sin que se tome conciencia de que es una construcción de los hombres mismos.

Porque estas formas aparecen a los ojos de los hombres, *existen*. Sólo que son *apariencias*, manifestaciones, «fenómenos» (diría Kant). Lo que no aparece, lo que no se manifiesta, «la cosa en sí» (diría Kant) es esta «relación social concreta establecida entre los mismos hombres». Siguiendo esta manera de pensar, podría establecerse una analogía entre las relaciones de la física de Newton con la filosofía de Kant y las relaciones de la economía política con la filosofía de Marx. Según el modelo newtoniano y kantiano, la ciencia tiene por objeto el conocimiento de los «fenómenos», de «lo que aparece» o se manifiesta a la experiencia sensible. De acuerdo con este modelo, la ciencia que estudia los fenómenos sociales (las relaciones entre las mercancías) es la economía política. El análisis que hace Marx en *El Capital* pertenecería al ámbito de las *condiciones de posibilidad* de la ciencia y la verdad: al de la *crítica*. A esta interpretación nos lleva el mismo subtítulo de la obra: *Crítica de la economía política*. *El Capital* sería una obra con objetivos análogos a los de la *Crítica de la razón pura* de Kant.

Pero la analogía que Marx establece, a continuación del texto que citamos arriba, no concuerda con nuestra interpretación. Dice allí: "Si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo *fetichismo* bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es *inseparable*, por consiguiente, de *este* modo de producción. [...] Todo el misticismo del mundo de las mercancías, todo el encanto y el misterio que nimban los productos del trabajo basados en la producción de mercancías se esfuman tan pronto como los desplazamos a otras formas de producción"[199].

Esta analogía presupone los análisis que había realizado Feuerbach en *La esencia del cristianismo*. Allí se trataba de demostrar que Dios y los dioses habían sido creados por la razón humana con el fin de poder reconocerse en una imagen exterior. El hombre había proyectado fuera de sí su propia imagen (como especie, no como individuo) infinitizada, y estas imágenes fueron tomando vida propia, hasta llegar a dominar al hombre. Se trataba entonces, de reapropiarse de la imagen alienada en Dios. Se trataba de hacer antropología en lugar de teología. Marx compara la alienación religiosa con la alienación en el trabajo y llama *fetichismo* a esta «forma fantasmagórica» del mercado, que domina a los hombres mediante leyes inflexibles, cuando no es más que un producto del trabajo de los hombres mismos.

También aquí, como en la *Ideología alemana*, hay una inversión del sujeto y del objeto; sin embargo, mientras que en la obra que analizamos antes el sujeto real eran los hombres (individuos y medio) y el objeto las ideas, representaciones e, incluso, las teorías, en esta última obra el sujeto son los productores y el objeto, los productos de la mano del hombre. "En realidad, el carácter de valor de los productos del trabajo sólo se consolida al funcionar como magnitudes de valor. Éstas cambian constantemente, sin que en ello intervengan la voluntad, el conocimiento previo ni los

---

[197] Marx, K.: 1973, pp. 37-38. Cursivas nuestras.
[198] Cf. Eagleton, T.: 1997, p. 118.
[199] Marx, K.: 1973, I, pp. 38 y 41.

actos de las personas entre quienes se realiza el cambio. Su propio movimiento social cobra a sus ojos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control están, en vez de ser ellos quienes las controlen. [...] Trátase de fórmulas propias de un régimen de sociedad en que es el proceso de producción el que manda sobre el hombre, y no éste sobre el proceso de producción; pero la conciencia burguesa de esa sociedad las considera como algo necesario por naturaleza, lógico y evidente como el propio trabajo productivo"[200]. Por esta razón, ya no se habla de *ideología* sino de *fetichismo*.

Pero, la analogía con «las regiones nebulosas del mundo de la religión» podría interpretarse como una indicación de la falsedad del mundo de la economía política, de modo tal que el hombre [verdadero] debería reapropiarse su esencia alienada en las cosas, que él mismo ha producido y que han cobrado vida independiente. En esta interpretación, todo el mundo burgués se convierte en *falso*, encubierto e «ideológico» (en contraposición a «científico»). La ciencia sería, de este modo, el ámbito de la verdad; mientras que la ideología sería el de la falsedad. De aquí se sigue que eliminando la alienación (es decir, devolviendo al trabajo su carácter *social*) se superaría la ideología y nos instalaríamos en el reino definitivo de la verdad. Esta lectura de la ideología como una etapa histórica «primitiva» e «inmadura» se corresponde con las interpretaciones iluministas y positivistas del mito, en las que éste es percibido como un estado histórico que será superado con el desarrollo de la ciencia y la expansión de las luces de la razón[201]. Acordamos con Eagleton en que esta interpretación es inapropiada[202]. Desde una perspectiva igualmente crítica, Baudrillard se pregunta "¿Qué significa el concepto de «fetichismo de la mercancía», sino la idea de una «falsa conciencia», de una conciencia consagrada al culto del valor de cambio (o todavía, hoy, en el «fetichismo» del gadget y del objeto, consagrada al culto de los valores «artificiales», libidinales o de prestigio, incorporados en el objeto), lo que supone en alguna parte el fantasma ideal de una conciencia no alienada, o de un status objetivo «verdadero» del objeto: su valor de uso? Por doquier aparece, esta metáfora fetichista implica el fetichismo de un sujeto consciente o de una esencia del hombre, una metafísica de la racionalidad, que fundamenta todo el sistema de valores cristiano-occidentales"[203]. No obstante, el texto de *El Capital* dice: "El *reflejo religioso* del mundo real sólo podrá desaparecer por siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza"[204]. La ideología sería, entonces, suprimible. Este proyecto de supresión de la ideología tiene una marcada raíz iluminista, la que se hace explícita en la nota al pie del texto donde Marx cita a Destutt de Tracy.

La función de la ciencia consiste en comprender la realidad efectiva desde su fundamento y condición de posibilidad. Advirtamos que, como observa Paul Ricoeur[205], para Marx y para el marxismo, la palabra «ciencia» tiene una significación más amplia que la que se le da en el positivismo. El término alemán *Wissenschaft*, como el griego *episteme*, significa «ciencia», entendida como una teoría desde el fundamento, y no en el sentido de un conjunto de conocimientos que pueden verificarse o falsarse. Para una postura hermenéutica, como la de Gadamer, el concepto de ciencia como saber del fundamento aún se mantiene dentro de una postura metafísica e incluso iluminista. Por esta razón, el proyecto habermasiano de refundación de la modernidad implica una metafísica del fundamento y, en ese sentido, Gadamer señalaría su imposibilidad. Gadamer afirma la opacidad del fundamento, señalando la imposibilidad de acceder a una verdad última, más allá de todo prejuicio o de toda deformación. El análisis de la mercancía permite establecer el principio a partir del cual la realidad es *deducida*. Si no hay proceso deductivo, la fundamentación es incom-

---

[200] Marx, K.: 1973, I, pp. 40 y 45.
[201] Cf. Labourdette, S.: *Mito y política*, Buenos Aires, Editorial Troquel, 1987, p. 71.
[202] Cf. Eagleton, T.: 1997, pp. 114-5.
[203] Baudrillard, J.: 1974, p. 90.
[204] Marx, K.: 1973, I, p. 44. Cursivas del autor.
[205] Ricoeur, P.: 1991, pp. 141-2.

pleta y la ciencia inacabada y parcial. "El producto de un proceso de investigación científica –escribe Samaja- exige (...) junto con la producción de conocimiento fáctico relevante, un elemento de *universalización* y de *demostración*. Lo primero (universalización) en la medida en que se trata de producir un conocimiento del objeto en sus aspectos no meramente circunstanciales, sino *generales* (es decir, exportables a otros tiempos y a otros espacios; lo segundo (demostración), por cuanto la aspiración a valer en el dominio público, exige que se someta a los criterios normativos mediante los que una comunidad científica dada legitima la circulación de conocimientos y la estabilidad de sus creencias históricas"[206]. Es por esta razón que Marx critica la fundamentación que Smith, Say y Ricardo hicieron de la economía política. No sólo muestra cómo cada uno de ellos representa un cierto avance respecto del anterior, sino que indica las falencias de los últimos resultados a los que cada uno arriba. Es necesario, deducir la totalidad de las categorías de la economía política (como capital, salario, propiedad privada, plusvalía, etc.) de un mismo principio (el análisis de la mercancía), sin utilizar nociones exteriores al marco teórico y, por lo tanto, infundadas.

Se trata de una construcción teórica que busca desarrollar las determinaciones más concretas y complejas desde los elementos más simples. No hay que buscar en ella, una reconstrucción histórico-cronológica o genética de la sociedad capitalista. Los ejemplos históricos que Marx pone sólo son ilustraciones de entidades más simples (y, por lo tanto, *conservadas* y *superadas*) en lo concreto-complejo. De manera que el desarrollo ulterior no sólo supone el análisis de la mercancía sino que *se deduce de él*.

La totalidad de las categorías pertenece a la fundamentación y comprensión de la sociedad moderna (o modo de producción capitalista) y *a ninguna otra*. No tiene sentido hablar del «capitalismo ateniense», «la plusvalía producida en la construcción de las pirámides», u otros anacronismos por el estilo. "La reflexión acerca de las formas de vida humana, incluyendo por tanto el análisis científico de ésta, sigue en general un camino opuesto al curso real de las cosas. Comienza *post festum* [después que se realizaron los hechos] y arranca, por tanto, de los resultados preestablecidos del proceso histórico. Las formas que convierten a los productos del trabajo en mercancías y que, como es natural, presuponen la circulación de éstas, poseen ya la firmeza de formas naturales de la vida social antes de que los hombres se esfuercen por explicarse, no el carácter histórico de estas formas, que consideran ya algo inmutable, sino su contenido. Así se comprende que fuese simplemente el análisis de los precios de las mercancías lo que llevó a los hombres a investigar la determinación de la magnitud del valor, y la expresión colectiva en dinero de las mercancías lo que les movió a fijar su carácter valorativo. Pero esta forma acabada del mundo de las mercancías -la forma dinero-, lejos de *revelar* el carácter social de los trabajos privados y, por tanto, las relaciones sociales entre los productores privados, lo que hace es *encubrirlas*"[207]. La ciencia *revela* la verdadera realidad mientras que el fetichismo *encubre* y enmascara. La reflexión y la ciencia siguen el camino opuesto al curso real de las cosas. Este tiene como resultado *esto que está aquí frente a mí*. La ciencia *parte* de este resultado, y trata de llegar al *fundamento* a partir del cual este resultado pueda ser comprendido. El curso real de las cosas, *supone* marcos de referencia, estructuras, ideas, categorías, leyes, etc. La investigación hace el camino inverso, en tanto que busca esos *supuestos* que hacen comprensibles los hechos. Pero, la ciencia termina ahí: cuando se explicita el supuesto (las leyes, los principios, etc.) que hace comprensible los hechos, los explica, tratando de adecuar la conducta individual a la ley. "Se espera -dice Samaja- que un producto científico exponga *leyes generales* que comprendan el comportamiento de los objetos de la experiencia"[208].

"La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan sólo después de consumada esta labor, puede

---

[206] Samaja, J.: *Epistemología y metodología*, Buenos Aires, Eudeba, 1993, p. 32.
[207] Marx, K.: 1973, pp. 40-1.
[208] Samaja, J.: 1993, p. 29.

exponerse adecuadamente el movimiento real. Si esto se logra y se llega a reflejar idealmente la vida de ese objeto, es posible que al observador le parezca estar ante una construcción apriorística"[209]. Este texto "ilustra adecuadamente el presupuesto de que la exposición demostrativa, si se logra plenamente, tiene la virtud de penetrar en la vida del objeto mismo, como si lo hubiera podido deducir de la razón y no hubiera debido descubrirlo mediante «la experiencia sensorial bruta».

Esta identidad de contenido entre el modo de investigación y el modo de exposición (descubrimiento y validación) ha sido asimismo expresada con la afirmación de que «toda verdadera descripción es también una explicación», con lo cual se dice que el hecho mismo posee en sí su propia ley, y la Razón puede y debe captarla en él mismo. Sin embargo, adelantemos que la solución de esta cuestión no resultará nada simple (ni epistemológica ni metodológicamente)"[210]. Este resultado es muchas veces insuficiente, porque la verdad descubierta sigue encubriendo sus propias condiciones. Descubrir estas condiciones es la tarea de la *crítica*.

El análisis de la forma-mercancía descubre la clave para responder a la pregunta básica de la epistemología moderna formulada por Kant: ¿cómo es posible un conocimiento objetivo, universal y necesario? Si la ciencia newtoniana de la naturaleza pudo desarrollar las categorías teóricas necesarias para determinar las leyes del movimiento fue porque esos conceptos funcionaban efectivamente, antes de que fueran abstraídos por el pensamiento, en el intercambio de mercancías que organizaba y ordenaba el mundo social. El intercambio de mercancías opera ya una doble abstracción: por un lado, abstrae el valor de cambio de toda determinación cualitativa (valor de uso), por otro lado, abstrae una cantidad pura de la «substancialidad» de las cosas.

"Antes de que el pensamiento pudiera llegar a la idea de una determinación puramente cuantitativa, un *sine qua non* de la ciencia moderna de la naturaleza, la pura cantidad funcionaba ya en el dinero, esa mercancía que hace posible la conmensurabilidad del valor de todas las demás mercancías a pesar de la determinación cualitativa particular de las mismas. Antes de que la física pudiera articular la noción de un movimiento puramente abstracto actuando en un espacio geométrico, independientemente de todas las determinaciones cualitativas de los objetos en movimiento, el acto social de intercambio ya había realizado ese movimiento abstracto «puro» que deja totalmente intactas las propiedades concreto-sensuales del objeto captado en movimiento: la transferencia de la propiedad"[211]. El análisis de Marx desnuda el secreto de la forma-mercancía juntamente con el secreto de las «formas» científicas: el conjunto de categorías que con-forma la ciencia moderna y garantiza su objetividad, depende de un proceso de organización del trabajo social; es decir, depende de relaciones de fuerza o relaciones de poder.

Según se desprende de lo anterior, hay en el desarrollo de la obra de Marx una mutación terminológica. El término «alienación», central en los *Manuscritos*, es abandonado en la *Ideología alemana*, siendo reemplazado por el término de «ideología». Este último es abandonado en *El Capital* y reemplazado por el «fetichismo de la mercancía».

En *El Capital*, lo ideológico es una proyección de la forma de mercancía. Lo ideológico es la imagen que produce la organización de la producción en el capitalismo, que hace que el orden social sea aceptado como algo natural. Los ideólogos son, ahora, los economistas políticos: "Hasta qué punto el fetichismo adherido al mundo de las mercancías, o sea la apariencia *material* de las condiciones *sociales* del trabajo, empaña la mirada de no pocos economistas, lo prueba entre otras cosas esa aburrida y necia discusión acerca del *papel de la naturaleza* en la formación del valor de cambio. El valor de cambio no es más que una determinada manera social de expresar el trabajo invertido en un objeto y no puede, por tanto, contener materia alguna natural, como no puede contenerla, v.gr., *la cotización cambiaria*"[212]. Éstos presentan las relaciones sociales entre los hombres como si fueran relaciones entre cosas y producen, de esta manera, un falseamiento. Pero,

---

[209] Marx, K.: *El capital*, México, Siglo XXI, T.1, V.1, 18 (citado por Samaja, J.: 1993, p. 29).
[210] Samaja, J.: 1993, p. 39.
[211] Zizek, S.: 1992, p. 42.
[212] Marx, K.: 1973, I, p. 46.

esta versión del concepto es mucho más interesante que las anteriores, porque incorpora en su concepción la perspectiva histórica. Los economistas políticos encubren el carácter *histórico* de las categorías económicas y de la estructura de la sociedad. Se produce así un desplazamiento del carácter ideológico de los discursos al carácter ideológico de la *misma realidad* económica. Porque no se trata solamente de lo que los economistas *dicen* que es, sino de cómo funciona efectivamente esa estructura de la sociedad (economía). La ideología forma parte de la estructura misma de la sociedad y no es meramente un efecto superestructural.

Se retoma aquí el modelo de la ideología como *realidad invertida*. Lo ideológico es la inversión de la realidad misma, no ya un reflejo invertido de la realidad. La realidad misma está distorsionada porque relaciona a los hombres como si fuesen cosas y a las cosas como si fuesen hombres. Marx se vale aquí de la lógica hegeliana del doble reflejo deduciendo el concepto de capitalista del concepto de capital: "La relación del sujeto (la fuerza laboral) y el objeto (las condiciones objetivas del proceso de producción) necesariamente se refleja *dentro* de la subjetividad de la fuerza laboral, y de tal modo complica la lógica de la «reificación» («las relaciones entre cosas en lugar de relaciones entre personas»). No basta con sostener que en el capitalismo las relaciones entre los individuos aparecen en forma reificada como las relaciones entre cosas; lo esencial es que la relación de los individuos con las «cosas» se refleja en la relación entre los individuos, y la necesaria inversión de la «reificación» es la «personificación», el proceso en virtud del cual las «cosas» asumen la forma de «personas» (el capital se vuelve capitalista). Esta segunda reflexión, esta reflexión «al cuadrado» en la que la primera (la «reificación», «cosas en lugar de personas») se refleja a su vez en las «personas» constituye la especificidad de la autorrelación dialéctica"[213]

El significado del concepto de ideología quedó, durante la segunda parte del siglo pasado, ligado a la interpretación de la Introducción a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1857. Fue sólo a partir de las interpretaciones de Lukács y de la Escuela de Frankfurt que se posibilitó una relectura de *El Capital*. La dificultad que presenta esta reinterpretación del concepto es que la reificación tiende a hacerse *total* y no queda ya lugar alguno libre de la distorsión ideológica desde donde pueda hacerse ejercicio de la crítica. Para Lukács, el lugar de la crítica de la ideología es la conciencia del proletariado; para la Escuela de Frankfurt, este lugar es un no-lugar, es la negación crítica de lo dado. El significado del concepto de ideología se desplaza desde los discursos enmascaradores de la realidad hacia la organización social enmascaradora. Es un significado más profundo. Hay una verdad que no se ha efectivizado (irreal), pero que es más verdadera que la realidad presente. Como contraposición, hay una falsedad real y operativa que organiza efectivamente la sociedad.

"Por eso, ante éstos [los productores], las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados *aparecen* como lo que son; es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como *relaciones materiales* entre personas y *relaciones sociales* entre cosas"[214]. Este texto de *El Capital* había sido anticipado ya en el comentario al §262 de la *Filosofía del Estado* de Hegel: "La realidad no está expresada como ella misma es sino como *otra realidad*. La existencia empírica vulgar no tiene su propio espíritu como su ley sino que tiene un espíritu ajeno, en tanto que, por otro lado, la Idea real no tiene una realidad que se desarrolle partiendo de sí misma sino que tiene antes bien como existencia la existencia empírica vulgar"[215].

Esta *apariencia* que dan las relaciones que se establecen en el intercambio de mercancías, que *parecen* derivarse del carácter material de las cosas mismas, hace que se atribuya al mundo objetivo, al mundo de las mercancías, un poder y una legalidad que gobierna y domina las relaciones sociales entre los hombres. De esta manera, la ley del valor se universaliza,

---

[213] Zizek, S.: 1998, pp. 79-80, nota 10.

[214] Marx, K.: 1973, I, p. 38.

[215] Marx, K.: 1946, pp. 51-55. Cursivas nuestras. Cf. Marx, K.: *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*, México, Editorial Grijalbo, 1968, p. 14.

imponiéndose sobre *todas* las relaciones en la sociedad. La sociedad aparece *para sí misma*, como un mundo de cosas, gobernadas por leyes naturales, que determinan todas las relaciones (también las humanas, las espirituales, las sociales).

En la praxis social se produce una realidad que no llega a ser sabida. Esta aproximación al problema ofrece una variación del modelo «realidad invertida/reflejo». Se trata de una realidad efectiva no reflejada, no conciente, no sabida, y que llega a ser sabida a partir de la crítica. "Los hombres no relacionan entre sí los productos de su trabajo como *valores* porque estos objetos les parezcan *envolturas simplemente materiales* de un trabajo humano igual. Es al revés. Al equiparar *unos con otros* en el cambio, *como valores*, sus diversos *productos*, lo que hacen es equiparar entre sí sus diversos trabajos, como modalidades de trabajo humano. No lo saben, pero lo *hacen*. Por tanto, el valor no lleva escrito en la frente *lo que* es. Lejos de ello, convierte a todos los productos del trabajo, en jeroglíficos sociales. Luego, vienen los hombres y se esfuerzan por descifrar el sentido de estos jeroglíficos, por descubrir el secreto de su propio producto social, pues es evidente que el concebir los objetos útiles *como valores* es obra social *suya*, ni más ni menos que el lenguaje"[216]. Los hombres actúan, hacen cosas, producen, pero el sentido de esta praxis no es inmediatamente manifiesto a los actores. La praxis misma es significativa, produce sentido, pero éste no está claro para los productores. El sentido producido por la praxis está cifrado y es necesario descifrarlo. Ya no se trata de una realidad invertida reflejada en la conciencia o el saber, sino de una realidad cifrada que requiere de una interpretación adecuada.

Esta nueva aproximación al problema es sumamente importante, porque ya no supone una escisión entre la realidad/praxis y la conciencia/saber. Si bien se dice que la realidad no tiene un saber acorde, se parte del supuesto de que el saber está contenido en la realidad cifrada. Saber es descifrar, «ni más ni menos que el lenguaje».

Mientras los hechos son pensados como cosas, se hace abstracción de su condición de productos de la praxis humana y se cree que sus relaciones son casuales y arbitrarias. Cuando se comprende que los hechos son productos de la praxis social, se está en condiciones de descubrir la legalidad que los gobierna. "En las *proporciones* fortuitas y sin cesar oscilantes *de cambio* de sus productos se impone siempre como *ley natural* reguladora el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción, al modo como se impone la ley de la gravedad cuando se le cae a uno la casa encima. La determinación de la magnitud de valor por el tiempo de trabajo es, por tanto, el *secreto que se esconde* detrás de las oscilaciones aparentes de los valores relativos de las mercancías. El descubrimiento de este secreto destruye la apariencia de la determinación puramente casual de las magnitudes de valor de los productos del trabajo, pero no destruye, ni mucho menos, su forma material"[217].

D. CONCLUSIONES

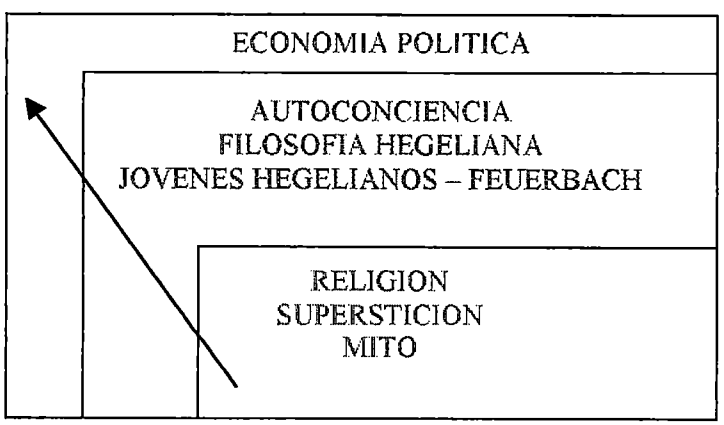
Del análisis anterior resulta que no solamente no hay un único significado del concepto de ideología en las obras de Marx, sino que el fenómeno ideológico es conceptualizado mediante categorías diversas. La construcción conceptual se desliza desde el concepto de «ilusión» al de «alienación», de éste al de «ideología» y desde el concepto de ideología se desplaza al de «fetichismo de la mercancía». Esquematizamos estos deslizamientos en el siguiente cuadro:

ILUSIÓN	ALIENACIÓN	IDEOLOGÍA	FETICHISMO

En segundo lugar, del análisis se deriva que el concepto se fue haciendo cada vez más

[216] Marx, K.: 1973, I, p. 39. Cursivas del autor.
[217] Marx, K.: 1973, I, p. 40. Cursivas del autor.

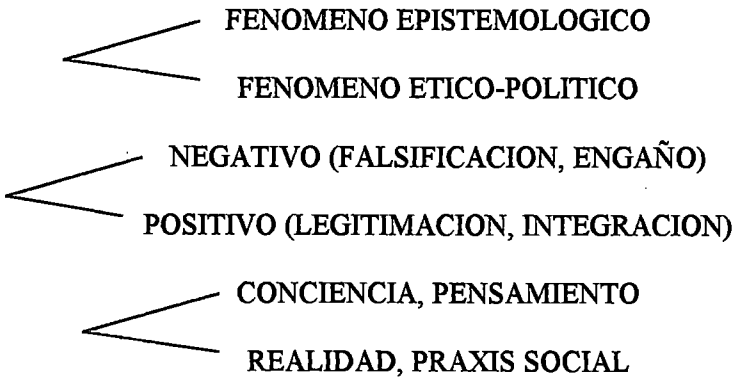
comprensivo. Al comienzo, la esfera ideológica incluía los fenómenos míticos, religiosos o supersticiosos y la crítica afincaba en la autoconciencia, en filosofía y en la ciencia. En un segundo momento, el ámbito ideológico incluyó también a la autoconciencia antropológica de Feuerbach, la filosofía crítica de los jóvenes hegelianos y la teoría política de los socialistas utópicos. La instancia crítica se fundamenta entonces en la ciencia de la economía política y en la ciencia como comprensión dialéctica de la totalidad y de su desarrollo histórico. En un tercer momento, la ideología comprende también la ciencia de la economía política e, incluso, una parte de la realidad misma (realidad invertida, realidad anacrónica, realidad inmadura, realidad distorsionada). En este último momento, sólo la ciencia crítica queda «fuera» de la ideología. En realidad, la imagen topológica es inadecuada aquí, porque la ciencia crítica está «adentro» de la realidad, es un momento de la misma praxis real. La con-ciencia crítica se ejerce desde la posición histórica más avanzada, desde los límites mismos de lo ideológico. Esquematicemos estos resultados en un gráfico:



Comprensión creciente del concepto de ideología

Diferenciemos, finalmente, distintas perspectivas de interpretación del fenómeno ideológico que se fueron explicitando en el curso del análisis. En primer lugar, el problema ideológico puede ser planteado desde una perspectiva epistemológica o desde una perspectiva ético-política. La perspectiva epistemológica se interesa por los procesos de distorsión y falseamiento que generan errores en las teorías que buscan explicar y comprender la realidad. La perspectiva ético-política se interesa por la utilización que los agentes sociales hacen de los instrumentos simbólicos y culturales

en función del dominio o del control de la sociedad[218]. En segundo lugar, el problema ideológico puede ser abordado como una realidad negativa y crítica o como un acontecimiento positivo en el que se sostiene la integración de la sociedad y la legitimación de las normas que rigen la conducta de los hombres en sociedad. En tercer lugar, la ideología puede ser estudiada o bien como un hecho del pensamiento, de la conciencia o de la mente humana, o bien como una característica de la realidad misma o de la praxis social como productora de realidad. Podemos esquematizar estas perspectivas de abordaje, en algunos casos excluyentes, de acuerdo al siguiente cuadro:



A partir de la muerte de Marx, los diversos autores enrolados en el marxismo han interpretado el significado del concepto de ideología desde diversas perspectivas, a veces contrapuestas. El confuso estado de la cuestión en las dos últimas décadas del siglo XIX y en las dos primeras del siglo XX dentro de la tradición marxista es resumido por Eagleton en el siguiente texto: "La situación es ahora totalmente confusa. La ideología parece designar a la vez la falsa conciencia (Engels), todo pensamiento condicionado socialmente (Plejanov), la cruzada política del socialismo (Bernstein y en ocasiones Lenin) y la teoría científica del socialismo (Lenin). No es difícil entender cómo han surgido estas confusiones. En efecto, derivan del equívoco que señalamos en la obra de Marx entre ideología como ilusión e ideología como el bagaje intelectual de una clase social. O, por decirlo de otro modo reflejan un conflicto entre los sentidos epistemológico y político del término"[219].

El curso de estas discusiones no agrega ningún significado relevante para nuestra investigación, motivo por el cual desviaremos nuestra investigación hacia los trabajos de un autor que pone distancia de la tradición marxista y que, por este mismo motivo, avanza hacia una conceptualización novedosa del problema ideológico. Nos referimos a la sociología interpretativa de Max Weber.

---

[218] Cf. Eagleton, T.: 1997, p. 21.
[219] Eagleton, T.: 1997, p. 125.

CAPÍTULO 2: LEGITIMACIÓN, COSIFICACIÓN Y SEMIÓTICA

A. LA IDEOLOGÍA COMO LEGITIMACIÓN EN MAX WEBER

I. EL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA EN EL MARCO TEÓRICO DE WEBER

1. Ideología y dominación

Buscamos precisar, en el pensamiento de Weber, las categorías que contribuyan a una elucidación de la correlación entre ideología y dominación señalada por el marxismo: las ideas dominantes de una sociedad son las ideas de su clase dominante. La manera en la que Weber aborda el concepto de «*Herrschaft*» (traducido como «autoridad» y «dominación») ofrece un *marco conceptual* para tratar el problema de la dominación de modo más adecuado que el del marxismo ortodoxo, con su relación mecánica entre infraestructura y superestructura. Tal mecanicismo hace depender al marco conceptual del marxismo ortodoxo de un concepto de *eficiencia*, que lo retrotrae a una concepción prekantiana, precrítica de la causalidad y que lo vuelve no dialéctico. La alternativa que ofrece el marco conceptual weberiano a este *modelo mecanicista* es un *modelo motivacional* .

Dentro de ese marco motivacional se articula su análisis de la relación entre el grupo gobernante y las ideas rectoras: "Weber introduce el concepto crítico de *legitimidad* y trata la conjunción entre pretensiones de legitimidad y creencias en la legitimidad; un nexo que presta apoyo a un sistema de *autoridad*"[1].

Sólo un modelo motivacional ofrece un marco conceptual adecuado para analizar la interacción entre las pretensiones a la legitimidad de un sistema de autoridad y las creencias mencionadas. La *ideología* puede ubicarse, en este modelo, en el espacio de esa interacción. La ideología agrega un «plus» a nuestra creencia para que satisfaga el requerimiento de la autoridad. La *función de la ideología*, en el sentido marxista de «deformación» es, entonces, satisfacer, mediante ese «plus», la "pretensión a la legitimidad"[2].

2. Acción social y significatividad

La sociología weberiana es una comprensión interpretativa de la acción social y, como tal, puede ofrecer una explicación causal de su curso. Su objeto de estudio es *la acción en tanto tiene un sentido* para su agente, no la conducta en tanto mera serie de movimientos espacio-temporales. Por esto su explicación causal presupone su comprensión interpretativa (una comprensión que interpreta el carácter de la orientación de la acción y el significado subjetivo que el individuo que actúa le asigna.) .

La acción no sólo tiene sentido para el sujeto sino también para otros, es subjetiva y a la vez intersubjetiva, por esto es acción *social*. La red que articula los conceptos de acción, significación, orientación respecto de los demás y comprensión constituye el *modelo motivacional*. El componente clave del modelo motivacional es la orientación referida a otros de la acción social. En este sentido, el modelo weberiano se opone a posiciones como la de Althusser, puesto que la acción significativa se contrapone a la determinación causal.

3. Tipos ideales y metodología comprensiva

Weber desarrolla el modelo motivacional recurriendo a tipos ideales para evitar la referencia intuitiva a lo que es significativo para el sujeto, que se perdería en la variedad de motivaciones individuales. Los casos individuales son abordados mediante *tipos ideales* que

---

[1] Ricoeur, P.: 1991, p. 213.

[2] Al hablar de «pretensión a la legitimidad» de un grupo, de una clase o de un actor sociopolítico se suprimen las objeciones que se suelen formular a la definición de la ideología como "legitimación del poder de un grupo o clase social *dominante*", ya que no es necesario que el grupo esté ejerciendo el poder o que sea dominante para que pretenda que su dominio es legítimo. Cf. Eagleton, T.: 1997, pp. 24-6.

son, precisamente, *construcciones metodológicas*. Lo real es el individuo que actúa orientando significativamente en relación con otros individuos. Tal acción significativa puede ser clasificada utilizando aquellos tipos ideales. Así, la acción social puede estar orientada de 4 maneras:

1) Teleológicamente racional (determinada por las expectativas con respecto a cosas o individuos)

2) Valorativamente racional (determinada por la convicción).

3) Afectiva o emocional (determinada por los afectos)

4) Tradicional (determinada por hábitos inculcados).

Esta tipología de la orientación tendrá correspondencias en la tipología de la legitimidad.

4. Pretensiones a la legitimidad y creencia en la legitimidad

La tipología de las orientaciones o motivaciones anticipa el análisis de la legitimidad porque sus ejemplos presentan la *tensión* entre *pretensiones a la legitimidad* y *creencias en la legitimidad*. Así, la acción valorativamente racional comprende «mandatos» o «demandas» (incondicionales, por deber, por lealtad, etc.), que, a juicio del actor, lo obligan a obrar. Tales mandatos ponen en juego la relación entre creencias y pretensiones.

El concepto de *orden* se refiere a una "organización de un todo con sentido constituido por individuos". No hay un orden meramente impuesto y que no aspire a la legitimidad. "La pretensión de legitimidad es constitutiva del orden"[3]. La legitimidad de un orden se garantiza de dos modos:

1) puramente *subjetivo*

a) afectivo

b) valorativamente racional

c) religioso

2) *objetivo*, por la expectación de efectos exteriores específicos, o sea, por *situaciones de intereses*.

No es casual que al hablar de *orden* tengamos que hablar de *legitimidad* y que al hablar de legitimidad tengamos que hablar de *motivos*, ya que "únicamente dentro de un sistema de motivos puede garantizarse la legitimidad de un orden"[4]. Un orden sólo adquiere legitimidad con referencia a las creencias y representaciones de quienes están sometidos a ese orden. Son los actores los que atribuyen legitimidad a un orden social en virtud de:

1) la tradición, para la cual válido es aquello que ha sido siempre así.

2) la fe afectiva, para la cual válido es aquello que ha sido revelado o ejemplar

3) la fe valorativa racional, para la cual válido es aquello que ha sido deducido como absoluto

4) la imposición positiva que se considera legal

Cuando aparece el concepto de legitimidad lo hace en un nivel motivacional.

5. Fases de la pretensión a la legitimidad

El marco conceptual del enfoque marxista presenta la dificultad, a fines de tratar en él el problema de la ideología, de articularse en términos causales de estructura y superestructura. El pensamiento de Weber, en cambio, ofrece un marco conceptual no mecanicista sino motivacional, donde tal problema puede formularse de modo más coherente. Situado en este marco la circunstancia de que las ideas rectoras están expresadas por un grupo gobernante – o bien que las ideas dominantes son las de la clase dominante – adquiere un significado más preciso.

El concepto de "*pretensión* a la legitimidad" es desarrollado por Weber en tres fases:
(1) Se encuentra implícito en el concepto de «*Ordnung*» (que se refiere a "una ordenación que

[3] Cf. Ricoeur, P.: 1991, pp. 217-18.
[4] Ibídem.

da forma, que da una *Gestalt*, una *configuración* a un grupo", y no a un orden compulsivo) que a su vez supone la *creencia* "porque está constituido por individuos que se orientan respecto de la conducta de los demás": la inserción de esa *pretensión* en el campo de motivación de cada individuo es una *creencia.* El concepto de «*Vorstellung*» hace referencia a la *representación* del orden que tiene cada individuo.

(2) El significado de *pretensión* se radicaliza en el concepto de *orden impuesto*, que implica una diferenciación entre gobernantes y gobernados, donde se puede identificar un estrato que toma decisiones. Jerarquía que se puede encontrar en una escuela, una iglesia, etc., o en el Estado. Aquí el concepto de "*pretensión* a la legitimidad" incorpora no sólo la representación de quiénes somos sino también el *reconocimiento* de quién gobierna (y la *obediencia* implícita en el mismo).

(3) La radicalización se completa en el concepto de Estado (el empleo monopólico de la fuerza por el que se mantiene el orden impuesto reconocido).

Así, la *pretensión* se radicaliza con la radicalización de su objeto:

1. *Pretensión de* un orden general (organización)
2. *Pretensión de* un grupo gobernante dentro de una organización (organización jerárquica y orden impuesto)
3. *Pretensión del* empleo monopólico de la fuerza por parte del Estado.

El problema de la ideología dentro del marco conceptual weberiano se plantea -según Ricoeur– "cuando cotejamos la pretensión a la legitimidad con la creencia en la legitimidad".

La condición asignada por Weber a la pretensión y a la creencia son distintas: la creencia es presentada como suplementaria. Dice Weber al enumerar motivos de obediencia: "La costumbre, el provecho personal, motivos puramente afectivos o ideales de solidaridad [no son suficientes para que haya dominación] "(...) hay, *además*, otro elemento: la creencia en la legitimidad"[5].

6. Fases de la creencia en la legitimidad como ideología

La creencia en la legitimidad, como Ricoeur remarca, no resulta de los factores mencionados sino que es «algo más». Pero, a pesar de presentar la creencia como algo agregado, Weber supone que la tipología de la pretensión está reflejada en la tipología de la creencia.

"La experiencia muestra – dice Weber – que en ningún caso la dominación se limita voluntariamente a apelar a motivos materiales o afectivos o ideales como base de su continuación. *Además* todo sistema semejante intenta establecer y cultivar la creencia en su legitimidad"[6]. Tal intento, que la dominación requiere «además» de la apelación a los motivos (que no resultan suficientes), es "el lugar vacío de una teoría de la ideología en Max Weber"[7]. La *creencia* aporta algo que está más allá de la *motivación.* Weber clasifica los *tipos de motivación* según la clase de pretensión a la legitimidad típica de cada una. "La creencia agrega algo más que permite que la pretensión sea aceptada o dada por descontada por quienes están sometidos al orden correspondiente"[8]. Ricoeur presenta su hipótesis de interpretación en tres fases:

1. El problema de la ideología se refiere a ese suplemento, a esa brecha entre pretensión y creencia, "al hecho de que tiene que haber en la creencia algo más de lo que racionalmente se entiende desde el punto de vista de los intereses (o los motivos) emocionales, consuetudinarios o racionales"[9].
2. La función de la ideología es llenar esa brecha (de credibilidad).
3. Necesitamos elaborar un concepto de *plusvalía* relacionado con el *poder* (y no sólo con el trabajo). "En la pretensión de un sistema dado de autoridad hay siempre *más* de lo que puede

---

[5] Weber, M.: *Economy and Society*, 2 volúmenes, Berkeley, University of California Press, 1978, p. 213.
[6] Ibídem.
[7] Cf. Ricoeur, P.: 1991, p. 228.
[8] Ibídem.
[9] Ricoeur, P.: 1991, pp. 228-29.

satisfacer el curso normal de la motivación y que por lo tanto hay siempre un suplemento de creencia suministrado por un sistema ideológico"[10]. Este «plus» ha sido conceptualizado por Ernesto Laclau en la idea de «significante flotante» o vacío[11].

Weber dice clasificar los tipos de dominación según las pretensiones, pero en realidad la clasificación se realiza según la base de las creencias. Hay, de acuerdo a lo anterior, tres tipos de dominación legítima. La *validez* de las pretensiones de legitimidad pueden basarse en:

1) Motivos racionales ——— creencia en la legalidad
2) Motivos tradicionales ——— creencia establecida en la realidad
3) Motivos carismáticos ——— devoción a una realidad excepcional

De modo análogo al que se da, a través de la plusvalía, un capital económico (referido a la propiedad) se daría, a través de la creencia (como plus valor que posibilita la pretensión) un capital político (referido a la dominación o al poder). Esa creencia es la ideología que vuelve efectiva la pretensión de legitimidad, es decir, que permite el paso de la pretensión a la afirmación de la legitimidad. La función de la ideología consiste en *dar* legitimidad al orden impuesto y al uso de la fuerza, de tal modo ese plus se constituye en dominio que se origina en esa «objetivación», de la creencia en lo creído dándole *objetividad* a la dominación. Tal dominación es percibida como exterior u objetiva cuando no es sino producto de la aceptación de la legitimidad pretendida por el grupo dominante.

7. Del marco motivacional al marco instrumental

En su análisis de los tipos de dominación Weber se desvía del criterio implícito en su esquema inicial al considerar como patrón de medida y comparación los *medios* técnicos de dominación en lugar de las *creencias* sobre las que se apoyan las *motivaciones* para aceptar como válidas las pretensiones de legitimidad del grupo gobernante. De un marco motivacional eminentemente simbólico pasa a trabajar dentro de un marco instrumental donde la acción significativa es desplazada por la acción despersonalizada (burocrática). La despersonalización es presentada como formalización. La objetividad de tal articulación instrumental es identificada con la racionalidad del sistema de dominación legal, donde al prevalecer lo impersonal los individuos se verían liberados del sometimiento a otros individuos en cuanto subjetividades personales. Desde esta estructura son analizados los tipos tradicional y carismático donde los grados de subjetividad y personalización, y por lo tanto, de irracionalidad, son crecientes. Ricoeur sugiere un análisis inverso, que mostraría de qué modo el tipo legal es aun íntimamente, el carismático y como su racionalidad no es más que una apariencia de su sustancia irracional.

II. ASPECTOS PROBLEMÁTICOS DE LA DE LA CONCEPTUALIZACIÓN WEBERIANA

1. Problemas del concepto de ideología en el marco weberiano

¿Por qué considera Ricoeur que el pensamiento de Weber ofrece un marco teórico donde la noción de ideología de Marx se torna más comprensible que en un marco teórico marxista? Ya que no se trata de la noción de ideología en un sentido amplio, impreciso, exterior a un marco teórico y, por lo tanto, indeterminada, sino del concepto de ideología de Marx tal como aparece en *La ideología alemana*, ¿no resulta más coherente y sensato buscar allí o en otras obras de Marx o en una posible articulación de esas obras un marco teórico? ¿No se encuentra en el pensamiento del autor mismo que definió el término en una de sus obras el marco teórico más pertinente? Considerada de este modo, la pretensión de Ricoeur de comprender el concepto de ideología de Marx ubicándolo en el marco teórico de Weber resulta algo tan impropio como estudiar el concepto de Espíritu de Hegel en el marco teórico de

---

[10] Ibídem.

[11] Cf. Laclau, E.: **¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?**, en *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996, pp. 69-86.

Nietzsche o el concepto de *supositio materialis* en Kant, ya que Weber ni siquiera utiliza la palabra «ideología» más que en esporádicas ocasiones y sin darle ninguna relevancia especial. Tal vez porque, precisamente, tal concepto "brilla por su ausencia" en Weber es que Ricoeur lo notó allí. Tal vez porque Weber eludió deliberadamente utilizarlo como eludió utilizar el concepto de «clase» o el de «modo de producción», etc.. Sin embargo, que un concepto no se encuentre presente en una teoría no parece una buena razón para buscarlo allí, ni el que un autor lo eluda para no confundirse con otro, suponiendo que tal era intención de Weber con respecto a Marx. Podríamos buscar también los conceptos de «clase», «relaciones de producción», «fuerzas productivas» o «plusvalía» en Weber, suponiendo que su marco teórico los tornaría más comprensibles. O bien ubicar todos los conceptos de Marx en el marco weberiano, lo cual haría presumible hallar una articulación más sensata entre el concepto de ideología de Marx y sus otros conceptos. La razón que da Ricoeur es que el concepto de ideología como deformación encaja más en un marco teórico motivacional que en uno causal. Que se entiende mejor en un marco weberiano que en uno althusseriano. Pero sucede que el marco weberiano no es motivacional y el concepto de ideología no tiene en Ricoeur el uso, ni por lo tanto el significado, que tiene en Marx. Tales incorrecciones serán atribuidas por Ricoeur a inconsecuencias de Marx y de Weber. Sin embargo, al margen de nombres y teorías, Ricoeur logra una explicación adecuada de un concepto hermenéutico de ideología ubicado en un marco teórico hermenéutico.

La ideología, para Ricoeur, se vincula esencialmente con lo simbólico, tiene una función simbólica: es un concepto opaco y ambiguo que implica tanto la deformación como la idea regulativa kantiana. Por esto Ricoeur retoma de la tradición marxista el carácter distorsionante de la ideología y de Weber el carácter aglutinante. El concepto de ideología de Ricoeur intenta armonizar la visión weberiana con la marxista. En Weber la ideología se vincula con la legitimación que permite reproducir un orden social cohesivo. Donde la pretensión de legitimidad no es correspondida por la creencia en la legitimidad hay *conflicto* social. Lo que en Marx se explica en términos de propiedad de los medios de producción y lucha de clases, en Weber parece explicarse por una pérdida de legitimidad. Puede relacionarse, en este sentido, la pretensión de legitimidad con una pretensión de *paz* social, por lo cual la creencia en la legitimidad es "establecida y cultivada": para que tal paz sea posible. No podemos eludir aquí el recuerdo de las palabras con las que Hobbes formula lo que llama "principios de la naturaleza": 1°) Busca la paz, 2°) Si la paz no es posible, prepárate para la guerra. Paz y legitimidad tienen esencialmente el carácter de *pretensión* y encubren de modo precisamente *ideológico* lo que en realidad es *poder* y *dominación.*

2. Ideología, legitimación y dominación

De lo examinado podemos considerar un uso coherente del concepto de ideología en Weber como sistema de representaciones que actualiza la potencialidad de la dominación, como condición (subjetiva) de posibilidad de la dominación, como conjunto de ideas que permite a la dominación como probabilidad de acatamiento de reglas impuestas por el grupo dominante hacerse efectiva. Pero antes de ser todo esto se nos presenta como un requisito de la pretensión de legitimidad. Requisito que satisface tal pretensión concediéndole su objeto: la legitimidad. Es decir, condición (suficiente) de la *legitimación*: no basta que el grupo dominante pretenda que las reglas que impone sean legítimas (condición necesaria), sino que el grupo que se somete crea que lo son. En la pretensión está implícita la creencia: el grupo dominante cree que sus reglas son legítimas, pero esto no es suficiente, tal creencia debe extenderse al grupo dominado, de este modo la creencia dominante será la del grupo dominante.

En relación a este asunto, pero fuera del marco teórico weberiano, Terry Eagleton afirma que un proceso de legitimación implicaría "por lo menos, seis estrategias diferentes. Un poder dominante se puede legitimar por sí mismo *promocionando* creencias y valores afines a él; *naturalizando* y *universalizando* tales creencias para hacerlas evidentes y aparentemente inevitables; *denigrando* ideas que puedan desafiarlo; *excluyendo* formas contrarias de pensamiento, quizá por una lógica tácita pero sistemática; y *oscureciendo* la realidad social de modo conveniente a sí misma. Tal «mistificación», como es comúnmente conocida, a menudo

adquiere la forma de enmascarar o suprimir los conflictos sociales, de lo que se desprende el concepto de ideología como una resolución imaginaria de contradicciones reales. Probablemente, en cualquier formación ideológica actual estas seis estrategias se relacionan en forma compleja"[12].

Pero, además, la creencia en la legitimidad es la condición de la dominación: un grupo cree que deben dominar sus reglas y otro cree que debe someterse a ellas porque creen que tales reglas son legítimas (válidas, universales, están por encima de los grupos – ambos grupos creen en tal universalidad (= legitimidad) –. El grupo dominado se identifica con el dominante, cree que las reglas son comunes, tanto del grupo gobernante como *suyas.*

Desde esta perspectiva la dominación no se da de hecho sin que se den condiciones de derecho. Un grupo no domina, no impone (no consigue extender) sus reglas si no impone su creencia en ellas. Mata o esclaviza, *pero no domina.* De este modo el poder no se identifica con la fuerza física ya que necesita que aquél sobre quien se ejerce crea que es él quien ejerce un poder[13]. El monopolio legítimo del uso de la fuerza física es posterior a la creencia que es condición de su legitimidad.

Una de las cosas esenciales que acepta el que hace suya la creencia del grupo dominante con respecto a la validez universal de sus leyes es la *desigualdad,* pero debido precisamente a lo identificativo de esa creencia, esta desigualdad no es vista como sometimiento a otro sino, a lo sumo, como acatamiento a una ley (válida para todos). Tal encubrimiento del sometimiento es el primer encubrimiento de la ideología, su primera (y estructural, o sustancial) *inversión*: el sometido se representa su sometimiento como libertad. Sus diferencias sociales o económicas serán atribuidas a la suerte, el azar, la predestinación, los enemigos exteriores, la brujería, el pecado, la constitución racial, etc., pero no al orden jurídico en el cual todas son iguales.

La extrapolación del plano de las relaciones económicas al de las relaciones de poder sólo permite categorías que, en tanto analógicas, son débiles. Sin embargo muestra una diferencia esencial entre Marx y Weber. Mientras que la cuestión central es, para Marx, la de la propiedad de los medios de producción, para Weber es el poder. En Marx las relaciones de producción explican el poder: los que dominan son los capitalistas, los propietarios de los medios de producción. Para Weber esta explicación es insuficiente: la socialización de tales medios no implica la desaparición de las «clases» (concepto que en Weber tiene que resignificarse), en tanto persistirían las relaciones de dominación. Cabe considerar que esta primacía de la instancia política en Weber puede entenderse como una primacía de la instancia ideológica: el hecho del que parte Weber, -su *factum*-, es la dominación (y su otra cara: el sometimiento). La pregunta crítica es entonces: ¿Cómo es posible la dominación?, o bien: ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de la dominación? Allí aparece como respuesta la ideología como la creencia en la legitimidad de un poder. No hay dominación sin legitimación y, como vimos, no hay legitimación sin ideología, es decir sin la creencia en la legitimidad que justifica lo que *en sí* carece de justificación.

3. Ideología, deformación y justificación

La ideología considerada como *deformación* es una cosa, pero considerada como *deformación justificadora* es otra. En el primer caso se la puede atribuir a defectos metodológicos, prejuicios, estupidez, etc. En el segundo, la deformación es *determinada* como tal por la justificación: sólo la deformación (inversión, etc.) de un orden social puede justificar ese orden. Por lo tanto, ningún orden podría justificarse tal cual es –sin deformaciones--. No ser justificado significaría no ser aceptado (no ser reconocido, etc.), lo cual afectaría su propia existencia como tal. ¿Hay aquí una dimensión normativa ideal implícita? ¿Algo así como el «sentido de justicia»? ¿O hay una dimensión conflictiva real, a saber, el choque de fuerzas diferentes que no reconocen la superioridad de la otra –o su «universalidad»-?

Pero la situación de conflicto, el «estado de cosas» desenmascarado (el estado de hecho «desnudo», etc.), ¿no es también una situación ideológica? El conflicto de fuerzas, ¿no es un

---

[12]Eagleton, T.: 1997, p. 24.

[13] Foucault ha retomado esta decisiva característica de la dominación en su conceptualización del poder.

conflicto de ideologías? Ya pretenda cada fuerza la universalidad o el resguardo de su diferencia (el derecho de su singularidad), ¿no presuponen tales pretensiones, ideologías?

¿No se vuelve, en este caso, la justificación una «no-justificación»? ¿No se vuelve, entonces, la ideología, en este caso, una «deformación no justificadora»? Y tal transformación ¿no es aparente? ¿No se encuentra la no-justificación ya en la justificación? Pues la justificación de un orden es la no-justificación de otro. Lo que parece permanecer es la deformación pero no en sí misma, correspondiente al primer caso, sino subordinada a la justificación. La no-justificación pareciera implicar una no-deformación, (y hasta podríamos decir: la crítica implica una des-deformación, un desenmascaramiento). Los términos parecen invertirse, el atributo se ha vuelto sustancia: la ideología es una justificación deformadora, -la crítica una des-justificación des-deformadora-. Tal inversión lo es también, y esencialmente, de lo normativo con respecto a lo enunciativo. Lo ideológico no es entonces, principalmente, lo falso -la deformación- sino lo rechazable, -la justificación-. La crítica, por lo tanto, no pasa, principalmente, por el desenmascaramiento sino por la impugnación.

El problema de la ideología se desplaza así de un terreno epistemológico a un terreno «práctico» o axiológico, en el que no hay patrón objetivo de decisión. Ya no haría falta, en este punto, socavar la *pretensión de verdad* de una ideología ya que sus pretensiones no se sitúan en el terreno de lo verdadero y lo falso, sino en el de lo justo y lo injusto (o lo bueno y lo malo, lo correcto o incorrecto, etc.). La ideología constituye, entonces, un problema práctico: moral y político, no un problema teórico, científico.

Pero el problema teórico se da dentro del problema práctico. De modo tal que no podemos apoyarnos en consideraciones científicas para resolverlo – no es un problema científico- y el mundo de la práctica carece de fundamento absoluto. ¿Se trata entonces de ese tipo de problemas que requieren «resoluciones» más que «soluciones»? ¿Nos conduce esto al irracionalismo, al relativismo, al escepticismo, al *nihilismo*?

Por lo pronto cierto énfasis en lo científico es un énfasis práctico: una forma de posición que nos impide volver a lo pre-científico. La negación del carácter científico de lo ideológico es la negación de su carácter objetivo. Por lo cual, toda doctrina práctica que se presente como científica ha de ser ideológica (en el primer sentido de deformación), y un sucedáneo de su presentación como sagrada por la tradición o la revelación: cualquier posición que se presente como absoluta u objetiva es *eo ipso* ideológica, es decir *equivocada*, falsa, y su falsedad esencial proviene de que siendo una posición eminentemente *práctica* (ética y política) se presenta como *verdadera*, es decir con un atributo que no le corresponde a su índole.

B. LA IDEOLOGÍA COMO COSIFICACIÓN EN GEORG LUKÁCS

Introducción

El problema de la burocratización y fetichización de las relaciones sociales planteado por Weber y Marx es reasumido por Georg Lukács en *La cosificación y la conciencia del proletariado*, publicado en 1923, a partir de la hipótesis siguiente: la **estructura** de la mercancía y la ley del valor se han generalizado hasta tal punto en el mundo moderno que "no hay ningún problema de este estadio evolutivo de la humanidad que no remita en última instancia a dicha cuestión"[14]. El problema de la mercancía se ha convertido en el "problema estructural central de la sociedad capitalista *en todas sus manifestaciones vitales*", porque la "estructura de la relación mercantil [es] el prototipo de todas las formas de objetividad y de todas las correspondientes formas de subjetividad que se dan en la sociedad burguesa"[15]. No se trata de un problema económico ni de un problema psicológico o subjetivo. La cuestión que enfrenta Lukács es la de la alienación generalizada, la extensión de la naturaleza alienada a «todas las manifestaciones vitales» tanto objetivas como subjetivas[16].

En resumen: la obra busca señalar los problemas *ideológicos* del capitalismo que resultan del carácter de fetiche de la mercancía o, lo que es lo mismo, que resultan de la alienación en sus aspectos tanto objetivos como subjetivos. En este contexto, el fenómeno ideológico es tanto estructural como superestructural, incumbe tanto a la alienación como a la cosificación. La ideología es comprendida como *reificación*.

I. EL FENÓMENO DE LA COSIFICACIÓN

1. Los antecedentes teóricos en Marx y Weber

Dando por supuestos los análisis de Marx, el objetivo de Lukács es "señalar los problemas fundamentales que resultan del carácter de fetiche de la mercancía como forma de objetividad y del comportamiento subjetivo correspondiente"[17]. Se trata de problemas específicos de la modernidad, donde el trabajo mercantil y su estructura [forma de la mercancía] dominan la vida entera de la sociedad. El trabajo igual, medible, abstracto, comparable es consecuencia y presupuesto del capitalismo[18]. La alienación no se define por su aspecto cuantitativo, sino por el cualitativo: no son diferentes grados de mercantilización en una misma sociedad, sino sociedades diferentes. La forma mercancía es constitutiva cuando penetra *todas* las manifestaciones vitales[19],

---

[14] Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase*, traducción de Manuel Sacristán, Editorial Sarpe, 1984, 2 volúmenes, impreso en España, tomo II, p. 7. Cf. Tosel, A.: **El desarrollo del marxismo en Europa occidental desde 1917**, en *Las filosofías nacionales. Siglos XIX y XX*, México, Editorial Siglo XXI, 1981, volumen 9, p. 316.

[15] Lukács, G.: 1984, II, p. 7.

"La reificación [...] es la categoría fundamental de la totalidad capitalista, es decir, la representación que permite aprehender el carácter homogéneo de sus momentos subjetivos y objetivos (de las formas de conciencia y del ente), su movilidad y estructura dialéctica, su carácter histórico pasajero y su superación" (Riu, F.: *Historia y totalidad. El concepto de reificación en Lukács*, Monte Avila Editores, Caracas, p. 9).

El ambiente epistemológico de la época está representado en particular por la escuela neokantiana y la escuela histórica alemana con la presencia decisiva de Max Weber. La obra tiene un propósito abiertamente anti-neokantiano.

[16] Lukács restringe el problema a la «sociedad capitalista» o a la «sociedad burguesa» (excluyendo la sociedad socialista, la que habría estado en camino de superar la alienación), aunque, desde nuestra perspectiva, esta delimitación resulta arbitraria. Lukács piensa la generalización de la lógica de la ley del valor desde el optimismo y la esperanza originados en el triunfo de la revolución bolchevique, en la que encuentra una confirmación de los análisis de Marx, los que predecían la superación necesaria del sistema capitalista.

[17] Lukács, G.: 1984, II, 2, p. 8.

[18] Lefort dice: "el poder produce a la sociedad que lo produce". Cf. *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, I, Ediciones Al Margen, La Plata-Buenos Aires, 1996, p. 141.

[19] "La idea central [de la categoría de reificación] es que en el capitalismo, tanto las manifestaciones

y sólo llega a ser concebible como tal «categoría universal» en la sociedad moderna capitalista.

Del análisis de Marx en el primer capítulo de *El capital* se sigue que el hombre se enfrenta con su propia actividad como con una cosa independiente, ajena, objetiva, sujeta a leyes que lo dominan[20]: ***a.*** *Objetivamente*: surge el mercado con leyes autónomas, que se imponen a los hombres. ***b.*** *Subjetivamente*: el hombre individual tiene que considerar su fuerza de trabajo como una mercancía. La forma mercancía llega a ser la categoría social que influye en la *forma de la objetividad* tanto de los objetos como de los sujetos, y en su relación con la naturaleza y con los otros hombres. La investigación de Lukács no se limita al estudio de las consecuencias psicológicas o sociológicas de la cosificación, sino que tiene por objeto la totalidad de la sociedad moderna capitalista. En este sentido, podría hablarse de una investigación ontológica, cuyo objeto es la forma de ser de la sociedad en su grado de desarrollo histórico.

Por su parte, Weber ha mostrado que el desarrollo del proceso de trabajo conlleva una mayor *racionalización*[21]. El principio de la racionalización se basa en la *calculabilidad*, y supone transformaciones tanto (a) *en el objeto* (fractura del producto, y la consecuente *especialización* de los trabajos parciales), como (b) *en el sujeto* (desgarramiento del sujeto, que está inserto en un proceso mecánico autónomo que lo somete a sus leyes). El trabajo pierde así su carácter activo, para convertirse en una actitud contemplativa (resignación ante la imposibilidad de alterar las leyes el proceso mecánico). Paralelamente, el tiempo pierde su carácter cualitativo, mutable, fluyente; "cristaliza en un continuo lleno de «cosas» exactamente delimitadas, cuantitativamente medibles (que son los «rendimientos» del trabajador, dosificados, mecánicamente objetivados, tajantemente separados de la personalidad conjunta humana) y que es él mismo exactamente delimitado y cuantitativamente medible: un espacio"[22].

La descomposición del tiempo implica una descomposición análoga de los sujetos. El trabajador, reducido a fuerza de trabajo, se escinde del hombre, convirtiéndose en espectador impotente; reducido a sujeto singular, se escinde de la comunidad. Los sujetos se transforman en «átomos aislados abstractos» y la cohesión entre ellos depende cada vez más de las leyes abstractas del mecanismo[23].

Al universalizarse la categoría de mercancía "el destino del trabajador se convierte entonces en destino universal de la sociedad entera"[24], porque esa "autoobjetivación, esa conversión de una función humana [fuerza de trabajo] en mercancía, revela con la mayor crudeza el carácter deshumanizado y deshumanizador de la relación mercantil"[25]. En la sociedad moderna, y sólo en ella, las «relaciones racionalmente cosificadas» reemplazan y ocultan las verdaderas relaciones humanas, así como la forma de mercancía reemplaza y oculta las verdaderas cualidades de las cosas.

En resumen: A partir de Marx es posible comprender la cosificación como un proceso de enajenación de la propia actividad tanto objetiva como subjetiva. Con Weber se explica el proceso de racionalización y calculabilidad, que implica tendencias a la especialización, fragmentación y

---

objetivas como las subjetivas de la vida social, adoptan el carácter y la forma de una cosa. [...] Quiere decir solamente que unos y otros se convierten en elementos de sistemas autónomos y pierden todo aspecto cualitativo para devenir productos abstractos y despersonalizados. En suma: adoptan analógicamente el carácter estático, inerte y autónomo que caracteriza el ser cosa.[...] La reificación puede definirse como la forma peculiar que adopta la alienación humana en la época del capitalismo" (Riu, F.: *Op. cit.*, pp. 23-4).

[20] Lukács, G.: 1984, II, p. 11.

[21] "Lukács vincula su idea central de la reificación, de origen marxista, con una de las categorías fundamentales de Max Weber: la categoría de «racionalidad» o «cálculo racional» con la cual el insigne sociólogo alemán explica [...] el carácter *determinante* del capitalismo" (Riu, F.: *Op. cit.*, p. 10). La racionalización funciona como una exigencia del capitalismo y como principio que dirige el proceso de objetivación ilusoria. (Idem p. 25).

[22] Lukács, G.: 1984, II, pp. 15-6.

[23] Lukács, G.: 1984, II, p. 17.

"La misma mutación de la cualidad en cantidad, la misma hegemonía de los sistemas abstractos sobre lo concreto, la misma forma de conciencia contemplativa e impotente ante la ficticia autonomía de una objetividad, creada por el hombre mismo, cada vez más despótica" (Riu, F.: *Op. cit.*, p. 10).

[24] Lukács, G.: 1984, II, p. 17.

[25] Lukács, G.: 1984, II, p. 18.

atomización, reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo, espacialización y cristalización del tiempo fluyente. A su vez, el sujeto activo se convierte en contemplador pasivo, el individuo se escinde de la comunidad y de la sociedad y el conjunto de sus capacidades humanas se ve reducida a fuerza de trabajo.

2. La estructura de la mercancía *en* el sistema económico-social

A partir de los estudios de Marx y Weber, Lukács analiza cómo la «forma de mercancía» se extiende progresivamente a todos los ámbitos del sistema capitalista. "La objetivación racional *encubre* ante todo el carácter cósico inmediato, cualitativo y material de todas las cosas. Como los valores de uso aparecen sin excepción como mercancías, *cobran una nueva objetividad*, una nueva coseidad..."[26], en la que se aniquila y desaparece la coseidad originaria y propia. El carácter ideológico o encubridor se extiende de este modo a la totalidad del sistema. "Del mismo modo que el *sistema* capitalista se produce y reproduce constantemente en lo económico a niveles cada vez más altos, así también la estructura cosificadora penetra en el curso de su desarrollo cada vez más profundamente, fatal y constitutivamente, en la conciencia de los hombres"[27]. Cuanto más se extiende la economía del sistema capitalista, más se extiende la cosificación de la conciencia. Los pensadores «burgueses» –según Lukács- no logran percibir este proceso porque separan el fenómeno de la cosificación de su fundamento económico[28], sin comprender que una misma lógica gobierna todos los procesos.

Weber caracteriza el capitalismo como una organización racional del trabajo basada en una técnica racional y como calculabilidad[29]. Pertenece a la esencia del cálculo racional la supresión de la «arbitrariedad» y de ello se deriva, en el derecho, un sistema rígido y un sujeto «contemplativo» (pasivo)[30]. Desde este contexto se hace comprensible la *burocracia* moderna[31]. Cuanto más intelectuales son los rendimientos, mayor es la *formalización* racional y mayor es la *especialización* unilateral. Lo que en el siglo XIX era inmediatamente observable en el ámbito del trabajo manual, en nuestro siglo se ha extendido a todo tipo de trabajo y a todos los ámbitos de la sociedad.

Así como el taylorismo[32] ha arraigado la división del trabajo en lo «psíquico», estructurando la mentalidad del trabajador a sus requerimientos, así también la burocracia la ha enraizado en lo «ético», conformando los valores de acuerdo a la responsabilidad y el honor que exigen subordinación[33]. "El capitalismo ha producido, con la estructuración unitaria *de la economía* para toda la sociedad, una estructura formalmente unitaria *de la conciencia* para toda esa sociedad"[34]. La misma estructura de la forma mercancía se extiende universalmente a las diversas formas de conciencia y de conducta. "La transformación de la relación mercantil en una cosa de «fantasmal objetividad»[35] no puede, pues, detenerse con la conversión de todos los objetos de la necesidad en mercancía, sino que *imprime su estructura a toda la conciencia del hombre*:

---

[26] Lukács, G.: 1984, II, pp. 18-9. Cursivas nuestras.
[27] Lukács, G.: 1984, II, p. 20.
[28] Lukács, G.: 1984, II, p. 22.
[29] Lukács, G.: 1984, II, p. 23.
[30] Lukács descubre una analogía entre las estructuras de los más diversos comportamientos sociales y la del obrero frente a la máquina.
[31] Cf. Lukács, G.: 1984, II, pp. 24-6.
[32] "**Organización científica del trabajo.** Econ. pol. La que consiste en el previo análisis de todas las operaciones que la puesta en práctica de un trabajo lleva consigo para determinar meticulosamente la mejor manera de ejecutarlo, no dejando al operario más que la realización puramente manual, de acuerdo con las instrucciones de los dirigentes. Se conoce también con el nombre de *taylorismo*, porque ha sido el ingeniero americano F. W. Taylor quien ha perfeccionado y divulgado este sistema. Con la racionalización [...] se eliminan los gastos inútiles y las aptitudes poco productivas; se asigna una función apropiada a cada obrero y capataz, y por último con el cronometraje se logra fijar el salario que equitativamente corresponde en atención a la labor realizada". (Dicc. Enc. Salvat, 1964, Barcelona, tomo 12, p. 4).
[33] Lukács, G.: 1984, II, p. 27.
[34] Idem.
[35] Cf. Marx, K.: 1973, pp. 37-8.

sus cualidades y capacidades dejan ya de enlazarse en la unidad orgánica de la persona y aparecen como «cosas» que el hombre «posee» y «enajena» exactamente igual que los diversos objetos del mundo externo. Y, como es natural, no hay ninguna forma de relaciones entre los hombres, ninguna posibilidad humana de dar vigencia a las «propiedades» psíquicas y físicas, que no quede crecientemente sometida a esa forma de objetividad"[36].

"Lukács afirma (...) que en la sociedad capitalista la [forma de] mercancía permea todos los aspectos de la vida social, en forma de mecanización profunda, cuantificación y deshumanización de la experiencia humana. La «unidad» de la sociedad se rompe en multitud de pequeñas operaciones técnicas especializadas, cada una de las cuales adquiere una vida propia semiautónoma y domina la existencia humana como una fuerza cuasinatural. Técnicas de cálculo puramente formal se extienden a cada rincón de la sociedad, del trabajo en la fábrica a la burocracia política, del periodismo a la magistratura, y las mismas ciencias naturales no son sino otro ejemplo del pensamiento reificado. Abrumado por un mundo opaco de objetos e instituciones autónomas, el sujeto humano se convierte rápidamente en un ser inerte, contemplativo, incapaz ya de reconocer en estos productos petrificados su propia práctica creativa. El reconocimiento revolucionario llega cuando la clase trabajadora ve este mundo alienado como su propia creación confiscada, y la reclama a través de la práctica política"[37].

Sin embargo, esta racionalización formal tiene un límite en la misma racionalidad. Como las leyes del sistema son racionales *sólo formalmente* (de lo que se desprende su apariencia de eternidad y de naturalidad) durante la crisis se hace manifiesta su verdadera realidad consistente en que sólo las partes (los medios) son racionales, mientras que el sistema global (fines) es incoherente y casual (irracional). Lukács lo expresa así: "La racionalización de los elementos aislados de la vida y las resultantes leyes formales se articulan inmediatamente, para la mirada superficial, en un sistema de «leyes» generales, pero el desprecio de la concreción de la materia de las leyes, desprecio en el que se basa su legalidad, se refleja en la real incoherencia del sistema legal mismo, en la casualidad de la relación entre los sistemas parciales, en la independencia relativamente grande que poseen esas partes las unas respecto de las otras"[38]. Para este autor "toda la estructura de la producción capitalista se basa en esa interacción entre *necesidad rígida* según leyes en todos los fenómenos singulares y relativa *irracionalidad* del proceso conjunto. [...] Pues la racionalización capitalista, basada en el cálculo económico privado, impone en toda manifestación de la vida esa correlación de *detalle regulado* y *todo casual*: presupone la correspondiente estructura de la sociedad; produce y reproduce esa estructura en la medida en que se apodera de la sociedad"[39]. La irracionalidad del todo es un postulado del funcionamiento de la economía capitalista, pero también y al mismo tiempo, un producto de la división del trabajo capitalista. La racionalización y el aislamiento de las funciones parciales tiende a independizarse y desarrollarse de acuerdo a su propia lógica. El resultado al que llega Lukács en este punto anuncia los desarrollos de Marcuse sobre la circularidad viciosa de la lógica del sistema y los análisis de Horkheimer en la *Crítica de la razón instrumental*.

3. La estructura de la mercancía *en* la ciencia

La misma forma de mercancía se reproduce en la estructura del conocimiento científico, si bien no se puede reprochar a la ciencia el ser la causa de la especialización y de la falta de visión del todo, porque el verdadero origen de estos procesos está en la realidad (que la ciencia expresa)

---

[36] Lukács, G.: 1984, II, p. 28. Cursivas nuestras.
Es un mérito de la interpretación lukácsiana de la totalidad el haber establecido que el primer paso del método dialéctico y de la visión dialéctica de la realidad no consiste en enlazar fenómenos diversos mediante un sistema lógico, inmutable, de relaciones y causas recíprocas, sino en descubrir, en el marco de una época o de una etapa histórica, "la forma de objetividad de todo objeto. (...) El concepto lukácsiano de totalidad establece que todo ser dialéctico, concreto y singular, sólo puede ser captado e interpretado en la medida en que descubramos la «forma de objetividad» de la configuración social a la que pertenece" (Riu, F.: *Op. cit.*, pp. 20-22). Este es el doble aspecto ontológico y metodológico de la categoría de totalidad.
[37] Eagleton, T.: 1997, p. 132.
[38] Lukács, G.: 1984, II, p. 28.
[39] Lukács, G.: 1984, II, pp. 29-30. Cursivas nuestras.

y no en la ciencia como tal. La ciencia refleja lo real en la conciencia y, en la medida en que la realidad reproduce la estructura de la mercancía, la ciencia es un reflejo distorsionado y parcial. Con Lukács, lo que se opone a la ideología no es la ciencia sino la totalidad o la totalidad concreta. La ideología no es un falsa conciencia sino una perspectiva parcial incapaz, por su posición, de acceder a la totalidad.

Sin embargo, cuanto más se desarrolla la ciencia moderna, tanto más debe apartarse de los problemas ontológicos de su esfera (eliminarlos de su campo de conceptualización), convirtiéndose en un "sistema formalmente cerrado de leyes parciales y especiales, para el cual es metódica y principalmente *inasible* el mundo situado fuera de su propio campo, y, con él, también, (...) la materia propuesta para el conocimiento, *su propio y concreto sustrato de realidad*. Marx ha formulado muy agudamente esta cuestión en lo que hace a la economía, diciendo que «el valor de uso como valor de uso cae fuera del círculo de consideración de la economía política»"[40]. La formalización progresiva del conocimiento científico conduce a un creciente alejamiento de los objetos de conocimiento respecto de las cosas reales.

En el ámbito de la ciencia de la economía política *burguesa*, el pensamiento *cosificado*, formal-racional, encuentra su límite en los momentos periódicos de crisis, en los que se suspenden las «leyes». Ello es la consecuencia *material* de la posición de clase burguesa y consecuencia *formal* del método científico. Ambas consecuencias son *momentos* de una unidad dialéctica[41].

En el ámbito de la ciencia del derecho, la burguesía post-revolucionaria renunció a la explicación del contenido racional del derecho; y de este modo, la génesis y la caducidad del derecho se volvieron incomprensibles, ya que el *fundamento real* de la génesis del derecho son las alteraciones de las correlaciones de fuerzas entre las clases sociales. Foucault retomará estas tesis en sus investigaciones sobre las formas jurídicas y sobre el origen de la prisión, poniendo el acento en las «correlaciones de fuerzas» antes que en las «clases».

La dialéctica de Lukács plantea, con su cuestionamiento de la razón burguesa, el problema de la rigidez (porque no es dialéctica ni fluida) y particularidad (porque excluye de la objetividad al «sustrato material») de la ciencia[42]. El contenido de ésta no son los conceptos o valores *eternos*[43], como algunos pretenden, sino las categorías que expresan los *intereses de clase* y la *situación* de la burguesía, los cuales son *históricos*[44].

El formalismo y la rigidez crecientes de la ciencia sólo podrían ser revertidos si el saber buscara dar cuenta de la totalidad de lo real, pero las ciencias especializadas han renunciado a ese propósito desde que excluyen el sustrato material de sus conceptos. "En el terreno de la sociedad burguesa es imposible [para la filosofía -y con mayor razón para las ciencias-] una alteración radical del punto de vista"[45] vigente.

La tendencia básica del desarrollo filosófico burgués, a los ojos de Lukács, consiste en "aceptar como necesarios, dados, los resultados y los métodos de las ciencias especiales y atribuir a la filosofía la tarea de descubrir y justificar el fundamento de la validez de esas conceptualizaciones. Con lo cual la filosofía se sitúa respecto de las ciencias especiales como éstas respecto de la

---

[40] Lukács, G.: 1984, II, pp. 32-3. La cita de Marx es de *Zur Kritik der pol. Ök.* [*Contribución a la crítica de la economía política*] 2.

[41] Cf. Lukács, G.: 1984, II, p. 34. "No es sorprendente que la burguesía haya desarrollado como ciencia social privilegiada la economía política, siendo ésta autónoma y cerrada sobre leyes que forman un sistema acabado: si la norma inmanente de esta economía sigue siendo la ciencia de la naturaleza, es porque la construcción de su objetividad es parecida a la de la naturaleza en su independencia misma de las relaciones humanas. La economía política refleja, dándoles una garantía científica, las relaciones en el seno de las cuales los productores han perdido todo poder sobre sus propias condiciones de vida social, porque estas mismas relaciones se han convertido en un sistema dominador y cerrado. La economía política eterniza el reino de la necesidad que es el de una clase; ésta sólo puede chocar con los límites de su dominio, pero no puede traspasarlos" (Tosel, A.: 1981, p. 320).

[42] Ver Lukács, G.: 1984, II, p. 34.

[43] Así, por ejemplo, "«naturaleza» es una categoría social" (p. 64).

[44] Ver Lukács, G.: 1984, II, p. 37.
Aun cuando Lukács los conciba todavía como necesarios y universales, ya comienza a sospecharse, que en realidad no se trata sino de caracteres particulares y contingentes.

[45] Lukács, G.: 1984, II, p. 39.

realidad empírica. Al aceptar de este modo la filosofía la conceptualización formalista de las ciencias especiales como sustrato dado inmutable, queda consumada la imposibilidad de penetrar la cosificación que subyace en ese formalismo. El mundo cosificado se presenta ya definitivamente como único mundo posible, único abarcable por conceptos, único mundo comprensible dado a los hombres. Para la esencia de esta situación es indiferente que esto se acepte de un modo satisfecho, resignado o desesperado, y hasta que se busque algún camino hacia la «vida» pasando por la vivencia mística irracional. El pensamiento moderno burgués, al buscar las «condiciones de la posibilidad» de la validez de las formas en que se manifiesta su ser básico, se obstruye a sí mismo el camino que lleva a los planteamientos claros, a las cuestiones de la génesis y la caducidad, de la esencia real y el sustrato de esas formas. Su agudeza cae cada vez más en la situación de aquella legendaria «crítica» hindú que objetaba la visión tradicional según la cual el mundo descansa en un elefante: ¿en qué descansa el elefante? Y una vez que se dio con la respuesta -el elefante descansa sobre una tortuga- la «crítica» se dio por satisfecha. Pero está claro que tampoco ulteriores preguntas «críticas» podrían encontrar más que, a lo sumo, otro animal maravilloso, sin ser capaces de revelar la solución del verdadero problema"[46]. Hay un «modelo» filosófico acorde al saber científico cosificado: el que reduce la función de la filosofía a la justificación del método científico formal y rígido del positivismo y del pragmatismo. Para Lukács "no puede reducirse el marxismo a una ciencia positiva porque la ciencia de la historia no podría ser pensada según el canon de las ciencias de la naturaleza. Éstas sólo pueden desarrollarse mediante la obtención de «hechos puros» a partir de procedimientos que eliminan las perturbaciones externas en sistemas cerrados en los que se hace posible la reducción a la esencia cuantitativa. El procedimiento de construcción de estos sistemas autónomos permite determinar leyes sin ningún problema, pero al mismo tiempo circunscribe la validez de estas leyes a las reglas operatorias del procedimiento mismo. La ciencia de la historia, si adoptara tal procedimiento, correría el peligro de reconocer como su fundamento la forma en que los «hechos» sociohistóricos se encuentran dados de un modo inmediato, reconocería al mismo tiempo la validez de la forma de manifestación de estos «hechos», es decir, la regla de su producción tal como es impuesta por el modo de producción capitalista: correría el peligro de fetichizar lo «dado», es decir, duplicar esto dado en cuanto elemento de la dominación capitalista"[47]. La ciencia positiva es ideológica, forma parte de la conciencia reificada y, en consecuencia, no puede dar cuenta de la reificación.

La cosificación se generaliza abarcando *la totalidad de las relaciones en el sistema* y, al alcanzar tal grado de extensión, se hace imperceptible aun para las ciencias y la filosofía. También Marcuse advertirá que la estructura de la forma mercancía se extiende incluso a las esferas de la cultura: "Si las comunicaciones de masas reúnen armoniosamente y a menudo inadvertidamente el arte, la política, la religión y la filosofía con los anuncios comerciales, al hacerlo conducen estos aspectos de la cultura a su común denominador: la forma de mercancía [...] Cuenta el valor de cambio, no el valor de verdad"[48].

Por su ideología la burguesía "sólo puede considerar su orden de producción como constituido por categorías de una objetividad que tiene un valor intemporal, fundada en las leyes eternas de la naturaleza y de la razón, se ve obligada a excluir de su plan epistemológico las contradicciones como hechos superficiales y no tratarlos como manifestaciones de la esencia de este orden"[49]. Lukács preanuncia aquí algunos de los resultados de los estudios de Thomas Kuhn sobre historia de la ciencias: las investigaciones dentro de un período de «ciencia normal» [ciencias positivas como parte del saber ideológico reificado] no pueden dar cuenta de las «anomalías» [contradicciones] considándolas excepciones [superficiales] que no aportan elementos suficientes para sospechar del «paradigma» vigente [razón].

Para Lukács "la filosofía marxista se produce específicamente como crítica de las formas teóricas de la reificación que puede incluso alcanzar al movimiento obrero y a su conciencia teórica, si su dirección pierde de vista la totalidad movediza; la parcelación de la teoría marxista

---

[46] Lukács, G.: 1984, II, pp. 39-40. De nuevo aquí, la totalización de la lógica de la cosificación encierra fatalmente al pensamiento y a la ciencia dentro de un círculo vicioso infranqueable.
[47] Tosel, A.: 1981, pp. 318-9.
[48] Marcuse, H.: 1985, p. 87.
[49] Tosel, A.: 1981, p. 319.

ortodoxa en ciencias positivas de la sociedad y en ética debe ser comprendida como el efecto de la reificación (capitalista) en el marxismo, convertido en teoría reificada de la reificación. La economía y el reformismo de la socialdemocracia son la forma política de esta misma reificación en el corazón de la instancia esencialmente desreificadora, el proletariado"[50]. La reificación como ideología se ha extendido a todos los niveles de la sociedad afectando a la "ciencia" capaz de superarla críticamente. Gran parte de la teoría marxista se ha vuelto ideológica, reificada, y ha menester de una crítica, tanto más necesaria y urgente cuanto que afecta al sujeto histórico de la transformación social.

II. LAS ANTINOMIAS DEL PENSAMIENTO BURGUÉS

A partir de las investigaciones realizadas por Marx y Weber, Lukács da por sentado el proceso de alienación en el modo de producción capitalista, y sobre esta base se trata de ver cómo la misma estructura cosificada de la mercancía se extiende a todos los niveles de la sociedad y de la cultura. Concretamente: se trata de ver cómo la estructura cosificada de la mercancía se refleja en la esfera de la filosofía. La crítica al modelo y al método de las ciencias especializadas no debe hacernos creer que la cosificación está reducida a este ámbito. Por el contrario, Lukács trata de mostrar cómo ella está presente en todos los ámbitos (teórico, práctico, estético, técnico, histórico) del pensamiento moderno burgués, a partir de la estructura cosificada de la conciencia[51].

1. El problema teórico-gnoseológico

El problema básico de la gnoseología es cómo y en qué condiciones es posible el conocimiento verdadero o científico. Si se entiende por verdad la adecuación o correspondencia entre el conocer (sujeto, discurso) y lo conocido (objeto, realidad), una relación tal sólo sería posible si los términos relacionados no son ajenos o extraños entre sí. Dicho de otro modo: debe haber cierta homogeneidad u homología entre el conocer y lo conocido si ha de ser posible una relación [de conocimiento] entre ellos. "La filosofía moderna se plantea el problema de no aceptar el mundo como algo que ha nacido con independencia del sujeto que conoce (por ejemplo, como algo creado por Dios), sino entenderlo *como producto propio*"[52]. En las distintas respuestas al problema desde Descartes hasta Leibniz, el motivo decisivo es "la idea de que el objeto de conocimiento puede ser conocido por nosotros porque y en la medida en que ha sido producido por nosotros mismos". Por lo tanto, para el racionalismo de la edad moderna, la existencia, el ser-así de los contenidos sensibles, es un dato absolutamente irreductible al conocimiento. Lo dado es un problema porque no puede en modo alguno dejarse en su existencia y en su ser tal como es (irreductibles al conocimiento), ya que entonces sería *«casual»* de un modo insuperable[53].

El idealismo avanza en el planteamiento de este problema preguntándose si pueden los hechos empíricos conocerse como producidos por «nuestro» entendimiento (resolviendo su ser dado en *formas* racionales) o han de aceptarse como «dados» en su facticidad. Kant responde que lo primero no está dentro de las posibilidades de nuestras capacidades finitas. Del análisis kantiano de la razón resultan tanto la imposibilidad de realizar dicha exigencia (por la limitación de nuestras facultades)

---

[50] Tosel, A.: 1981, p. 317.

[51] "Lo que nos interesa ahora –dice Lukács- es indicar la conexión de los problemas básicos de esta filosofía [moderna-burguesa] con el fundamento óntico sobre el cual se yerguen sus preguntas y al que se esfuerzan por volver con sus conceptos. Mas el carácter de ese *ser* se revela tan claramente, por lo menos, en aquello que *no* se hace problema para él como en aquello que sí le es problema y en el modo como lo es" (Lukács, G.: 1984, II, p. 42).
"La filosofía clásica alemana puede interpretarse como un movimiento histórico de aproximación al método dialéctico, en su esfuerzo inútil por superar las antinomias a las que está sometida por su propia condición de clase" (Riu, F.: *Op. cit.*, pp. 37-8).

[52] Lukács, G.: 1984, II, p. 41.

[53] Lukács, G.: 1984, II, p. 49.

como *la exigencia de sistema* (requeridas por la ciencia). Con el idealismo alemán, la teoría de la ciencia advierte el carácter irracional de lo dado *en el contenido* del concepto, lo retiene y se esfuerza por superarlo en el sistema, porque o bien el sistema reduce lo dado a forma (como en los sistemas racionalistas del siglo XVII) o bien la materia *penetra* en la estructura del sistema mismo de una manera determinante y el sistema *debe abandonarse como tal*[54] (pues la materia, en tanto dada y no producida por la mismo entendimiento, es incompatible con él)[55].

Como resultado de la crítica, en la ciencia *se renuncia a comprender la totalidad*, limitándose a conocer los *fenómenos* de las diversas regiones parciales exactamente especializadas, por medio de los sistemas calculísticos abstractos, operando sin obstáculos en el mundo producido, cerrado y metódicamente puro, con categorías del entendimiento aproblemáticas en su aplicación, porque se aplican a una materia inteligible, ya que *el sustrato material queda fuera*. "La grandiosa concepción según la cual el pensamiento no puede concebir más que lo que él mismo ha producido tropezó (...) con la barrera insuperable de lo dado, de la cosa-en sí" [56]. La reducción del problema a lo entendible ha supuesto que el modo de conocimiento racional-formalista es el único que hace posible captar el objeto, lo cual es una restricción de la realidad.

"La contradicción no radica en la incapacidad de los filósofos en cuanto a la interpretación inequívoca de los hechos contemplados, sino que es meramente la expresión intelectual de la situación objetiva misma que tienen que conceptuar. O sea: la contradicción aquí manifiesta entre subjetividad y objetividad de los modernos sistemas formales racionalistas, la intrincación de problemas y los equívocos yacentes en sus conceptos del sujeto y del objeto, la pugna entre su esencia de sistemas «producidos» por nosotros y su necesidad ajena al hombre y lejana de él no es más que la formulación lógico-metodológica del moderno estado de la sociedad: un estado en el cual los hombres van destruyendo, disolviendo y dejando a sus espaldas las vinculaciones «naturales» irracionales fácticas, pero al mismo tiempo levantan con la realidad por ellos mismos creada, «autoproducida», una especie de segunda naturaleza cuyo decurso se les enfrenta con la misma despiadada necesidad que las viejas fuerzas irracionales de la naturaleza (o, más exactamente, que las antiguas relaciones sociales, aparentes como necesidad natural). «Su propio movimiento social -dice Marx- tiene para ellos la forma de un movimiento de cosas, bajo cuyo control se encuentran en vez de controlarlas ellos»"[57]. Lukács señala dos problemas que la filosofía del idealismo alemán ha debido enfrentar. En primer lugar, si conocemos lo que nosotros mismos hemos producido, no solamente lo dado es extraño al entendimiento sino también los productos del trabajo que se enajenan a los productores. En segundo lugar, el extrañamiento radical entre el sujeto y el objeto, entre el entendimiento y lo que es. El problema no es gnoseológico ni epistemológico sino ideológico. No se trata de que los filósofos hayan planteado el problema erróneamente o que los equívocos obstaculicen un resultado satisfactorio. El problema radica en el "moderno estado de la sociedad" que, si bien ha permitido superar el orden aristocrático premoderno, no consigue disolver los efectos cosificantes producidos por él mismo, producidos por la sociedad del mercado. El problema ideológico no radica en la incapacidad de ciertas formas de saber inadecuadas o poco científicas sino en que todas las formas de conciencia son expresión de la situación histórica. El problema es que las relaciones reales cosifican a los hombres y la conciencia científica y filosófica reproduce aquella reificación al nivel de la conciencia, al nivel lógico-metodológico. O sea que el mismo proceso que en la realidad social lleva a los hombres a relacionarse como cosas y a las relaciones humanas las transforma en relaciones entre cosas «naturales», en el ámbito del conocimiento en el ámbito de la ciencia y de la filosofía de la ciencia se transforma en esta contradicción entre lo objetivo y lo subjetivo, entre la forma y el contenido.

---

[54] Lukács, G.: 1984, II, pp. 48-9.

[55] El concepto de sistema debe ser distinguido del concepto de totalidad. El sistema es un conjunto coherente de relaciones entre las partes que no admite contradicción, mientras que la totalidad es esencialmente contradictoria y dialéctica.

[56] Lukács, G.: 1984, II, pp. 54.

[57] Lukács, G.: 1984, II, pp. 61-2.

"La tendencia consiste en que la clase burguesa domina crecientemente las singularidades y los detalles de su existencia social y los somete a las formas de sus necesidades, pero, al mismo tiempo y también crecientemente, pierde la posibilidad de dominar intelectualmente la sociedad como totalidad y, por lo tanto, su calificación como clase dirigente"[58]. La filosofía clásica alemana ha podido plantear el problema, pero sólo filosóficamente, no como problema práctico histórico concreto.

2. El problema práctico

La posibilidad de superar la limitación resultante del planteamiento teórico del problema es abierta por la ciencia de la acción humana, por la ética, para la cual el hombre es, al mismo tiempo, sujeto y objeto de conocimiento. Desde este punto de partida, "se produce la exigencia de entender todo lo dado, a partir del sujeto-objeto idéntico, como producto de ese idéntico sujeto-objeto, y toda dualidad como caso especial derivado de esa unidad primigenia. Pero esa unidad es *actividad*"[59]. De este modo, los límites de la razón teórica se superan en la razón práctica (ética)[60]. Sin embargo, el resultado es una *ética formal*, sin contenidos, que cuando intenta concretarse, debe «pedir prestados» sus contenidos al mundo de los fenómenos. El mismo problema que se presentaba en el ámbito teórico vuelve a aparecer en el ámbito de la acción[61].

Pero, para esta ética formal, la acción es un comportamiento contemplativo, pues "consiste en captar calculatoriamente, en precalcular lo más precisamente posible el efecto probable de las leyes, y en atribuir al sujeto de la acción una posición en la cual esos efectos ofrezcan las perspectivas óptimas para sus fines"[62]. De esta manera, el resultado al que llega la *Crítica de la razón práctica* es que el sujeto libre no consigue sustraerse al fatalismo de las leyes eternas del acaecer natural. Libertad y necesidad, voluntarismo y fatalismo, permanecen irremediablemente separados[63]. "El hecho de que el marxismo ortodoxo se vea obligado a volver a encontrar el sentido del proceso (que hace autónomo en ciencia positiva) en una ética universal de tipo kantiano, es otro aspecto de la reificación: el revisionismo confiesa así que frente a un mundo regido por las leyes eternas de la naturaleza, sólo queda la acción del hombre dirigida al mundo interior, el intento de transformar el mundo mediante el único lugar del mundo que sigue siendo libre. Todo marxismo que abandona el doble punto de vista del proceso y la totalidad sólo puede, en el plano de la acción, volver a la ética abstracta de Kant como complemento de una «crítica» (no autocrítica) del método de las ciencias sociales reducidas a buscar leyes y a abstraerse de cualquier relación con la historia"[64].

3. El problema estético: la reconciliación por el arte

Partimos del hombre como «productor de la realidad unitariamente concebida», pero este supuesto no logra resolver los problemas, aparentemente epistemológicos, derivados de la duplicidad del principio contemplativo y del principio práctico (individual). Más allá de estos supuestos, Lukács se pregunta por los *fundamentos sociales* del problema: ¿Cuál es la base *real* de la

---

[58] Lukács, G.: 1984, II, p. 53.

[59] Lukács, G.: 1984, II, pp. 55. "El mérito de Fichte consiste en haber destacado la idea de actividad, de sujeto activo, como centro y origen de la problemática filosófica" (Riu, F.: *Op. cit.*, p. 41).

[60] "Se trata pues, de mostrar el sujeto de la «acción» y, partiendo de la identidad con su objeto, de concebir todas las formas duales sujeto-objeto como formas derivadas de ella, como productos de ella" (Lukács, G.: 1984, II, p. 56).

[61] Cf. Lukács, G.: 1984, II, pp. 56-8.

[62] Lukács, G.: 1984, II, pp. 63-4.

Lukács hace notar que la experimentación es «contemplativa», donde el experimentador "produce un medio abstracto artificial con el objeto de poder *observar* la manifestación imperturbada de las leyes en estudio" (p.67), y le reprocha a Engels su profunda incomprensión al respecto.

[63] Cf. Lukács, G.: 1984, II, pp. 68-9.

[64] Tosel, A.: 1981, pp. 320-1.

antinomia? Si bien todos los problemas del ser social pierden su trascendencia respecto del hombre, apareciendo como productos de la actividad humana, el sujeto de esta actividad, el hombre que realizaría la síntesis sujeto-objeto, no es en realidad el hombre universal sino «este» hombre particular: el burgués. En éste se ha suprimido el carácter activo de la acción social y su conciencia es "individual, aislada y robinsoniana"[65].

El movimiento romántico reaccionó contra las consecuencias cosificantes y alienantes del iluminismo racionalista, la revolución industrial y la forma de vida «burguesa», alentando la recuparación plena y auténtica de la naturaleza humana, en el sentido de la esencia verdadera del ser humano. La recuparación del ser auténtico e íntegro del hombre implica la superación de los desgarramientos y divisiones entre la teoría y la práctica, entre la naturaleza y la cultura, entre lo individual y lo social, entre la razón y la sensibilidad, entre la forma y la materia. Este movimiento que realiza concreta y efectivamente la recuperación de la «naturaleza» humana ya no es concebido como una tarea de la ciencia o de la ética, sino como creación artística. El principio del arte es "la producción de una totalidad concreta a consecuencia de una concepción de la forma que se orienta precisamente al contenido concreto de su sustrato material y que, por tanto, es capaz de resolver en el todo la relación «casual» entre los elementos y el todo mismo. (...) Kant ha atribuido a este principio, en *La crítica de la facultad de juzgar*, la función mediadora entre los opuestos que sin él son irreconciliables, o sea, la función que consuma el sistema"[66].

Con Schiller, se reconoce que el ser social del hombre ha destruido a éste en cuanto hombre. El hombre se encuentra "socialmente aniquilado, fragmentado, dividido entre sistemas parciales" y sólo el poder prometeico del arte puede restaurar la totalidad perdida. «La necesidad de la filosofía - dice Hegel- surge cuando el poder de la unificación ha desaparecido de la vida de los hombres y cuando las oposiciones han perdido su relación y su interacción vivas, cobrando los opuestos sustantividad autónoma»[67]. El problema se convierte entonces en la producción de un *sujeto productor*, de un *artista* en todos y cada uno de los hombres. "Con eso el planteamiento rebasa la pura teoría del conocimiento, la cual no ha pretendido buscar más que las «condiciones de posibilidad» de las formas del pensamiento y de la acción dadas en «nuestra» realidad. Su tendencia histórico-cultural, la aspiración a superar la escisión cosificada del sujeto y la rigidez e impenetrabilidad -también cosificadas- de sus objetos, se manifiesta aquí inequívocamente"[68].

También los autores de la primera Escuela de Frankfurt como Horkheimer y Adorno, pondrán su confianza en el arte y en la «alta cultura» para luchar contra la cosificación y masificación resultantes de la industria cultural.

---

[65] Lukács, G.: 1984, II, p. 70.
De esta situación se desprenden significados ambiguos en los conceptos básicos para la autocomprensión del hombre (burgués) y su mundo. Por ejemplo, el concepto de *naturaleza* significa al mismo tiempo (1) la «quintaesencia de las legalidades» del acaecer (significado permanente en la física desde Galileo y Kepler hasta hoy, por el cual la sociedad burguesa aparece como *naturaleza*, frente a la arbitrariedad y falta de leyes del feudalismo y del absolutismo); (2) el "creciente sentimiento [expresado claramente en Rousseau] de que las formas sociales (cosificación) despojan al hombre de su esencia y que a medida que la cultura y la civilización (o sea, el capitalismo y la cosificación) se apoderan de él, el hombre va perdiendo capacidad de *ser hombre*" (Lukács, G.: 1984, II, p. 71); (3) el auténtico ser del hombre, su esencia verdadera, que supera como totalidad perfecta en sí mismo, el desgarramiento entre la teoría y la práctica, entre razón y sensibilidad, entre forma y materia, por un movimiento interno: un hombre en el cual coinciden libertad y necesidad. Este significado puede encontrarse en autores como Schiller, Schelling, Hegel y Nietzsche. En síntesis, el concepto de naturaleza significa tanto las leyes últimas que rigen a todos los seres, como las capacidades y facultades del ser humano (potencia), como la realización plena del ser del hombre (acto). Sin embargo, a pesar de las diferencias, los tres significados del concepto de «naturaleza» antes señalados, caracterizan al hombre moderno burgués, es decir, al hombre en un período particular de la historia.
[66] Lukács, G.: 1984, II, p. 73.
[67] *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, citado por Lukács, G.: 1984, II, pp. 75-6.
[68] Lukács, G.: 1984, II, p. 78.

4. El problema de la historia

Según Lukács, Hegel retoma el ideal romántico del "restablecimiento de la unidad del sujeto", pero sabiendo que aquél no es alcanzable mediante la restauración nostálgica de un período histórico pasado no-alienado (la *polis* clásica de los griegos o las comunidades cristianas de los primeros siglos de nuestra era). Hegel sabía que tal restablecimiento no se logra más que «por el camino del desgarramiento y la fragmentación», que la escisión es un momento *necesario* en el desarrollo de la totalidad, de la unidad superior. El hombre no puede recuperarse de la alienación volviendo a un período donde todavía no se hubiese alienado (como ya Rousseau había advertido), sino superando el proceso de la alienación: "las figuras de esa fragmentación se retienen como etapas necesarias en el camino que lleva al hombre restaurado, y se resuelven al mismo tiempo en la nada de la inesencialidad al ponerse en su verdadera relación con la totalidad comprendida, o sea, al hacerse dialéctica"[69].

En otros términos, el proceso vital no consiste en evitar la contradicción, sino en lograr la reconciliación pasando por la extrema separación. El principio racionalista (que buscaba la superación por eliminación del residuo de irracionalidad) termina en la concepción romántica del entendimiento intuitivo: sólo el artista, el hombre verdadero, puede restablecer la unidad y la armonía perdidas. Como la ciencia está comprometida en el proceso que lleva a la fragmentación y a la división (en suma: a la cosificación)[70], los románticos sostienen que no se puede apelar a ella para recuperarse de sus propios efectos, y por eso buscan una salida fuera de la ciencia: en el arte. Hegel sostiene (contra los románticos) que la razón puede lograr la recuperación de la unidad perdida, si no le negamos de antemano esa capacidad. Cuando el Iluminismo kantiano-fichteano concebía a la razón como finita e incapaz de conocer lo absoluto, se cerraba el camino a la recuperación de la alienación. Pero la razón (piensa Hegel) es capaz de reconciliar las oposiciones cristalizadas, las divisiones y separaciones que produce el entendimiento, porque no es estática, sino *dialéctica*. Es una «lógica del concepto concreto», una «lógica de la totalidad». No es, en consecuencia, ni objetiva ni subjetiva, sino que "ocurre esencialmente *entre el sujeto y el objeto*", es "la fluidificación de la relación sujeto-objeto"[71], lo cual significa que el sujeto es al mismo tiempo el productor y lo producido del proceso histórico[72].

"Sólo si «lo verdadero» se entiende «no sólo como substancia, sino también como sujeto», sólo si el sujeto (la conciencia, el pensamiento) es al mismo tiempo productor y producto del proceso dialéctico, y si, por consiguiente, se mueve en un mundo por él mismo producido [...], sólo en ese caso puede considerarse resuelto el problema de la oposición entre sujeto y objeto, entre pensamiento y ser, entre libertad y necesidad, etc."[73]. La substancia es también sujeto *en la historia*. En ella, sujeto y objeto coinciden. "Hemos hecho nosotros mismos nuestra historia, y si somos capaces de *considerar la realidad entera como historia*, nos habremos realmente erguido hasta el punto de vista en el cual la realidad puede ser concebida como nuestra «acción»"[74]. Sólo logramos superar todas las escisiones cuando consideramos la totalidad de la historia como una obra de arte realizada de principio a fin por el hombre-artista-íntegro. Conocemos cabalmente lo que nosotros mismos hemos producido en el ámbito privilegiado del saber (de la ciencia) que es la historia.

Se invierte, de este modo, la valoración anterior (iluminista) de la historia, para la cual ésta no era más que el ámbito de la arbitrariedad y del azar, y en consecuencia, de la irracionalidad. "Sólo el devenir histórico supera realmente la autonomía dada de las cosas y conceptos cósicos, y la rigidez por ella causada [...] el devenir histórico supera esa autonomía de los momentos"[75]. Mejor dicho: el

---

[69] Ibídem.

[70] "La reificación fragmenta y trastorna nuestra experiencia social, de modo que bajo su influencia olvidamos que la sociedad es un proceso colectivo y tendemos a verla como este o aquel objeto aislado o institución" (Eagleton, T.: 1997, p. 129).

[71] Lukács, G.: 1984, II, p. 80.

[72] Cf. Riu, F.: *Op. cit.*, pp. 43-4.

[73] Lukács, G.: 1984, II, p. 80.

[74] Lukács, G.: 1984, II, p. 83. Cursivas nuestras.

[75] Lukács, G.: 1984, II, pp. 82-3.

devenir histórico convierte a los hechos en momentos. Comprende los hechos desde la totalidad y no la totalidad desde los hechos, *no permitiendo* "la cristalización de ninguno de esos elementos en su mera y concreta unicidad, y señala como lugar metódico de la conceptuabilidad *la totalidad concreta* del mundo histórico, el mismo proceso concreto y total de la historia"[76]. Hegel y Marx han abierto el camino a la superación de la dominación y alienación en la sociedad cosificada por la generalización de la estructura de la forma de la mercancía mediante el desarrollo del pensamiento dialéctico y la determinación del concepto de totalidad histórica concreta. Este concepto hace referencia a la totalidad de un mundo histórico resultante de un proceso de desarrollo producido por los hombres, aun cuando no necesariamente de manera conciente. El límite insuperable para la ciencia burguesa racionalista o idealista, iluminista o romántica, ha sido la razón reducida a conciencia o «entendimiento». Una razón histórica, dialéctica, comprende la totalidad de los fenómenos dentro de una estructura o *totalidad concreta*, sabiendo que ésta no es una naturaleza o esencia inmutable sino una totalización parcial, aunque progresiva y necesaria, de las acciones históricas de los hombres.

"El dilema de *los materialistas* [burgueses, no dialécticos] pierde entonces su sentido, pues revela ser sólo limitación racionalista, dogmatismo del entendimiento formal, que no reconoce más actos nuestros que los concientes, y así entiende el mundo circundante de la historia, por nosotros producido, el producto del proceso histórico, como una realidad que nos influencia por obra de leyes ajenas a nosotros"[77].

5. Crítica de la filosofía hegeliana de la historia

En la *Ciencia de la lógica* hegeliana el sujeto es al mismo tiempo productor y producto del proceso dialéctico, es sujeto y objeto de la historia. Pero el problema vuelve a presentarse (ahora en un nivel más concreto): *¿quién es el sujeto*[78] de la acción, de la génesis de la realidad? *¿Quién es el sujeto* de la historia, el *«nosotros»* cuya acción hace realmente historia? "Pero en este punto -afirma Lukács- la filosofía clásica [incluido Hegel] *ha dado media vuelta y se ha perdido en el laberinto sin salida de la* ***mitología*** *del concepto*"[79]. Para Hegel el «nosotros» de la historia es el «espíritu del mundo», en sus configuraciones concretas: los espíritus de los pueblos; pero éste -afirma Lukács- es un sujeto abstracto y, por lo tanto, incapaz de satisfacer la función metodológico-sistemática que se le atribuye (la de ser un sujeto histórico concreto).

1°) Como Hegel "no puede mostrar en la historia misma el sujeto-objeto idéntico, se ve obligado a rebasar la historia y a erigir más allá de ella el Reino de la Razón dueña de sí misma, reino a partir del cual pueden entenderse la historia como estadio, y el camino como «astucia de la razón»"[80]. Lukács argumenta que si la historia es el desarrollo de la razón concreta, debe ser también el criterio último de racionalidad y verdad. Por lo tanto, Hegel es inconsecuente cuando postula un

---

[76] Lukács, G.: 1984, II, p. 83. Cursivas nuestras.
Lukács expone el concepto de «totalidad dialéctica» explicando tres aspectos: 1) pone de relieve la importancia epistemológica del concepto de totalidad, como categoría central del método dialéctico; 2) señala, en conexión con la idea de "conciencia de clase", su carácter clasista, como principio práctico del proletariado; 3) como teoría de la reificación, pone de relieve su contenido concreto en la época capitalista. Riu, F.: *Op. cit.*, pp. 16-7.
Ver relaciones entre totalidad y racionalización en idem pp. 27 ss.: "La sociedad capitalista, lejos de ser un todo orgánico y coherente -como cabría esperar del hecho de que sus productos posean la misma estructura objetiva- es, por el contrario, como lo confirman las épocas de crisis una sociedad desintegrada en múltiples sistemas parciales, que sólo mantienen entre sí relaciones *contingentes*".
[77] Lukács, G.: 1984, II, p. 83. Cursivas y corchetes nuestros.
[78] El problema del sujeto revolucionario reaparece en todos los autores del marxismo occidental desde Lukács hasta Marcuse, y no podrá ser planteado y resuelto satisfactoriamente hasta que las investigaciones del estructuralismo, del postestructuralismo y de los filósofos postmodernos desarrollen sus críticas y desconstrucciones de la noción de sujeto.
[79] Lukács, G.: 1984, II, p. 84. Cursivas y corchetes nuestros.
[80] Lukács, G.: 1984, II, p. 85. Cf. p. 126.

criterio ulterior en el «espíritu absoluto». Si ello es así, entonces la historia "vuelve a sumirse en la facticidad y la irracionalidad que se acababan de superar"[81].

2°) "La inexplicada relación entre el espíritu absoluto y la historia obliga a Hegel a admitir el supuesto (...) de *un final de la historia.* (...) Lo cual tiene como consecuencia necesaria que en el terreno más profundo y propiamente histórico, la historia tenga que terminar en el estado de la restauración prusiana"[82]. Ya advertimos en otro lugar, que esta crítica es insostenible y anacrónica[83].

3°) Como las categorías dialécticas son históricas, su desarrollo independiente en el «sistema» filosófico hegeliano (desde la lógica, por la naturaleza hasta el espíritu) y su carácter *suprahistórico*, no hace sino reproducir *la estructura de la historia*.

Lukács sostiene que el método dialéctico apunta más allá de la sociedad moderna (cosificada-capitalista), pero el contenido de la filosofía del idealismo alemán no hace sino producir y reproducir constantemente las antinomias irresolubles de la burguesía. Estas antinomias están todavía presentes en la problemática de principios del siglo XX sobre la crisis de las ciencias[84].

III. La posición del proletariado

La realización de esta tarea superadora de la cosificación ha quedado reservada a "la clase que era capaz de descubrir *en sí misma* y arrancando de su propia base vital el sujeto-objeto idéntico, el sujeto de la acción productiva, el «nosotros» de la génesis, a saber: el proletariado"[85]. Esto es posible por la *particular posición* del proletariado en la sociedad y en la historia[86]. Esta posición particular es su *universalidad*: el conocimiento del proletariado es el conocimiento de la esencia objetiva de la sociedad. La persecución de los fines del proletariado es la realización conciente de los fines evolutivos objetivos de la sociedad en su totalidad, "*los cuales, empero, no podrían pasar de ser meras posibilidades abstractas y limitaciones objetivas,* ***sin la acción conciente del proletariado***"[87].

Pero, se ha reprochado a Lukács, que si tanto el proletariado como la burguesía resultan del

---

[81] "De esta manera, lo que constituye el gran mérito de Hegel, a saber, la reducción de todo contenido y toda forma al dominio de la historia, se anula, en la medida en que la historia misma sólo resulta concebible, saliendo de ella, regresando de nuevo hacia un dominio absoluto de la razón, de carácter religioso" (Riu, F.: *Op. cit.*, p. 44.)

[82] Lukács, G.: 1984, II, p. 86.

[83] Cf. Weil, E.: *Hegel y el* estado, Córdoba, Editorial Nagelkop, 1970; Etchegaray, R.: *El significado actual del concepto de dominación*, Instituto de Postgrado, Universidad Nacional de La Matanza, 1998, capítulo 6.

[84] Cf. Riu, F.: *Op. cit.*, 2, pp. 46-49.

[85] Lukács, G.: 1984, II, p. 88. Cursivas nuestras.

"El proletariado, dice [Lukács], es una clase «universal» en potencia, ya que lleva consigo el potencial de emancipación de toda la humanidad. Su conciencia es, pues, básicamente universal; pero una subjetividad universal es, en efecto, idéntica a objetividad. Por tanto, lo que sabe la clase trabajadora, desde su propia perspectiva histórica limitada, debería ser objetivamente cierto. (...) Los grupos o clases oprimidos necesitan tener una visión del sistema social como un todo y de su propio lugar en él, aunque sólo sea para poder trazar sus intereses parciales y particulares" (Eagleton, T.: 1997, pp. 130-31).

[86] "Por ser esta la clase que, gracias a Marx y con sus ojos, prevé la sociedad sin clases, el pensamiento del proletariado es *relativamente* más correcto que el de la burguesía y el de cualquier otra clase anterior. El futuro pertenece al proletariado. Su pensamiento se encuentra en concordancia con el curso mismo de la historia. Allí reside la garantía de su corrección. [...] Lukács ha restablecido los fundamentos metafísicos de la doctrina ideológica de Marx (doctrina de la conciencia de clase), fundamentos que se remontan a Hegel. Según Lukács, la realidad existencial [posición histórica relativa de una clase social] manifiéstase inequívocamente como patrón de medida del pensamiento correcto" (Geiger, Th.: 1972, pp. 40 y 42).

[87] Lukács, G.: 1984, II, p. 88. Cursivas nuestras.

Si ello es así, entonces la revolución no es una consecuencia *necesaria* de las contradicciones objetivas del sistema capitalista, sino contingente, y es la conciencia del proletariado la que da a esas condiciones objetivas el impulso que las lleva más allá de sí mismas. Cf. Riu, F.: *Op. cit.*, 3, pp. 49-57, donde se reseña el artículo *Conciencia de clase* de Lukács, en I, pp.125-67.

mismo orden social capitalista, entonces, *ambos* están alienados. Más aún cuando -como él mismo advierte- "la cosificación tiene que mostrarse precisamente en ellas [las formas de existencia del proletariado] del modo más cargado y penetrante, produciendo la deshumanización más completa. *El proletariado comparte, pues, con la burguesía la cosificación de todas las manifestaciones de la vida*"[88]. Pero, entonces, ¿cómo puede el proletariado tener una «posición» que supere la alienación?

Lukács responde a esta objeción advirtiendo que "Marx ha escrito al respecto: «La clase poseedora y la clase del proletariado representan *la misma autoextrañamiento humana*. Pero la primera clase *se encuentra* muy bien en esa autoextrañamiento, y confirmada por ella, *sabe* que la extrañamiento es su propio poder y posee en ella *la apariencia* de una existencia humana; la segunda se *siente* aniquilada en la extrañamiento, *ve* en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana»"[89]. Todas las clases sociales están alienadas dentro de un sistema que extiende la cosificación a todos sus elementos, pero las diversas clases se encuentran en diferentes *posiciones*, y estas posiciones implican encontrarse de distintas maneras, diversos estados, saberes, apariencias, visiones, sentimientos o conciencia. No es la condición de alienación la que posibilita e impulsa a la superación, sino la posición de clase.

1. La historia como totalidad: inmediatez y mediación

Si bien "en su *inmediatez*" la realidad objetiva de la alienación es la misma para las dos clases antagónicas, no lo es en cuanto a las específicas categorías *mediadoras* por las cuales ambas clases llevan a conciencia esa *inmediatez*, y por tanto, la realidad propiamente objetiva. Como la situación del proletariado es diversa «en el mismo» proceso económico, es esta posición histórica la que le permite comprender que la verdad objetiva de la burguesía, no es verdadera; que la esencia burguesa es inesencial, que la universalidad y necesidad de la ciencia burguesa es particular y contingente. "Lukács concibe la superación de la reificación, desde el punto de vista metodológico, a partir del momento en que los objetos *inmediatos* de la experiencia social resultan comprendidos como objetos *mediatizados*"[90], es decir, cuando los hechos singulares son comprendidos desde la totalidad de sus relaciones, desde la historia como *totalidad concreta*.

Para los historiadores burgueses la «objetividad» se lograría reconociendo los valores culturales de su comunidad como «universalmente normativos» pero, de ese modo, los hechos históricos quedan subsumidos en la *facticidad* de «los valores culturales vigentes» para la comunidad del historiador, o sea, para su clase. De este modo, "los «valores culturales» se convierten en cosas en sí para el historiador".

Pero la historia como totalidad (historia universal) no es la mera suma de los hechos históricos singulares ni un principio metafísico trascendente sino que "*la totalidad de la historia* es ella misma *una fuerza histórica real*"[91] -aunque todavía no conciente y, por ello, no reconocida-, la cual no resulta separable de la realidad (ni, por tanto, del conocimiento) de los hechos históricos singulares sin suprimir al mismo tiempo su realidad, su facticidad. La totalidad de la historia es el fundamento último y real de la realidad de los hechos singulares, de su facticidad y, por lo tanto, también de su

---

[88] Lukács, G.: 1984, II, p. 89. Cursivas nuestras.

[89] Marx, K.: *Nachlass* [Escritos Póstumos], II, 132; citado por Lukács, G.: 1984, II, p. 89. Cursivas nuestras.

[90] Riu, F.: *Op. cit.*, p. 62. Cursivas nuestras.

[91] "La explicación cumplida y perfecta, el conocimiento acabado de la necesidad de un suceso histórico, puede convertirse, para nosotros que actuamos, en instrumento para introducir algo de razón en la historia; pero la historia, considerada «en sí», no *tiene* ninguna razón, no es ningún tipo de «esencia», ni un «espíritu» ante el cual tengamos que inclinarnos, ni un «poder», sino una recapitulación conceptual de los sucesos que se derivan del proceso de vida social de los hombres. Nadie es llamado a la vida por la «Historia», de la misma manera que ésta tampoco mata a nadie, ni plantea problemas, ni los resuelve. Sólo los hombres reales actúan, superan obstáculos y pueden hacer que disminuya el sufrimiento individual o general que ellos mismos o las fuerzas de la naturaleza han provocado." (Horkheimer, M.: 1982, pp. 98-9).

cognoscibilidad"[92]. La ciencia burguesa de la historia toma la parte por el todo, imposibilitándose la superación de las condiciones históricas particulares bajo las que está sumida[93].

El cambio de las *formas estructurales* de la relación hombre-naturaleza y (con ellas) la determinación de la objetividad es esencial a la historia. De aquí se sigue que haya que buscar primero *esas formas*: el camino del proceso histórico en su totalidad[94]. No se trata de un proceso meramente mental ni de un proceso de abstracción. "Para poder comprender el cambio, el pensamiento tiene que rebasar la rígida cerrazón de sus objetos los unos respecto de los otros, y tiene que poner en un mismo plano de realidad sus relaciones, la interacción entre esas «relaciones» y las «cosas»[95].

De acuerdo con la analítica kantiana, la determinación de la objetividad de los objetos depende de las formas del sujeto, pero las *formas* con las que el sujeto conoce su realidad son *históricas*. Ellas mismas dependen del proceso histórico, del proceso de mediación. Es por eso que, para la conciencia (la génesis mental), es decisivo el *lugar* que ocupe el sujeto en ese proceso histórico de mediación. Cuando los pensadores burgueses toman los supuestos de su *momento* histórico, como esencias fijas y como leyes naturales, "aquello a partir de lo cual tenía que proceder la mediación para permitir su comprensión se convierte en lo aceptado, y hasta en principio transfigurado e idealizado de explicación de todos los fenómenos, a saber: la facticidad, inexplicada e inexplicable, de la existencia y el ser-así de la sociedad burguesa cobra el carácter de una ley eterna de la naturaleza, o de un valor cultural de atemporal vigencia"[96]. Esta esencia antihistórica del pensamiento burgués se nos presenta del modo más craso al considerar el problema del presente como problema histórico.

Lukács enfatiza la idea de totalidad dialéctica por sobre los factores económicos. Con ello quiere acentuar que lo peculiar del marxismo como ciencia histórica es, por un lado, su capacidad para descubrir la verdadera objetividad de los fenómenos sociales (sin que pierdan su contenido particular y cambiante); por otro, su diferencia con cualquier tipo de materialismo que considere y trate a los fenómenos sociales con el espíritu característico de las ciencias de la naturaleza[97].

El proletariado lograría, según Lukács, superar la inmediatez reificada de la siguiente forma: Mientras que, por su posición, la burguesía recibe beneficios materiales y experimenta la ilusión de que controla, prevé y domina la objetividad, el proletariado se encuentra en una posición en la que se ve reducido a la condición de objeto, pues sólo tiene la oportunidad de experimentar su condición de sujeto en la urgencia de sus necesidades y privaciones. Su conciencia expresa la pérdida total de su valor subjetivo, la degradación humana. "Pero esto es lo que crea en él, dialécticamente, la posibilidad de que la escisión, la dualidad de sujeto y objeto, se manifieste por primera vez, en toda su desnuda realidad y con ello resulta factible la empresa de su superación. Es en el aumento inhumano de la jornada de trabajo donde el proletario toma conciencia, por primera vez, de su verdadero estado. (...) El obrero, como ser que vende su trabajo, forma parte del mundo de la cantidad como un objeto más

---

[92] Lukács, G.: 1984, II, pp. 90-1. Cursivas nuestras.
"La alternativa o el opuesto a ideología en este sentido negativo no es ya esencialmente la «ciencia marxista» sino el concepto de *totalidad*. (...) Todas las formas de conciencia social son ideológicas, pero podríamos decir que algunas son más ideológicas que otras. Lo que es específicamente ideológico en la burguesía es su imposibilidad de considerar la estructura de la formación social en su conjunto, debido a los efectos perversos de la reificación" (Eagleton, T.: 1997, p. 129).

[93] Cuando se plantea –argumenta Lukács- que la máquina en sí misma tiene efectos cosificantes y negativos, se abstrae del sistema social en que la máquina se utiliza y se consideran *esos* efectos y caracteres como esenciales o «en sí». El economista burgués "desfigura la verdadera coseidad de la máquina entendiendo su función en el proceso capitalista de producción como núcleo esencial «eterno», como elemento indisoluble de su «individualidad». La existencia histórica se presenta como si fueran esencias absolutamente insuperables.

[94] Son descubrimientos de Hegel que las categorías *materiales* se encuentran en la historia, que la historia y la génesis de las categorías coinciden y que la historia se desenvuelve *dialécticamente*, en lo cual está implícito, que tiende a la *totalidad*.

[95] Lukács, G.: 1984, II, p. 94.

[96] Lukács, G.: 1984, II, p. 97.

[97] Cf. Riu, F.: *Op. cit.*, pp. 18-9.

que entra en el cálculo racional del capitalista, pero, al mismo tiempo, sigue siendo, claro está, un ser humano y no una mera cosa, con una existencia física y mental, conciente. La contradicción dialéctica que se establece necesariamente entre estos dos órdenes, de la cantidad y la cualidad, con el aumento inhumano de la jornada de trabajo, conduce al salto cualitativo que descubre al obrero su verdadero ser social. [...] Esta salida de la inmediatez representa para el proletariado el comienzo de su autoconciencia, es decir, la conciencia de su situación de clase dentro de la sociedad capitalista. (...) Ahora bien, la forma en que el proletariado, como masa trabajadora sumida en la oscuridad de una penuria que lo domina, apremiado por necesidades inmediatas, por el resentimiento y la ignorancia, lleva a cabo esta supuesta visión y consideración de la totalidad, es lo más discutible en la exégesis de Lukács"[98].

2. La categoría de mediación

Como en Marx, el punto de partida es lo inmediato, la realidad dada, es decir, la situación de alienación. Desde el punto de vista de lo inmediato, el proletariado no difiere de la burguesía. Pero cuando se accede a la perspectiva de la totalidad (es decir, desde el punto de vista mediato) las posiciones del proletariado y de la burguesía difieren y se oponen. La burguesía universaliza su posición particular, el proletariado muestra desde su misma existencia y praxis que los supuestos principios eternos no son más que generalizaciones de la posición de la burguesía[99]. "El conocimiento histórico del proletariado empieza con el conocimiento del presente, con el autoconocimiento de su situación social, con la revelación de su necesidad"[100]. La burguesía proclama y vive la universalidad sólo en la conciencia, mientras que su posición en el proceso histórico es particular y está disociada del desarrollo conceptual. Para la ciencia «burguesa» la demostración conceptual es racional pero el curso de los acontecimientos históricos es casual y arbitrario.

La posición del proletariado permite comprender los acontecimientos desde la totalidad, desde la mediación. Desde esta perspectiva, la génesis conceptual y la historia son sólo momentos de un mismo proceso histórico y dialéctico[101]. "La sucesión y la conexión interna de las categorías no

---

[98] Riu, F.: *Op. cit.*, pp. 71-3.

[99]"La verdad no es más la sociedad burguesa que cobra conciencia de sí misma como un todo, y el «lugar» donde ocurre este hecho singular es en la propia conciencia del proletariado" (Eagleton, T.: 1997, 129).

[100]"Si la conciencia se entendiera como una fuerza transformadora unidad a la realidad que pretende cambiar, entonces parecería no haber «espacio» entre ésta y la realidad en la que podría germinar una falsa conciencia. Las ideas no pueden ser «falsas» con respecto a su objeto si de hecho son parte del mismo. [...] La cognición del proletariado revolucionario es, para Lukács, parte de la misma situación que éste conoce y esto altera la situación de golpe. Si esta lógica se lleva al límite, parecería que nunca podamos conocer absolutamente nada, ya que el mismo hecho de conocerlo ya lo ha transformado en otra cosa. El modelo tácito que subyace en esta doctrina es el del *auto*conocimiento, ya que conocerme a mí mismo es dejar de ser el que era antes de conocerme. De todos modos, podría parecer que esta idea de conciencia como algo básicamente activo, práctico y dinámico (que Lukács toma de Hegel) nos obligaría a revisar cualquier noción demasiado simplista de falsa conciencia, entendida como un intervalo, vacío o disyunción entre las cosas como son y como las conocemos" (Eagleton, T.: 1997, pp. 127-28)

El momento de la mediación es una fase del proceso histórico: el momento de la «autoconciencia» del ser social en proceso. "La autoconciencia del proletariado es en sí misma un componente necesario, constitutivo del devenir histórico", es el ser social transformado en sujeto. Esta es una dirección claramente hegeliana que reacciona contra la teoría engelsiana y leninista de la conciencia-reflejo. Cf. Riu, F.: *Op. cit.*, pp. 64 ss.

[101]"Lo que es peculiar de la conciencia histórica del proletariado, en su completo desarrollo político, es su habilidad en «totalizar» el orden social, ya que sin este conocimiento la clase trabajadora nunca sería capaz de entender y transformar sus propias condiciones. El reconocimiento auténtico de esta situación significará, consecuentemente, una comprensión del todo social en el que se está en situación de opresión; de modo que los momentos en que el proletariado llega a adquirir conciencia de sí mismo y conoce el sistema capitalista por lo que es, son uno y el mismo" (Eagleton, T.: 1997, p. 129).

constituyen ni una serie meramente lógica ni una ordenación según la mera facticidad histórica"[102], no hay escisión entre la «lógica racional» de los conceptos y la «casualidad irracional» de la historia. Las categorías *científicas* deben ser determinaciones de la existencia misma (reales), y las relaciones deben ser momentos del proceso histórico. Sin embargo, la seriación que corresponde al proceso natural (histórico dado) es la contraria de la que tienen en la moderna sociedad burguesa, porque esta última es resultado de una construcción teórica -de fundamentación-, mientras que la primera tiene un orden fáctico, natural[103]. La praxis histórica y la génesis teórica no tienen un mismo sujeto ni responden a una misma lógica.

Pero cuando se llega a concebir a los hombres como espectadores y productores de su propia historia, ya se han abandonado los supuestos principios eternos y queda cuestionada la estructura económica particular de la sociedad[104]. No se trata de *aceptar* la estructura social inmediatamente dada, ni de *querer cambiarla*[105] porque no conforma[106], sino de comprender la necesidad histórica que la gobierna.

"El rebasamiento de la inmediatez de lo empírico y de sus reflejos racionalistas, no menos inmediatos, (...) no puede significar sino que los objetos mismos de lo empírico se capten y entiendan como *momentos de la totalidad*, esto es, como *momentos de la sociedad total*, que cambia

---

[102]Lukács, G.: 1984, II, p. 100.

[103] Lukács, G.: 1984, II, pp. 99-100. El concepto de mediación "tiene en Lukács tres sentidos distintos. 1) En primer lugar designa la idea de la totalidad. Según ella los objetos sociales sólo manifiestan su verdadero contenido a través de sus relaciones con los restantes elementos de la sociedad y con los momentos anteriores del devenir histórico. 2) En segundo lugar se refiere a la conciencia o al pensar. La mediación significa aquí que el punto de vista del proletariado sobre la reificación y el sistema capitalista -es decir, la elevación a la conciencia de la categoría de la totalidad-, no es ninguna posición subjetiva, ninguna mera teoría sobre la realidad social, exterior y autónoma, ningún reflejo de ella, sino una manifestación del ser social mismo, que tiene en su comienzo la estructura de la unidad indiferenciada y adopta después, sucesivamente, la de la escisión, dualidad y reconciliación del pensar y el ser, conciencia y realidad, sujeto y objeto. 3) Finalmente, la idea de mediación se refiere al proceso histórico total y designa la fase en la que el ser social cobra, a través del proletariado, conciencia de sí mismo. Mediación e inmediación designan, pues, en Lukács componentes ontológicos del ser social: por un lado (1), los de todo y parte; por otro (2), los de ser y pensar, finalmente (3) los de ser e historia" (Riu, F.: *Op. cit.*, pp. 62-3).

[104]Marx se plantea la cuestión metódicamente: "Pero si (...) se pregunta por qué tal principio se ha manifestado precisamente en el siglo XI o en el XVIII, y no en cualquier otro, se ve uno necesariamente obligado a estudiar con detalle qué eran los hombres del siglo XI o los del XVIII, cuáles sus necesidades en cada caso, sus fuerzas productivas, sus modos de producción, las materias primas de su producción, y cuáles, por último, las relaciones entre hombres que nacían de todas esas condiciones de existencia. Resolver todas esas cuestiones es estudiar la historia profana real de los hombres de cada siglo, presentar a esos hombres tal como fueron, en una sola pieza, autores y espectadores de su propio drama. Pero en cuanto se concibe a los hombres como espectadores y autores de su propia historia, es que se ha vuelto por un rodeo al punto de partida real, porque se han abandonado los eternos principios de los que se partió" (Marx, K.: *Miseria de la filosofía*, Siglo XXI, México, octava edición, 1981, p. 97, citado por Lukács, G.: 1984, II, pp. 100-l).

[105] Voluntad abstracta, valoración subjetiva = deseo, utopía.

[106] Además la voluntad de utopía no rebasa lo dado, ni el subjetivismo, como lo muestra Hegel en su crítica al *deber-ser* kantiano (que expresa filosóficamente esta conciencia): 1°) porque supone un ser (fenoménico o dado, determinado por el mecanismo natural, necesario, de las leyes de la naturaleza) al cual es por principio *inaplicable* la categoría de deber-ser (libertad). "Y una imposibilidad no puede presentarse repentinamente como realidad sin más que empequeñecerla primero infinitesimalmente para luego distribuirla por un proceso infinito" (progreso indefinido). El recurso lógico utilizado consiste en "poner en una relación puramente cuantitativa los elementos de ese proceso, que son en realidad cualitativamente incomparables y siguen siéndolo a pesar de todo, pero «poniendo al mismo tiempo a cada uno de ellos como indiferente respecto de esa alteración». (...) En la reducción a cantidades se pasa por alto que lo más que puede conseguirse así es la apariencia de una transición paulatina. «Pero lo paulatino se refiere sólo a lo externo de la transformación, no a lo cualitativo de ella; la anterior proporción cuantitativa, infinitamente próxima a la posterior; es sin embargo otra existencia cualitativa»" (Lukács, G.: 1984, II, pp. 102-3. Las citas entre «» son de Hegel, G.W.F.: *Werke*, III, 262, 432-35.)

históricamente"[107]. Todo hecho empírico debe captarse (para que la comprensión sea adecuada) desde la totalidad (es decir, como momento), pero esto plantea el problema de que la totalidad misma no puede ser «momento» (pues no sería totalidad), ni puede ser «totalidad» (pues culminaría el movimiento, cerrando el flujo de la historia). Si es una sociedad total no puede cambiar históricamente y si cambia históricamente no es una sociedad total.

En otros términos: o bien el movimiento progresa indefinidamente, o bien progresa definidamente (hacia un fin *alcanzable*). Si se concibe el movimiento como indefinido a través de fines (de-finidos, relativos) momentáneamente «absolutos», entonces el momento ulterior se revela como la «verdad» del anterior; pero, es una verdad que está condenada a ser «momento», y en consecuencia a ser superada. Es entonces, de hecho, no-verdadera.

La existencia empírica de los objetos es, en realidad, mediada, es el resultado de un proceso dialéctico, *pero aparece como inmediata para la conciencia burguesa* que busca comprenderlos. El proletariado rebasa esta inmediación, mientras que la burguesía tiene que quedar presa de ella, porque sendas posiciones teoréticas expresan la "diversidad del ser social de ambas clases"[108]. El *mismo* ser social mantiene presa a la burguesía de aquella inmediatez, mientras que empuja al proletariado a rebasarla. Se trata de la misma totalidad (la sociedad capitalista) pero de diversos momentos.

"Para el proletariado es una cuestión de vida o muerte el tomar conciencia de la esencia dialéctica de su existencia"[109], porque el proletariado aparece como *puro y mero objeto* del acaecer social, mientras que a la burguesía le parece que puede evitar la cosificación (por ejemplo, puede participar de un evento artístico o «cultural» con el que parece escapar de la órbita cosificadora/cosificada). El burgués aparece como *sujeto* del proceso de producción; en cambio, el proletario aparece como mero *objeto*. El proletario ve que hasta la satisfacción de sus necesidades más elementales son un *momento de la producción y reproducción del capital*, igual que lo es, por ejemplo, la limpieza de una máquina para que siga funcionando. Eso es precisamente lo que le *impulsa* más allá[110] de la inmediatez de la situación. La posición misma que el proletariado tiene en el sistema de producción lo empuja hacia la superación.

"Aquí se manifiestan los momentos que dialectizan el ser social del trabajador y sus formas de conciencia, empujándolo así más allá de la mera inmediatez, de un modo ya más preciso y concreto. Ante todo, el trabajador no puede llegar a ser conciente de su ser social más que si es conciente de sí mismo como mercancía. Su ser inmediato le inserta -como se ha mostrado- en el proceso de producción como puro y mero objeto. Al revelarse esa inmediatez *como consecuencia de múltiples mediaciones*, al empezar a quedar claro todo lo que presupone esa inmediatez, empiezan a descomponerse las formas fetichistas de la estructura de la mercancía: el trabajador se reconoce a sí mismo y reconoce sus relaciones con el capital en la mercancía. Mientras siga siendo prácticamente incapaz de levantarse por encima de esa función de objeto, su conciencia será *la autoconciencia de la mercancía*, o dicho de otra manera, el autoconocimiento, el autodescubrimiento de la sociedad capitalista, fundada en la producción y el tráfico de mercancías"[111]. En la sociedad moderna capitalista todo lo que es tiene la forma de la mercancía. De hecho, en esta sociedad, el proletario es una mercancía y la toma de conciencia por el proletario de esa situación de hecho es la toma de conciencia de la mercancía (en el doble sentido del genitivo: la mercancía es objeto de conciencia y sujeto de conciencia). Sujeto y objeto se identifican en la mercancía-proletario. No se trata ya del proceso evolutivo de la naturaleza a la cultura humana, de la materia a la conciencia. La conciencia de sí de la mercancía supone el proceso inverso que va de lo humano a las cosas, el proceso de cosificación, de alienación. La autoconciencia de la mercancía es el proceso de la praxis de recuperación de l alienación.

En última instancia, toda mercancía es trabajo acumulado y, en consecuencia, esa

---

[107] Lukács, G.: 1984, II, p. 103.
[108] Lukács, G.: 1984, II, pp. 104-5.
[109] Lukács, G.: 1984, II, p. 106.
[110] Cf. Lukács, G.: 1984, II, p. 113.
[111] Lukács, G.: 1984, II, p. 110.

autoconciencia de la mercancía no significa solamente que el trabajador es conciente de su función dentro de la sociedad capitalista sino que toda mercancía es, en última instacia, acción y sujeto. Ser autoconciencia de la mercancía no es una particularidad. Es la autoconciencia de cualquier mercancía, porque la forma de cualquier mercancía es el trabajo. Es la autoconciencia universal de la mercancía.

La conciencia de sí *como* mercancía[112] es la conciencia *mediada* de su ser social, y ésta se supera *prácticamente*[113]. Tomar conciencia es una praxis objetiva. No solamente la conciencia es conciencia de una praxis, porque la mercancía remite al trabajo que la produce, sino que la conciencia es ella misma praxis, acción, y una praxis que transforma la realidad del mundo, ya que modifica la relación que los trabajadores tienen con el sistema. La conciencia hace que el mundo sea otro, porque es una conciencia que es acción. "El autoconocimiento del trabajador como mercancía es ya, como conocimiento, algo práctico. Esto es: *ese conocimiento consuma una alteración estructural objetiva del objeto de su conocimiento.* El especial carácter objetivo del trabajo como mercancía, su «valor de uso» (su capacidad de suministrar plusvalía), que, como todo valor de uso, desaparece sin dejar huella en las categorías cuantitativas del trueque capitalista, se despierta en esa conciencia y por ella, para llegar a ser *realidad social.* El especial carácter del trabajo como mercancía, que sin esa conciencia es un engranaje ignorado del desarrollo económico, se objetiva a sí mismo mediante esa conciencia. Pero al manifestarse la objetividad específica de ese tipo de mercancía -que bajo la cáscara cósica es una relación entre hombres y bajo la costra cuantificadora es un núcleo vivo cualitativo- puede desenmascararse el carácter de fetiche de *toda mercancía*, fundado en el carácter de mercancía de la fuerza de trabajo: en toda mercancía se revela entonces su núcleo, la relación entre hombres, como factor del desarrollo social"[114]. Por debajo de la cáscara del valor de cambio de las relaciones cosificadas la conciencia descubre el valor de uso, tomando conciencia de la plusvalía, de la explotación, de las relaciones sociales entre hombres. Aquí se hace manifiesta la perspectiva antropológica o humanista de Lukács, a diferencia de la postura antihumanista de Heidegger o de Althusser.

"Dicho brevemente: la esencia del método dialéctico consiste -desde este punto de vista- en que cada momento captado con adecuación dialéctica contiene la totalidad entera, y en que a partir de cada momento hay que desarrollar todo el método. Se ha destacado a menudo -con cierta razón- que el célebre capítulo de la lógica hegeliana acerca del ser, el no-ser y el devenir contiene toda la filosofía de Hegel. Y acaso pudiera decirse con la misma razón que el capítulo acerca del carácter de fetiche de la mercancía contiene todo el materialismo histórico, todo el autoconocimiento del proletariado en cuanto conocimiento de la sociedad capitalista (y de las sociedades anteriores como estadios previos a ella)"[115]. La totalidad de la estructura de la sociedad moderna capitalista está contenida, desde el punto de vista de Lukács, en la estructura de la forma de la mercancía. Ésta es el meollo de la dominación en la última etapa del proceso de desarrollo histórico de los hombres. El pensamiento burgués tiene su punto culminante y su «limitación insuperable» en la concepción de los fenómenos en la forma de «leyes naturales» de la sociedad, pero la dialéctica consiste en mostrar las cosas como momentos disueltos en procesos[116]. A diferencia del pensamiento dialéctico de Lukács, el estructuralismo althusseriano concibe la superación como ruptura o discontinuidad, porque toda estructura es cerrada en sí misma, se desarma y se rearma, pero no puede «superarse» dialécticamente.

---

[112] "Esta conciencia de sí mismo que tiene el proletariado es, en cierto modo, la mercancía tomando conciencia de sí misma y, por ello, trascendiéndose a sí misma" (Eagleton, T.: 1997, pp. 130-1).

[113] "La posición de Lukács consiste en modificar substancialmente tanto los términos de la relación [se refiere a la relación entre la conciencia práctica del proletariado y el socialismo teórico], como ésta misma, en la medida en que (a) considera la conciencia del proletariado como expresión del proceso histórico, del *ser social en devenir*, (b) trata de introducir un concepto de materialismo histórico de carácter precientífico, preteórico expresado en la «conciencia práctica del proletariado»" (Riu, F.: *Op. cit.*, pp. 78-9.) Esta tendencia a la ontología «coincidiría» con las tendencias de otros autores contemporáneos como Hartmann y Heidegger.

[114] Lukács, G.: 1984, II, p. 111. Cursivas del autor. Subrayado nuestro.

[115] Lukács, G.: 1984, II, p. 112.

[116] Lukács, G.: 1984, II, p. 123.

"En el marxismo el proceso dialéctico y el desarrollo histórico se entienden como idénticos"[117]. A la luz de este texto se hace explicable la diferencia entre la praxis histórica y la génesis teórica esplicitada en el segundo párrafo de esta sección. La praxis histórica y la génesis teórica se encuentran y se revelan en su identidad aquí después del desarrollo de la conciencia de la mercancía. Lo que aparecía como divergente no había sido sometido a la comprensión dialéctica. Esta identidad dialéctica revela, al mismo tiempo, lo ideológico de la génesis teórica del pensamiento burgués. Como en Hegel, cada figura del espíritu revela lo falso e incompleto (ideológico) de la figura anterior.

Un problema que podría plantearse en este lugar es el del concepto de identidad. En esta misma época comienza a cuestionarse este concepto con el planteo de la diferencia ontológica efectuado por Heidegger y luego con los pensadores de la diferencia. Para estos autores, hablar de identidad supone seguir pensando dentro de la lógica del sujeto, de la metafísica y de las metanarrativas. Esta lógica de la identidad supone una antropología, una concepción de los sujetos reales que tienden a apropiarse de sí (el proletariado es universal porque la sociedad sin clases es la identidad del proletariado). Para Hegel, Marx y Lukács la identidad es pensada como totalidad, como resultado. La categoría de totalidad repostula el viejo concepto metafísico de lo absoluto, aunque la categoría de «totalidad concreta» exija pensar al aboluto no como un ser eterno sino histórico. Esta serie absoluto-totalidad es cuestionada por Heidegger y los estructuralistas, negando que se pueda pensar la identidad como comienzo o como resultado.

3. El proletariado y la intención de totalidad

"El efecto de la categoría de totalidad (...) impone su vigencia precisamente porque en la acción que, desde el punto de vista del contenido y desde el de la conciencia, parece agotarse en la relación con objetos singulares, se encuentra esa *intención de transformación del todo*, y la acción, de acuerdo con su sentido objetivo, se orienta realmente a la transformación del todo"[118]. "Lo peculiar y único de la situación específica [del proletariado] consiste en que el rebasamiento de la inmediatez tiene en su caso una ***intención***[119] *de totalidad* social (...) y también, consiguientemente, y por su *sentido*, en que no se ve constreñida a detenerse a algún nivel relativamente alto de nueva inmediatez, sino que se encuentra en *ininterrumpido movimiento* hacia esa totalidad, o sea, en un proceso dialéctico de inmediateces *constantemente* superadas"[120]. La superación no se da por la conciencia en tanto que conocimiento teórico, sino en cuanto la conciencia es acción. El proletariado es el único que está en una posición desde la cual puede tomar conciencia de que la mercancía es en realidad trabajo objetivado. Es el único que puede tomar conciencia de la explotación. Pero la conciencia es en sí misma una acción que busca transformar la realidad y para cambiar la realidad particular tiene que cambiar todo, no puede variar su situación sin transformar el conjunto de la sociedad. Es aquí donde media el concepto de intención, que tiene que entenderse como intención objetiva, como sentido de la praxis y no meramente como intención subjetiva. Lukács está viendo la tensión que hay entre el particular y el universal. Dicha tensión puede ser superada no porque haya un Espíritu que pulse por saber de sí y donde el sujeto sea un mero agente de lo absoluto sino que hay una particularidad que lleva en sí la intención de universalidad. Para Hegel la historia universal como desarrollo de la conciencia de la libertad culminaba en el saber absoluto del Espíritu. En Lukács el autoconocimiento del proletariado realiza la unidad sujeto-objeto. Mientras que en Hegel la historia era comprendida como un desarrollo necesario en el saber absoluto, en Lukács hay un sentido objetivo pero no necesidad inmanente. La intención es el sentido que se crea en la acción, en la praxis. Es una intención objetiva, que no está referida a la conciencia sino a la praxis. Lukács interpreta que Weber sostiene

---

[117] Lukács, G.: 1984, II, p. 112.
[118] Lukács, G.: 1984, II, p. 118.
[119] Cf. Riu, F.: *Op. cit.*, p.74 sobre el concepto de «intención».
[120] Lukács, G.: 1984, II, pp. 116-17.

una dimensión objetiva de las motivaciones, que es lo que fundamenta la comprensión de los procesos sociales.

"La transformación del trabajo en mercancía elimina todo lo «humano» de la existencia inmediata del trabajador, pero, por otra parte, ese mismo desarrollo extirpa crecientemente todo lo «natural», toda relación directa con la naturaleza, etc., de las formas sociales, de modo que el hombre socializado puede descubrirse a sí mismo como núcleo de su objetividad extrahumana e incluso antihumana. Precisamente en esa objetivación, en esa racionalización y cosificación de todas las formas sociales se revela claramente por primera vez la estructura de la sociedad, hecha de relaciones entre los hombres"[121]. De lo anterior se siguen las siguientes consecuencias: 1) El hombre no puede encontrarse sino superando su inmediatez cosificada. 2) Las formas cosificadas son objetivas (no meramente pensadas). 3) La práctica no puede separarse del conocimiento. El gran paso del marxismo respecto de Hegel es que no considera a la lógica como eterna, sino como forma de la sociedad burguesa cosificada "con lo cual descubre la dialéctica *en* la historia" y no la historia en la dialéctica. 4) El *portador* [sujeto] de ese proceso de la conciencia es el proletariado. Como la conciencia no es conciencia de un objeto separado, sino autoconciencia del objeto[122], el acto de la toma de conciencia transforma la forma objetiva de su objeto. "Sólo en esa conciencia aflora claramente la profunda irracionalidad oculta tras los sistemas parciales racionalistas de la sociedad burguesa"[123]. Así pues, según Lukács (citando a Marx), la lucha de clases (y "el problema del *poder*"[124]) se desprende del análisis de la mercancía.

La dialéctica consiste en mostrar las cosas como momentos disueltos en procesos. "Así pues el descubrimiento de que los objetos sociales no son cosas, sino relaciones entre hombres, culmina en la plena disolución de éstas [cosas] en procesos. (...) Pero si la coseidad del capital se ha disuelto en un proceso ininterrumpido de producción y reproducción, puede haber ya conciencia de que el proletariado es verdadero sujeto de ese proceso, aunque un ***sujeto*** encadenado y por el momento no consciente. Así pues, en cuanto se abandona la realidad dada, la realidad inmediata, se plantea la cuestión: «Un obrero de una fábrica de algodón, ¿produce sólo algodón? No: produce capital. Produce los valores que sirven de nuevo para mandar sobre su trabajo con objeto de crear mediante él nuevos valores»"[125]. Desde esta conciencia inmediata, que se identifica con la conciencia del mercado, el obrero en la fábrica de algodón produce solamente algodón, produce los objetos de su trabajo y nada más. En realidad, el obrero en la fábrica de algodón se está produciendo a sí mismo como mercancía; es decir, está produciendo plusvalía e incrementando el capital.

Althusser advertirá que el obrero no sólo mantiene el circuito de producción del capital sino que también produce la condiciones para mantener el circuito. El trabajo no sólo produce sino también y al mismo tiempo reproduce la forma de la sociedad que lo produce. Althusser es coherente con la perspectiva de Lukács y la continúa porque muestra que la ideología no está solamente en la conciencia o en el saber sino que está fundamentalmente en la práctica. Pero se podría encontrar una incoherencia en el desarrollo de Lukács cuando sostiene que la posición del proletariado le permite ir más allá de las prácticas reproductivas. La perspectiva de Althusser es más pesimista, tal vez porque las circunstancias históricas han cambiado substancialmente.

---

[121] Lukács, G.: 1984, II, p. 120.

[122] "Hay ciertas formas de conocimiento, como el *autoconocimiento* de la clase explotada, que, sin dejar de ser históricas, ponen de manifiesto los límites de otras ideologías, ejerciendo así de fuerza emancipadora. La verdad, según la perspectiva «historicista» de Lukács, es siempre relativa a una situación histórica particular, nunca una cuestión metafísica más allá de la historia; pero el proletariado, y sólo él, está tan bien situado históricamente que podría, en un principio, revelar el secreto del capitalismo en su conjunto" (Eagleton, T.: 1997, p. 130).

[123] Lukács, G.: 1984, II, p. 122.

[124] Lukács, G.: 1984, II, p. 122.

[125] Lukács, G.: 1984, II, p. 125. Subrayados nuestros, cursivas del autor. La cita de Marx es de *Lohnarbeit und Kapital* [Trabajo asalariado y capital], 28, citado por Lukács.

4. Procesos y tendencias, no meros hechos

"Pero con esto el problema de la realidad aparece bajo una luz completamente nueva. Cuando -dicho hegelianamente- el devenir se manifiesta como la verdad del ser, el proceso como la verdad de las cosas, eso significa que las *tendencias* de desarrollo de la historia tienen una *realidad superior* que los «hechos» de la mera empirie"[126]. Lukács sostiene que esta priorización de las tendencias sobres los hechos empíricos se fundamenta en los desarrollos del mismo Marx[127], quien "considera las tendencias que se imponen en el conjunto del desarrollo «más reales» que los hechos empíricos"[128]. Los hechos se hacen reales en relación con la totalidad concreta a la que pertenecen. En cambio, desde la perspectiva del pensamiento cosificado que cristaliza los hechos, toda tendencia a la transformación *parece* un mero principio subjetivo (deseo, juicio de valor, deber-ser). "Por tanto, sólo cuando se rompe la prioridad de los «hechos», sólo al reconocerse el carácter procesual de todo fenómeno, puede entenderse que incluso lo que suele llamarse «hechos» consta de procesos. Pues sólo entonces resulta comprensible que los hechos no son más que parciales, momentos del proceso total que se han desprendido, aislado artificialmente y artificialmente consolidado"[129].

"Captar la historia en su totalidad es ver en ella su desarrollo dinámico y contradictorio, una parte vital del cual es la realización potencial de las facultades humanas. Hasta aquí, un tipo de *cognición* particular (conocer el todo) es, tanto para Hegel como para Lukács, una cierta *norma* moral y política. El método dialéctico reúne, pues, no sólo el sujeto y el objeto, sino también el hecho y el valor, que el pensamiento burgués ha hecho pedazos"[130].

5. La historia universal y la posición del proletariado

"La historia es, por una parte, el producto de la actividad de los hombres mismos, y, por otra parte, la sucesión de los procesos en los cuales se subvierten las *formas* de esa actividad, las relaciones del hombre consigo mismo (con la naturaleza y con los demás hombres)"[131]. Dicho en términos de Marx: las fuerzas productivas de una sociedad (nivel de la estructura social), que son producto de la actividad de los hombres, se cristalizan en formas superestructurales. Pero como aquellas fuerzas productivas también cambian, se desarrollan y mutan, terminan por ser obstaculizadas por las formas superestructurales cristalizadas, a las tienen que destruir, subvertir, transformar para que se adecuen a los nuevos procesos productivos. La historia consiste en que toda fijación resulta degradada a mera apariencia: "la historia es precisamente historia de la ininterrumpida transformación de las *formas de objetividad* que configuran la existencia del hombre"[132]. Las formas se vinculan entre sí por su *posición* y por su *función dentro de la totalidad.* Lo singular se explica por las categorías y las categorías se explican por la historia como totalidad, como historia universal.

Lukács critica al «humanismo» de Feuerbach en tanto fija la esencia del hombre en una objetividad cristalizada y termina por negar la historicidad. Todo humanismo supone una naturaleza humana, una esencia del hombre que es siempre la misma en todo tiempo y lugar y, de ese modo, niega la historicidad constitutiva de lo humano. Las limitaciones del humanismo consisten en que parte de una condición empírica estructuralmente inmutable y del hombre como ya dado o existente[133]. El humanismo es ideológico en este sentido marxiano e incluso hegeliano: toma la parte por el todo, cristaliza y fija lo que es esencialmente móvil y activo. Lukács critica asimismo al

---

[126] Lukács, G.: 1984, II, pp. 125-6. En consecuencia, para la burguesía, tomar conciencia de la cuestión equivaldría a un suicidio espiritual.
[127] Cf. Lukács, G.: 1984, II, p. 128.
[128] Lukács, G.: 1984, II, p. 129.
[129] Lukács, G.: 1984, II, p. 129-30.
[130] Eagleton, T.: 1997, p. 134.
[131] Lukács, G.: 1984, II, p. 131. Cursivas nuestras.
[132] Lukács, G.: 1984, II, p. 132. Cursivas nuestras.
[133] Lukács, G.: 1984, II, p. 138.

«relativismo» en tanto presupone un absoluto. Mencionando a Nietzsche y a Spengler, dice: "esos relativistas se limitan a cristalizar la actual limitación histórico-social de la concepción del mundo que tienen los hombres en la forma de una limitación «eterna» de naturaleza biológica, pragmática, etc. De este modo no pasan de ser un *fenómeno decadente*. (...) Y por eso son también a veces un *síntoma* histórico nada despreciable del hecho de que el ser social [mundo burgués] del que nació el racionalismo por ellos «combatido» se ha hecho ya íntimamente problemático"[134]. La afirmación del perspectivismo: «no hay una única verdad sino perspectivas», no puede ser considerada una simple perspectiva sin caer dentro de su propio sayo, sin anularse a sí misma. La afirmación «la verdad no es única» se supone ella misma verdadera, porque una afirmación universal queda prisionera dentro del universal y una afirmación perspectivista queda encerrada dentro de la totalidad. El que afirma: «no hay una verdad absoluta», está suponiendo una verdad absoluta. En su negación está implícito que *es verdad* absolutamente que «no hay verdad». En esta discusión están ya insinuados algunos problemas que aparecerán en el debate sobre el fin de las ideologías. Si no hay más que perspectivas particulares ligadas a intereses, entonces no hay universalidad, no hay ciencia universal y tampoco ideologías, entendidas como lo opuesto a la ciencia o a lo universal. Lukács cree que es posible una comprensión universal, aunque ella esté limitada a la clase que está situada en la posición que conduce a la superación de la totalidad existente.

Lukács critica al relativismo porque es, en última instancia, un naturalismo, un esencialismo. El naturalismo, al considerar que todo conocimiento es artificial, concluye que no puede dar cuenta de la naturaleza, de la realidad tal cual es. El naturalismo desconoce el carácter histórico y social de la realidad. Este perspectivismo naturaliza la condición histórica del hombre. Por eso es un fenómeno decadente: expresa una posición ante la realidad que no se corresponde con una clase ascendente, sino con una realidad históricamente superada. La concepción de la realidad del naturalismo está situada históricamente, pero en ellos aparece como si fuese «natural», «eterna», no histórica. Estas ideologías (en el sentido de justificación de intereses particulares que pasan por ser universales, de una parte que pasa por el todo) de la burguesía ya no son la expresión de una clase progresiva o revolucionaria sino reaccionaria y decadente. La totalidad social producida y plasmada por la forma de trabajo burgués capitalista ha encontrado su límite y se ha hecho problemática.

"La dialéctica histórica produce por último aquí una situación radicalmente nueva. No sólo porque en ella se relativicen las mismas barreras o limitaciones -o, por mejor decir, no sólo porque esas barreras se hagan fluidas-, y no sólo porque todas aquellas formas entitativas cuya contrapartida intelectual es lo absoluto en sus varias formas se entiendan disueltas en procesos y como concretos fenómenos históricos, de tal modo que lo absoluto, más que abstractamente negado, es concebido en su concreta configuración histórica, como momento del proceso mismo, sino también porque el proceso histórico, en su unidad, en su avance dialéctico y en sus retrocesos dialécticos, es una lucha ininterrumpida por grados más altos de la verdad, del autoconocimiento (social) del hombre"[135]. No se trata de una dialéctica de los conceptos ni del lenguaje sino de una dialéctica histórica y social. Son las nuevas fuerzas productivas las que dialectizan la realidad cristalizada. Aquello a lo que se refieren las concepciones de Spengler y de Nietzsche ya no tiene realidad efectiva, porque la forma de sociedad con la que se corresponden está en crisis y ha iniciado su proceso de descomposición. El motor del pensamiento y de la conciencia de la realidad no está en el pensamiento mismo sino en el desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad. Es posible criticar las concepciones relativistas o perspectivistas de Nietzsche y Spengler porque porque hay una fuerza histórica que ha puesto en crisis la realidad a la que aquellas concepciones se refieren. Lukács sostiene que la realidad es ideológica, en el sentido de una situación anacrónica, que no se corresponde con su tiempo, e interpreta a aquellos pensadores como el reflejo de esta realidad. El concepto de ideología tiene aquí un doble significado como en las primeras obras de Marx: por un lado, es la realidad invertida, por otro lado, es el reflejo de esta realidad en las teorías científicas. Como contrapartida, la verdad es definida como el

[134] Lukács, G.: 1984, II, p. 134. Cursivas nuestras.
[135] Lukács, G.: 1984, II, p. 134.

autoconocimiento del hombre en sociedad.

Para Lukács, Marx entiende al hombre histórica y dialécticamente (ambas cosas en un doble sentido): 1°) no concibe al hombre abstractamente sino como miembro de una totalidad concreta, de la sociedad. 2°) el hombre mismo, como fundamento objetivo de la dialéctica histórica, como sujeto-objeto idéntico subyacente a ésta, contribuye decisivamente al proceso dialéctico. "Esto es: *porque el hombre es y al mismo tiempo no es*. «La religión, dice Marx, es la realización fantástica de la esencia humana, porque aquí la esencia humana no posee ninguna verdadera realidad». Y como este hombre que no es, se convierte en medida de todas las cosas, en verdadero demiurgo de la historia, su no-ser tiene que producir enseguida la forma concreta e históricamente dialéctica del conocimiento crítico del presente, la forma en la cual el hombre está necesariamente condenado al no-ser. La negación de su ser se concreta, pues, en conocimiento de la sociedad burguesa, mientras que aparece claramente, medida con el patrón humano, la dialéctica de la sociedad burguesa, la contradicción de sus abstractas categorías de la reflexión"[136]. La transformación histórica no puede ser un producto individual, porque el individuo se enfrenta con una realidad objetiva como con un complejo de cosas rígidas, dadas, e inmutables, sino que tiene que ser obra de un *nosotros* (pero no abstracto, como el espíritu del pueblo, la especie, la humanidad, etc.), sino concreto: la clase. El hombre real es el que se corresponde con el desarrollo de las fuerzas productivas en ese momento histórico. Ese «hombre real» no existe, no es, y la conciencia de este no ser del hombre (la conciencia proletaria) lo lleva a transformar la realidad, esa realidad en la cual el proletariado no es [humano]. La primera «forma concreta e históricamente dialéctica del *conocimiento crítico* del presente» es la obra de Marx, citado en el párrafo anterior. La última forma concreta del conocimiento crítico es la misma obra de Lukács. Así como Marx desarrolló el conocimiento crítico de la realidad histórica del siglo XIX, Lukács construye el conocimiento crítico que se corresponde con el presente histórico de las primeras décadas del siglo XIX. Para Lukács su obra es parte de la conciencia del proletariado o, tal vez, la verdadera conciencia del proletariado en tanto *conocimiento crítico*. Este conocimiento es una suerte de extensión del movimiento crítico práctico proletario en el ámbito del saber. La génesis de la transformación histórica está en la acción de las fuerzas productivas pero este movimiento incluye la conciencia y no puede completarse sin la conciencia. No obstante, no podría haberse realizado la transformación en el saber sin la acción revolucionaria del proletariado en la historia. La transformación que se inicia en la producción se continúa y consuma en el conocimiento. No hay, por lo tanto, revolución sin conciencia, sin conocimiento. Esta posición se opone al economicismo marxista que afirmaba la necesidad de la revolución como resultado de una legalidad causal independiente de la conciencia y del conocimiento.

Lukács critica a la socialdemocracia porque se detiene en la *inmediatez* (alienación del proletariado como resultado del proceso y no como comienzo de lo nuevo), no viendo en el proletariado al "motor de la autodisolución y destrucción de la sociedad capitalista"[137]. La única superioridad del proletariado consiste en su capacidad de ver la sociedad como totalidad histórica concreta, "la capacidad de entender las formas cosificadas como procesos entre los hombres, la capacidad de llevar positivamente a conciencia y de trasponer a la práctica el sentido inmanente del desarrollo, manifiesto sólo negativamente en las contradicciones de la forma abstracta de la existencia"[138], en las contradicciones de la sociedad capitalista.

6. La superación del capitalismo

"Si la cosificación es la realidad inmediata necesaria para todo hombre que viva en el capitalismo, su superación no puede asumir más formas que la *tendencia ininterrumpida y siempre renovada a romper prácticamente la estructura cosificada de la existencia mediante una referencia*

[136] Lukács, G.: 1984, II, p. 136.
[137] Lukács, G.: 1984, II, p. 144.
[138] Lukács, G.: 1984, II, p. 145.

concreta a las contradicciones, concretamente manifiestas, del desarrollo general, mediante la toma de conciencia del sentido inmanente que tienen esas contradicciones para el desarrollo general"[139]. Dicho más claramente: 1) Dar el «paso» al que tiende el proceso requiere de la conciencia, es decir, de la acción del proletariado. 2) Lo que importa es *la intención de totalidad*. 3) La verdad se prueba en la práctica. 4) La conciencia del proletariado, su práctica, se manifiesta en una alteración de los objetos, y ante todo, *de sí misma*.

"La valoración metodológica del concepto de «totalidad dialéctica» por encima de los factores económicos; el rechazo de la dialéctica de la naturaleza, que Lukács considera como un error de Engels; la oposición a la teoría de la conciencia reflejo, núcleo central de la epistemología leninista y stalinista", son puntos de controversia con la doctrina del marxismo oficial. "Si a estos graves puntos añadimos la orientación hegeliana de la obra y la influencia de Max Weber a través de categorías tan importantes como las de «racionalización» y «posibilidad objetiva»..."[140], podemos explicarnos la reacción que hubo contra ella unos años después y que obligó a Lukács a retractarse de sus opiniones.

"La teoría del reflejo es resurgir de la *cosa en sí* en el marxismo, contradice la esencia práctica de la conciencia de clase, objetiva teóricamente la dualidad que se ha vuelto insuperable entre el ser y el pensamiento. Es una nueva mitología [ideología], fundada en la misma naturaleza reificada. La teoría del reflejo reifica la oposición entre un ser en sí independiente de su conocimiento y un pensamiento adecuado a ese ser-cosa a contemplar. La teoría del reflejo hace impensable la naturaleza procesual del ser y de su conocimiento, caracteriza un pensamiento que renuncia a transformar el mundo, que se pierde frente a un mundo petrificado del que no puede dar cuenta, del mismo modo que no puede dar cuenta de su propio ser como ser pensante (en) este mundo. La teoría del reflejo es la forma acabada de la reificación del marxismo. Implica que pensamiento y conciencia deben ajustarse a una realidad de la que se olvida que no es, sino que deviene. El pensamiento dialéctico devuelve a este devenir del conocimiento mismo, forma de la realidad por la que y en la que se descubre la esencia verdadera del objeto, y se trata también del devenir del presente histórico real en cuanto contradicción entre tendencias pasadas y tendencias futuras, y el pensamiento interviene en la medida en que refleja el elemento nuevo que surge del proceso real y contribuye a su aparición"[141].

Como vimos, hacia la época en que escribieron la *Ideología alemana*, Marx y Engels definían la ideología como una falsa conciencia y como un reflejo invertido de la realidad. Señalamos también que en *El Capital*, Marx desarrolla el significado del concepto con el análisis del «fetichismo de la mercancía». Allí retoma un significado ya insinuado en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, donde la ideología se comprendía como reflejo de una realidad invertida. En estos últimos significados, la falsedad no está en la conciencia, sino en la realidad, en la situación real. Lukács parte de esta interpretación, entendiendo que las «ideas» y las teorías de los economistas políticos británicos o de los filósofos burgueses no son necesariamente discursos falsos que distorsionan la realidad, sino que muchas veces son conceptos reales que presentan una situación falsificada, una «realidad falsa». Son las relaciones entre los hombres en la sociedad burguesa las que se han tergiversado, falsificado. Los desarrollos teóricos (verdaderos o falsos) no hacen otra cosa que dar cuenta del la naturaleza reificada del orden social del capitalismo. La situación real es falsa porque presenta y explica la sociedad como un conjunto de relaciones cristalizadas, fijas, «naturales», ocultando su carácter histórico, fluido. La realidad muestra su cara «externa», fija, invariable, natural (los «hechos»), y oculta los flujos, los procesos, las tendencias.

No se trata de que la teoría verdadera no esté aún desarrollada o de que los teóricos burgueses construyan explicaciones falaces e intencionalmente distorsionadas de la realidad. Lo que no está desarrollado es lo real. La realidad es falsa con respecto a sí misma, en relación a las tendencias y potencialidades contenidas en las estructuras de la misma realidad. Lo que

---

[139] Lukács, G.: 1984, II, p. 145. Cursivas del autor.
[140] Cf. Riu, F.: *Op. cit.*, p. 81.
[141] Tosel, A.: 1981, pp. 326-7.

efectivamente hacemos, nuestra propia praxis social limita y obstaculiza el saber que intenta comprender la situación. La ideología no es, entonces, una mera ilusión, sino el conocimiento «verdadero» de una realidad parcial y limitada en relación a sus propias posibilidades reales. Para Lukács la realidad es ideológica cuando lo que el hombre ha llegado a ser en la historia (ser que incluye sus potencialidades reales en cada momento histórico) está obstaculizado, reprimido, bloqueado por las estructuras dadas, cristalizadas o naturalizadas[142]. Para Lukács el problema de la ideología no es inmanente a la conciencia, ya sea individual o social, sino un problema de la realidad en tanto que deviene históricamente. Por otro lado, no identifica la ciencia con la verdad ni la ideología con la falsedad. Su concepción de la verdad no es proposicional, intradiscursiva, sino *ontológica*. La realidad misma es verdadera o falsa en tanto se corresponde o no con el desarrollo de las fuerzas históricas y sociales.

7. Sinopsis y problemas

Desde la publicación de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Max Weber fue considerado como una autor que polemizaba centralmente con el marxismo, particularmente con sus interpretaciones economicistas y deterministas. La versión vulgar del marxismo sostenía que la base material determina la conciencia, la ideología y la política de los agentes sociales. Así, Weber fue tenido por «idealista» y «burgués». Para ellos aparecía como la contracara del marxismo. Sin embargo, Weber no pretende que todas las relaciones sociales puedan reducirse a relaciones económicas como tampoco que sea posible una reducción a lo político. El modelo weberiano es, *en este sentido*, más próximo al de Kant que al de Hegel: mantiene una férrea voluntad de separación entre los ámbitos y sostiene su irreductibilidad.

Sin embargo, a diferencia de Kant, Weber estudia detalladamente la historia y la evolución de los sistemas sociales. Desde esta perspectiva, recoge la tradición iniciada por Hegel y Marx que considera al ser social como radicalmente histórico. Los agentes sociales no responden a esencias suprahistóricas o transhistóricas, sino a las construcciones histórico-institucionales que son el producto de su acción. La historicidad de las acciones humanas impide una explicación totalmente «objetivista» o «determinista» y sin necesidad objetiva tampoco hay contradicción ni revolución. Los cambios históricos, aun los radicales y profundos, nunca dependen de una sola causa ni están objetivamente determinados. De ahí que las investigaciones de Weber se deslicen hacia la historia y hacia una historia de grandes plazos. De estos mismos supuestos también se sigue una cierta resignación ante los procesos de racionalización, burocratización y alienación de la sociedad moderna. Es en este punto donde se inserta el trabajo de Lukács, quien persigue un anclaje para la crítica de la alienación que sea capaz (con Weber) de ir más allá del simplismo objetivista, pero que al mismo tiempo, encuentre o construya un punto de apoyo firme para la crítica. Lukács encuentra esta alternativa en una reapropiación del concepto hegeliano de «totalidad», pero su postura genera algunos problemas que esquematizaremos a continuación.

1. Un primer problema resulta de la oposición aparentemente excluyente de los conceptos de dialéctica histórica y totalidad. Una historia universal totalizada implica la fijación del movimiento, su aquietamiento. Si no hay cosas fijas sino relaciones, la totalidad de las relaciones niega la historia o la historia, como movimiento inacabado, niega la totalización, abriéndola (pero, una totalidad abierta no es totalidad porque implica un algo más, una *exterioridad*).

Terry Eagleton plantea este problema en términos de la oposición entre conciencia parcial y conciencia verdadera, del siguiente modo: "Si la clase trabajadora es la portadora potencial de tal conciencia [universal], ¿con qué autoridad se efectúa *esta* afirmación? No se puede efectuar desde la autoridad del mismo proletariado (idealizado), ya que sería una petición de principio; pero si esta afirmación es cierta, tampoco se puede efectuar desde un punto de vista externo a él. Como dice Bhikhu Parekh, afirmar que sólo la perspectiva del proletariado nos permite entender la verdad de la

[142] Cf. Eagleton, T.: 1997, pp. 140-42.

sociedad conlleva suponer que sabemos qué es la verdad. Podría parecer que, o bien la verdad es totalmente interna a la conciencia de la clase trabajadora, en cuyo caso no puede ser considerada como verdad y la afirmación se vuelve puramente dogmática, o nos vemos atrapados en la paradoja de juzgar la verdad desde fuera de la propia verdad, en cuyo caso la afirmación de que esta forma de conciencia es verdadera simplemente se anula a sí misma"[143].

2. Al concebir el proceso dialéctico como "una lucha ininterrumpida por grados más altos de la verdad, del autoconocimiento (social) del hombre"[144], ¿no se vuelve a una postura kantiano-fichteana de «mala infinitud»? ¿El grado más alto de verdad es el absoluto [momentáneamente]? ¿No se trata de una dialéctica *indefinida*, como lo era para Fichte?

3. Es cierto que la unidad del proceso histórico posibilita la totalidad, pero ¿por qué debiera haber *una* totalidad? Más aun, ¿Por qué debiera haber *alguna* totalidad?

4. Si el concepto de clase es un concepto económico, ¿*cómo* puede transformarse en sujeto *histórico*?[145]

5. ¿Cómo podría la conciencia del proletariado transformarse a sí misma dentro de una totalidad? Si la totalidad está plenamente constituida ¿por qué habría de transformarse a sí misma? Si la totalidad no está plenamente constituida, no es una totalidad y se vuelve a plantear el problema de la *exterioridad*. ¿Es posible un cambio o transformación inmanente a la totalidad?

6. El concepto de totalidad en el análisis de Lukács, ¿no adquiere el status de una esencia, transformando el conjunto del análisis en «metafísica»? Al extender la cosificación a la totalidad del sistema, ¿no convierte al concepto en un término vacío, sin contenido determinado alguno?

7. "Si Lukács es profundamente idealista en la importancia que otorga a la conciencia -dice Eagleton- también lo es en su hostilidad romántica hacia la ciencia, la lógica y la tecnología. (...) El lado progresista y emancipatorio de estos procesos a lo largo de la historia del capitalismo es simplemente ignorado, en un acto de nostalgia propia del pensamiento conservador romántico"[146].

8. Theodor Geiger advierte que cuando se sostiene que alguien puede estar en contradicción con los intereses históricos de su clase, se está suponiendo un tipo de conocimiento objetivo, empírico. "Por ejemplo, el asalariado que piensa en forma proletaria y el que no piensa así juzgan su situación existencial de modo diferente. El primero ve su salvación en una revolución socialista; el otro, en aprovechar las oportunidades que le ofrece la sociedad burguesa y en una reforma de sus instituciones. Es imposible decir cuál de los dos «tiene razón», en tanto se permanece en el plano de la realidad existencial [es decir, desde la perspectiva de las circunstancias históricas particulares]. Es Lukács quien juzga cómo debería reaccionar el asalariado si comprendiese su condición existencial completa y correctamente. Lukács puede formular tal aseveración en tanto analiza como realidad de conocimiento el curso de la historia y la condición existencial del asalariado dentro de aquel. Únicamente así puede afirmar que el pensamiento de uno se adecua pragmáticamente (como promesa de éxito) a la condición existencial de la clase y que el del otro sólo es ilusorio. (...) Pero esto supone que se haya analizado el curso histórico como un fenómeno de la realidad teórica de conocimiento"[147].

9. Algunos autores sostienen que Lukács ataca una versión simplificada y degradada de la teoría de la ciencia como reflejo de la realidad material. Ésta afirma que el pensamiento es un proceso dialéctico inmanente al ser-material, cuyas aproximaciones progresivas determinan el contenido de la realidad y en el que el pensamiento mantiene una autonomía relativa respecto al ser. Por combatir la irracionalidad de la cosa en sí, Lukács caería en el subjetivismo y en el idealismo filosóficos.

10. Al generalizar la reificación a todos los ámbitos del conocimiento, Lukács no puede distinguir la filosofía de las ciencias naturales, cuyo método es científico y objetivo.

11. Tampoco se diferencia entre ciencia y filosofía. Esta última es concebida como la

---

[143] Eagleton, T.: 1997, pp. 131-32.
[144] Lukács, G.: 1984, II, p. 134.
[145] Cf. Lukács, G.: 1984, II, p. 122.
[146] Eagleton, T.: 1977, p. 139.
[147] Geiger, Th.: 1972, p. 44.

expresión teórica de la conciencia de clase (versión histórica del saber absoluto hegeliano).

12. Si la base real es siempre la misma estructura cosificada, entonces la conciencia o la expresión filosófica de esa resalidad tiene que ser siempre la misma y esto supone que no haya progreso del conocimiento dentro de un mismo sistema social. En consecuencia, ¿cómo se explica el progreso de las ciencias y de la filosofía sobre la base de una misma realidad cosificada?

Weber y Lukács perciben y describen la ambigüedad subyacente a los procesos de desarrollo del capitalismo: por un lado, contiene y despliega fuertes tendencias a la racionalización, burocratización, alienación y cosificación, por otro lado, contiene y genera tendencias hacia una mayor libertad y justicia.

C. LA IDEOLOGÍA COMO SEMIÓTICA EN VALENTÍN VOLOSHINOV

1. Ideología y filosofía del lenguaje

El lingüista ruso Valentín Voloshinov publicó en Leningrado durante los años 1929 y 1930 una obra titulada *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, en la que sienta las bases para una semiótica materialista, siguiendo la interpretación «ortodoxa» de la tradición marxista. "Con esto se subraya a la vez su materialidad (pues los signos son entidades materiales) y se conserva el sentido de que tiene que ver esencialmente con significados. Hablar de signos y discursos es algo inherentemente social y práctico, mientras que términos como «conciencia» son restos de una tradición de pensamiento idealista"[148]. Para Voloshinov, las bases de la teoría (marxista) de las ideologías están relacionadas con la filosofía del lenguaje, porque las ideas son un producto de la praxis del hombre que, como cualquier otro producto, constituye una parte de la realidad natural o social. Pero los productos ideológicos, a diferencia de otros productos de la praxis social, poseen *significado*: "reflejan o refractan otra realidad exterior" a los mismos productos. Lo ideológico "representa, figura o simboliza algo que está fuera de él"[149]. Todo lo ideológico pertenece al ámbito de los signos[150]. Cualquier cosa real puede ser considera como *un signo de otra cosa* y, en esa medida, es ideológica. Sólo cuando las cosas reales se perciben como imágenes de otra cosa se abre la dimensión ideológica[151]. Los cuerpos físicos, las herramientas o los bienes de consumo pueden convertirse en signos ideológicos. Las cosas no son *en sí mismas* signos, pero toda cosa es potencialmente un signo. El «mundo de los signos» existe *junto con* el mundo natural, técnico o del consumo. El conjunto de los signos ideológicos está incluido en el conjunto de los signos y el conjunto de los signos está incluido en el conjunto de las cosas reales producidas por la praxis social.

En tanto que el signo se define como lo que refracta o refleja otra realidad, puede hacerlo fielmente o distorsionadamente o desde un punto de vista particular y, por lo tanto, está sujeto a diversos *criterios de evaluación* ideológica. "El dominio de la ideología coincide con el dominio de los signos. Son equivalentes entre sí. Dondequiera que está presente un signo también lo está la ideología. *Todo lo ideológico posee valor semiótico*"[152]. Todos los fenómenos ideológicos tienen en común el carácter semiótico, aunque en cada campo domina su función propia y se orienta hacia la realidad a su modo[153]. Pero el signo es parte de la realidad, es un «segmento material» de la realidad, tiene una corporización material (sonido, masa física, color, movimientos del cuerpo, etc.), es una realidad «totalmente objetiva» que posibilita el estudio objetivo. Esto significa, para Voloshinov, que el signo no es algo puramente mental sino que "es un fenómeno del mundo exterior" [a la conciencia]. La ideología no pertenece al ámbito del idealismo subjetivo, a la esfera de la mente, sino a la realidad material, exterior a la mente.

Habiendo sentado el carácter «objetivo» del signo, Voloshinov desarrolla algunas críticas al psicologismo (incluyendo a Saussure) y al idealismo, ya que ambos colocan el problema ideológico en el ámbito de la conciencia. Se produce así una confusión metodológica y una distorsión de la realidad estudiada que restringe la creatividad ideológica (hecho social y material) a la conciencia

---

[148] Eagleton, T.: 1997, p. 244.

[149] Voloshinov, V.: *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1976, p. 19.

[150] Cf. Voloshinov, V.: 1976, p. 21.

[151] "Cualquier imagen artístico-simbólica originada por un objeto físico particular ya es un producto ideológico. El objeto físico se convierte en un signo. Sin dejar de ser una parte de la realidad material, ese objeto, hasta cierto punto, refleja y refracta otra realidad" (Voloshinov, V.: 1976, p. 19).

[152] Voloshinov, V.: 1976, p. 21.

[153] "En el dominio de los signos existen profundas diferencias: es, al fin y al cabo, el dominio de la imagan artística, del símbolo religioso, de la fórmula científica, de los fallos judiciales, etcétera" (Voloshinov, V.: 1976, p. 21).

individual. Para el psicologismo y el idealismo la conciencia es capacidad de comprensión[154], sin considerar que ésta "sólo puede producirse en un *material* semiótico"[155], en una cadena de signos. La realidad ideológica sólo tiene lugar en la "materia social específica de los signos creados por el hombre" en un ámbito interindividual organizado socialmente, dentro de una unidad grupal o social. "La conciencia individual es un hecho ideológico-social"[156].

El idealismo reduce toda realidad a idea, es decir, a fenómeno de conciencia. Los idealistas creen que la idea determina la realidad. Para el idealismo la ideología es todo. El positivismo psicológico reduce la conciencia a un conjunto de reacciones psíquicas o físicas. Para el psicologismo la ideología no vale nada. Sin embargo, aunque con valoraciones opuestas, ambos coinciden al considerar a la ideología como un fenómeno de la conciencia individual.

La ideología no puede explicarse desde la conciencia. Por el contrario, la conciencia es la que "toma forma y vida en la materia de los signos creados por un grupo organizado en el proceso de su intercambio social". En otras palabras, la conciencia se explica desde la ideología. "La lógica de la conciencia es la lógica de la comunicación ideológica, de la interacción semiótica de un grupo social". Sobre esta base, concluye lo siguiente: "el estudio de las ideologías no depende en absoluto de la psicología y no necesita fundarse en ella. (...) La psicología objetiva debe fundarse en el estudio de las ideologías. La realidad de los fenómenos ideológicos es la realidad objetiva de los signos sociales. Las leyes de esta realidad son leyes de la comunicación semiótica y están directamente *determinadas* por el conjunto total de las leyes económicas y sociales. La realidad ideológica es la *superestructura* inmediata de las *bases* económicas"[157]. Se retoma aquí el modelo marxista ortodoxo de la ideología entendida como realidad superestructural determinada por la economía. La conciencia depende de los signos. Los signos dependen de la comunicación. La comunicación depende de la economía. La conciencia está determinada, en última instancia, por la economía.

Las condiciones de la comunicación social determinan la realidad de los signos ideológicos. La existencia de los signos no es otra cosa que la materialización de la comunicación. Estas características se expresan de forma clara en el lenguaje. "La palabra [el lenguaje] es el fenómeno ideológico por excelencia"[158]. Consecuentemente, el estudio de la ideología debe comenzar por un estudio de la palabra que logre determinar sus propiedades. Voloshinov define cinco propiedades de la palabra: 1. pureza semiótica, 2. neutralidad, 3. materia comunicativa de la conducta, 4. medio primordial de la conciencia individual, 5. ingrediente esencial de la creatividad ideológica.

1. La función de la palabra es ser signo [poder indicador y representativo] y todo su contenido está determinado por esta función. "La palabra es el medio *más puro y sensible* de la comunicación social"[159]. Por esta propiedad (pureza semiótica), la palabra ocupa una posición privilegiada en el estudio de las ideologías. 2. La palabra es un signo *neutral*, en el sentido de no-especializado. La palabra no pertenece a ningún campo particular de la creatividad ideológica (imagen artística, símbolo religioso, fallos judiciales, fórmulas científicas, etc.[160]) y puede desemmpeñar funciones en cualquier campo específico. 3. La *materia comunicativa* de la extensa área ideológica de la conducta humana es fundamentalmente la palabra como lenguaje conversacional. 4. La palabra cumple, además, la función de medio primordial de la conciencia individual, es producida por los medios propios del organismo individual, no sólo es social sino también individual. La palabra es un *material semiótico de la conciencia*. 5. La palabra es el *medio*

---

[154] "La comprensión de un signo es, al cabo, un acto de referencia entre el signo aprehendido y otros signos ya conocidos; en otras palabras, la comprensión es una respuesta a un signo con signos" Voloshinov, V.: 1976, p. 22).

[155] Voloshinov, V.: 1976, pp. 21-2.

[156] Voloshinov, V.: 1976, p. 23.

[157] Voloshinov, V.: 1976, p. 24. Cursivas nuestras.

[158] Voloshinov, V.: 1976, p. 24.

[159] Voloshinov, V.: 1976, p. 25.

[160] Cf. Voloshinov, V.: 1976, p. 21 y 25.

esencial que acompaña y comenta todos y cada uno de los tipos de creatividad ideológica. Los fenómenos ideológicos no pueden comprenderse sin la intervención de la palabra. Todos los signos no verbales están inmersos en el elemento del lenguaje (lo que no quiere decir que los pueda reemplazar). "Cada refracción ideológica de una existencia en proceso de generación, cualquiera que sea la naturaleza de su material significante, es acompañada por una refracción ideológica en la palabra como fenómeno concomitante obligatorio. La palabra está presente en cada uno de los actos de comprensión y en cada uno de los actos de interpretación"[161].

Por estas funciones la palabra es el objeto fundamental en el estudio de las ideologías. Si la ideología es un reflejo de la existencia en los signos y en la conciencia, entonces es necesario estudiar los mecanismos y formas en que este reflejo se produce y ello se hace patente en la materia de la palabra. La filosofía del lenguaje es una filosofía del signo ideológico fundamental: la palabra.

2. Acerca de la relación de las bases y las superestructuras

Una forma esencial en que la existencia se refleja en los signos es la desarrollada por la tradición marxista a partir del problema de la relación de las bases con las superestructuras. Esta relación es causal, pero -para Voloshinov- no se trata de una causalidad mecánica como sostiene el positivismo sino dialéctica. Los distintos campos o dominios ideológicos son totalidades unificadas y no meras yuxtaposiciones de hechos accidentales. Por eso es necesario comprender las diferencias cualitativas entre los diversos dominios a partir del conocimiento de la "verdadera generación dialéctica de la sociedad, proceso que emerge de las bases y termina de cumplirse en las superestructuras"[162]. El análisis mecanicista simplifica el fenómeno ideológico explicando sólo el aspecto «racionalista» (sentido referencial directo de la imagen artística) o el «técnico exterior» (tecnicismo que deriva del nivel tecnológico alcanzado en la producción). Estas relaciones son parciales y carecen de valor cognitivo si no se explica el rol del signo en la estructura ideológica (artística, por ejemplo) y el rol de la estructura en la vida social global. Cada esfera ideológica tiene sus propias leyes específicas, las que sufren restructuraciones orgánicas cuando se modifican sus elementos. La tesis de Voloshinov es que el estudio de la palabra puede arrojar luz sobre la interrelación entre las bases y las superestructuras.

"El problema de la interrelación de las bases y las superestructuras puede dilucidarse en grado considerable a través del material de la palabra. [...] La esencia de este problema se reduce al *modo* como la existencia real (la base) *determina* el signo y al *modo* como el signo refleja y refracta la existencia en su proceso generativo"[163]. Lo que hace que la palabra sea un medio de acceso privilegiado a este problema es su «ubicuidad social», es decir, que está involucrada en todas las relaciones sociales, "es el índice más sensible de los cambios sociales"[164], ya sea que se hayan constituido plenamente o que transiten por cambios momentáneos. La «psicología social» o «interacción verbal» funciona como un eslabón entre el ámbito sociopolítico y el ideológico (en sentido restringido: ciencia, arte, religión, etc.).

Voloshinov reinterpreta el concepto marxiano de ideología en los siguientes términos: "Las relaciones de producción y el orden sociopolítico configurado por esas relaciones *determinan* el alcance de los contactos verbales entre la gente, las formas y los medios de su comunicación verbal: en el trabajo, en la vida política, en la creatividad ideológica. A la vez, de las condiciones, formas y tipos de la comunicación verbal *derivan* tanto las formas como los temas de los actos de habla"[165]. No se habla aquí de correspondencia o de condicionamiento sino de determinación. Las relaciones de producción determinan los tipos de comunicación, los que a su vez determinan los actos de

---

[161] Voloshinov, V.: 1976, p. 27.
[162] Voloshinov, V.: 1976, p. 30.
[163] Voloshinov, V.: 1976, p. 31. Cursivas del autor, negritas nuestras.
[164] Ibídem.
[165] Voloshinov, V.: 1976, p. 32. Cursivas nuestras.

habla. Sin embargo, un párrafo más abajo dice: "Todas estas formas de intercambio lingüístico operan en *conexión muy estrecha* con las condiciones de la situación social en que se producen y muestran *una extraordinaria sensibilidad* a todas las fluctuaciones en la atmósfera social"[166]. A esta «atmósfera social» integrada por una gran variedad de actos de habla asociados a otros tipos de manifestación e intercambio semiótico, Voloshinov la llama «psicología social». Y ésta puede ser estudiada desde dos puntos de vista diferentes: (1) desde el punto de vista del tema o contenido, (2) desde el punto de vista de las formas y tipos de comunicación verbal en que los temas se mediatizan. Como el conjunto de las investigaciones anteriores se han limitado al primer punto de vista, no se ha encontrado documentación de las formas concretas de comunicación semiótica en la conducta humana. De allí que Voloshinov señale como una de las tareas urgentes de la teoría la determinación de una tipología de estas formas. La clasificación de estas formas de la comunicación verbal debe servir de base para una clasificación de las formas de enunciado, ya que las segundas están *determinadas* por las primeras. "Cada período y cada grupo social tuvo y tiene su propio repertorio de formas lingüísticas para la comunicación ideológica en la conducta humana. Cada conjunto de formas afines, es decir, cada género lingüístico conductal, tiene su correspondiente conjunto de temas"[167].

Si los signos se generan en un proceso de interacción entre personas socialmente organizadas, entonces la organización social de los agentes sociales y las condiciones inmediatas de su interacción *condicionan* las formas de los signos. Uno de los objetivos del estudio de las ideologías es la investigación de la vida social de los signos, la cual aportaría conocimientos sobre el "proceso de formación causal [refracción dialéctica] del signo por la existencia"[168].

Voloshinov explicita tres requisitos metodológicos para la realización de esta investigación: "1) La ideología no puede estar divorciada de la realidad material del signo (es decir localizada en la «conciencia» o en otras regiones vagas y evasivas). 2) El signo no puede estar divorciado de las formas concretas del intercambio social (comprender que el signo es parte del intercambio social organizado y, en cuanto tal, no puede existir fuera de aquél, convirtiéndose en un mero artefacto físico). 3) La comunicación y sus formas no pueden estar divorciadas de las bases materiales"[169].

Como los signos se generan en un proceso de interacción social, los significados [«temas»] están socialmente condicionados y sólo las significaciones interindividuales, es decir, sólo lo que adquirió valor social puede ingresar al mundo de la ideología. Después que los significados han sido producidos socialmente pueden ingresar a la conciencia individual y son asimilados como propios. No hay signos puramente individuales. No hay ideología propia, sino como resultado de la interacción. Sobre esta base, Voloshinov niega que el grito, como respuesta «orgánica» al dolor, pueda ser considerado un signo. Las condiciones de producción de las ideologías son las condiciones de producción de los signos.

Los signos son un *reflejo* sensible de la realidad, es decir, de la existencia social, pero no son sólo reflejo sino también *refracción*[170]. El problema para la lingüística como ciencia social es "¿cómo se determina esta refracción de la existencia en el signo ideológico?"[171] La respuesta de Voloshinov sigue las orientaciones clásicas del marxismo: la refracción de los signos se determina por la lucha de clases. Ya que diversas clases sociales comparten la misma lengua, en el signo se cruzan, superponen e intersectan distintos intereses, se registran diferentes «acentos». También Nicolás Berdiaev, desde un punto de vista existencial, acuerda con Voloshinov en que "todo conocimiento tiene un carácter social, y por esta razón depende de las formas de comunión, de los

---

[166] Voloshinov, V.: 1976, p. 32. Cursivas nuestras.
[167] Voloshinov, V.: 1976, p. 33.
[168] Voloshinov, V.: 1976, p. 34.
[169] Ibídem.
[170] "Tenemos aquí, pues, el esbozo de una teoría materialista de la ideología que no la reduce simplemente a un «reflejo» de la «base» económica, sino que concede la importancia debida a la materialidad de la palabra, y los contextos discursivos en que se encierra" (Eagleton, T.: 1997, p. 245).
[171] Voloshinov, V.: 1976, p. 36.

grados de comunidad que existen entre los hombres"[172]. La respuesta de la hermenéutica retoma esta perspectiva, pero suprimiendo los supuestos deterministas y economicistas: los sentidos se resuelven en y a través del "conflicto de las interpretaciones".

Los signos son instrumentos en la lucha de clases y su capacidad para "servir de liza para el choque de acentos sociales" es el síntoma más evidente de su vitalidad. Así como Hume había clasificado las percepciones en impresiones e ideas y las había distinguido por la fuerza y vivacidad, así también Voloshinov clasifica los signos ideológicos por su vitalidad y dinamismo, por su fortaleza o debilidad. A diferencia de Hume, no realiza un análisis psicológico de las potencialidades del sujeto sino una comprensión histórica: la vitalidad de un signo es directamente proporcional a su capacidad para canalizar acentos sociales. Cuando un signo deja de recibir las presiones de la lucha de clases se convierte en «alegoría», se transforma en objeto de comprensión filológica.

"Lo mismo que da al signo ideológico un carácter vital y mutable hace de él un medio refractante y deformador. La clase dirigente se esfuerza por impartir al signo ideológico un carácter eterno, supraclasista, por extinguir u ocultar la lucha entre los juicios sociales de valor que aparecen en aquél, por hacer que el signo sea uniacentual"[173]. Consecuentemente, no hay posibilidad de una lectura «neutra» u «objetiva» de los signos, ni siquiera para el filólogo. El signo no puede sino ser *deformador* porque está siempre e inevitablemente sujeto a los «acentos» sociales en pugna. Una vez más los resultados de esta investigación son retomados por la hermenéutica contemporánea liberándolos de los supuestos deterministas y objetivistas: los signos, el lenguaje y la comunicación son «opacos» y no pueden ser reducidos a un reflejo transparente de lo real-objetivo.

Todo signo vivo alberga una "cualidad dialéctica interna"[174] por la cual recibe acentos de las dos fuerzas sociales en oposición. El acento dominante es siempre el de los intereses dominantes, el de la ideología dominante y, en este sentido, el signo es algo reaccionario porque "trata de estabilizar [fijar e, incluso, eternizar] el factor precedente en el flujo dialéctico del proceso generativo social, acentuando la verdad de ayer para hacerla aparecer como la de hoy"[175]. Por lo tanto, el lenguaje no puede ser analizado sin considerar los intereses actuales en pugna ni la historia de estos intereses y de los acentos semióticos refractados en los discursos.

Extraigamos algunas consecuencias de la elaboración teórica anterior: para Voloshinov el ámbito de la semiótica coincide con el de la ideología, puesto que todo signo es a la vez un reflejo y una refracción de otra realidad, es decir, de una realidad que no es él mismo. Existe, entonces, una realidad no ideológica o extra ideológica que no es simbólica sino material, y una realidad ideológica o semiótica que es siempre una deformación o distorsión de la realidad material y no puede no serlo. La realidad material es, por definición, prelingüística, asemiótica y, en consecuencia, nada puede ser pensado o dicho sobre ella sin transformarla en ideológica.

En segundo lugar, Voloshinov se adelanta a la crítica postmoderna de las «metanarrativas», en la medida en que advierte que cada ámbito ideológico tiene sus propias reglas y criterios de evaluación y que no hay un criterio que pueda dar cuenta de los demás.

En tercer lugar, es manifiesto en el desarrollo de la investigación que Voloshinov incurre en

---

[172] Berdiaev, N.: *Esclavitud y libertad del hombre*, Buenos Aires, Emece, 1955. Sin embargo, Berdiaev agrega: "El determinismo del conocimiento, sobre todo del conocimiento científico, que introduce al hombre en el reino de la necesidad y de las leyes, corresponde al grado más bajo de la comunidad de los hombres, hasta puede decirse que tiende a disociarlos. El conocimiento que se impone obligatoriamente constituye un guión entre hombres por otra parte separados unos de otros, y corresponde por consiguiente a un mundo donde reina la discordia". De este modo las ciencias positivas no son falsas en sí mismas sino elementales, en cuanto se refieren a los aspectos o modos del ser más toscos, pues la necesidad es el rostro más rudimentario del ser, que en su cúspide es libertad y aún deja de ser el ser mismo, sino la libertad que supera toda determinación y fijeza entitativa o esencialista.

[173] Voloshinov, V.: 1976, p. 37.

[174] Ibídem.

[175] Ibídem.

los mismos equívocos e imprecisiones que Marx cuando trata de establecer el tipo de relación que liga a las bases con las superestructuras, utilizando indistintamente los conceptos de determinación, derivación, condición, conexión estrecha, etc.

En cuarto lugar, la refracción ideológica puede ser comprendida al establecer cómo los «acentos» semióticos responden a intereses histórico-sociales particulares, pero esta interpretación no puede ser nunca transparente, no puede suprimir la distorsión o deformación que proviene de la identificación de ciertos intereses particulares con ideas eternas o significados objetivos. En este sentido, la investigación de Voloshinov tiene un fuerte acento antiesencialista. Por esta razón, Eagleton dice que "la obra de Voloshinov nos ofrece de este modo una nueva definición de ideología, como la lucha de intereses sociales antagónicos en el nivel de los signos. Voloshinov es el padre de lo que desde entonces se conoce como el «análisis del discurso», que atiende al juego de poder social en el propio lenguaje"[176].

Finalmente, Voloshinov advierte que todo signo es intrínsecamente dialéctico, es decir, que contiene un impulso dinámico al desarrollo de los sentidos, de los acentos interpretativos.

D. CONCLUSIONES

Es preciso notar dos deslizamientos importantes en la conceptualización de la ideología que se siguen de los trabajos de los autores analizados en este capítulo. Por un lado, el problema de la ideología comienza a ser ubicado claramente dentro de un marco simbólico o hermenéutico (motivacional, histórico, semiótico). La preeminencia de lo simbólico lleva a una centralidad de lo ideológico, superando el papel limitado y negativo que cumplía en las concepciones economicistas y deterministas. Por otro lado, siguiendo la tendencia que hemos percibido en Marx mismo, se ha ampliado el *contenido* del concepto. La ideología no se define solamente por efectuar una cierta deformación de la realidad sino, fundamentalmente, por ser una deformación justificadora del orden social aceptado. La ideología se convierte en el conjunto de condiciones que hacen aceptable y legítima una forma de dominio histórica.

El problema ideológico, por el desplazamiento y la extensión del contenido, deja de ser considerado como una cuestión puramente epistemológica y se extiende al terreno de lo práctico, de lo moral, de lo político, de la acción histórica y del lenguaje. La extensión del significado del concepto de ideología lleva implícito el problema de la totalización. Lukács muestra cómo la reificación se ha extendido a la totalidad, cómo la ideología puede llegar a identificarse con el mismo sistema simbólico, con el sentido de la historia y con el lenguaje (Voloshinov). Lukács hace manifiesta la tendencia de toda ideología a volverse totalitaria, cerrando el fluir histórico en un sistema fijo y estático de relaciones naturalizadas. Además, el concepto de totalidad dialéctica implica la superación de la teoría de la ideología como reflejo y como resultado de una legalidad mecánica o economicista.

Cuando Lukács identifica la reificación ideológica con un sistema histórico que realiza el sentido de la historia deja planteados los problemas de la relación de la totalidad con un *exterior* (ya sea histórico o cultural) desde el cual se pueda discernir la *verdad* de una conciencia parcial. Es decir, vuelve a plantear el problema hegeliano de la parcialidad y universalidad de las verdades históricas. Cuando el curso de la historia convierte una verdad universal en *parcial*, la vuelve ideológica. A diferencia de la concepción positivista de la ideología, Lukács muestra que una misma proposición puede ser verdadera o ideológica de acuerdo a los contextos histórico-sociales en que se enuncia. Este problema será retomado y reelaborado por la hermenéutica, como veremos en los capítulos finales. A su vez, desde una lectura positivista como la de Geiger, se puede objetar a Lukács que la ciencia no puede discernir *el sentido de la historia* y, por lo tanto, carece de criterios para juzgar la parcialidad o universalidad de una situación histórica dada.

---

[176] Eagleton, T.: 1997, p. 245.

E. EXCURSUS FILOSÓFICO: LÓGICA Y EXISTENCIA

(a) La perspectiva del singular

Los sujetos reales que sufren y actúan son individuos singulares, aunque esto no excluye que haya acciones colectivas. Más allá de que la locura sea constituida históricamente, lo irreductible es que hay un individuo singular que sufre. Nadie puede hacerlo en su lugar, independientemente de que sufra por su locura o por hambre o por otra causa. Es el existente singular el que sufre y actúa, el sujeto de la praxis. Pero no nos estamos refiriendo a cualquier sufrimiento sino a aquellos que impiden el desarrollo del individuo singular como hombre, como ser humano. Indudablemente, el hombre o el individuo son también productos sociales, pero no tiene sentido hablar del pueblo o de la masa oprimida si no es porque cada uno de los individuos que compone el pueblo o la masa se siente oprimido. Como decía Sexto Empírico: no existe la «caballidad»; existen los caballos. Si atiendo a lo general, a lo universal, a los casos, no tengo en cuenta la singularidad, lo realmente existente. No hay que pensar el singular como individualidad abstracta ni pensar que porque no tenemos un lenguaje capaz de dar cuenta de lo singular, éste no exista. El singular puro plantea un límite al pensamiento y al lenguaje. El sufrimiento, el sentimiento, plantean un límite irreductible al pensamiento. Una cosa es que no pueda pensarlo, pero otra muy distinta es que no exista o que ignore su existencia.

Por supuesto que no tiene sentido decir que "yo hago la revolución", "yo produzco la sociedad", pero un pueblo o un grupo social no es otra cosa que un conjunto de singularidades actuando en común. Uno solo o unos pocos no es suficiente, pero no hay acción social sin la acción de los singulares. La singularidad no es independiente del todo grupal, pero es irreductible al todo. Los que hacen, sufren y mueren son individuos singulares. La muerte no se puede pensar, no se puede decir, porque no es colectiva, es siempre "mi" muerte.

En alguna medida "mi" cuerpo es irreductible al lenguaje y al pensamiento.

Recordemos la definición de la ideología del *Capital*: "no lo saben, pero lo hacen". Es decir, la estructura de la mercancía, que conforma lo que los hombres hacen, está más allá del saber, está más allá de la conciencia, está más allá de lo que puede comprender el lenguaje. Podemos nombrarlo, pero no lo comprendemos. Nombramos el cuerpo, el sufrimiento, la singularidad, la acción, pero no lo comprendemos. La estructura cosificante de la mercancía contamina la praxis. Los hombres lo hacen, pero no lo saben. Podemos nombrarlo, pero no comprenderlo. Podemos nombrarlo como podemos nombrar la "materia prima" aristotélica, nombramos lo innombrable, es el nombre de Dios, «el nombre del Padre» (en términos de Lacan). Hay una dimensión de lo real que no puede ser simbolizada, pero aparece en el síntoma. Habermas plantea que el poder y el trabajo son este real que no puede ser simbolizado.

(b) La perspectiva del universal

Ni siquiera el sentimiento existe individualmente. La enfermedad como enfermedad es un acontecimiento histórico. Foucault ha mostrado que la enfermedad mental es el resultado de un proceso histórico. El individuo ha sido constituido como "loco" por un proceso histórico. La individualidad singular no tiene ningún tipo de atributos "generales", no puede ser ni loco ni cuerdo, ni alto ni bajo, ni francés ni inglés. El universal está siempre presente. No puedo decir: "Este hombre es oprimido por su patrón", sin comprender qué es ser hombre, qué es ser oprimido, qué es ser patrón. El lenguaje, dice Hegel, es lo más verdadero ya traiciona siempre a lo particular. Cuando digo: "esta taza que tengo en mi mano es única", ya estamos en lo universal. Una singularidad única implicaría la imposibilidad de establecer relaciones con otro ser, no le pasa nada, ni siquiera podría decirse que "sufre" o "tiene hambre". No existe un singular sino en un mundo. El pensamiento ya implica la universalidad. Lo significativo del singular es lo universal. No hay una significatividad singular en la lengua. No hay lenguas personales. Sólo puede ser pensado y dicho lo

CAPÍTULO 3: IDEOLOGÍA Y TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD

A. LA ESCUELA DE FRANKFURT

1. La teoría tradicional y la Teoría Crítica

Según la Teoría Crítica, "en contraste con las ciencias naturales, las ciencias sociales y humanas investigan las normas de conducta y los presupuestos acerca de la racionalidad que operan en una sociedad dada, pero que están operando también en la construcción e investigación de las teorías sociales. Horkheimer cree que la concepción tradicional de la teoría ignora esta circularidad y piensa sus propios modelos como universales, y como las presuposiciones necesarias de la investigación objetiva"[1].

Para la Teoría Crítica, las transformaciones y los cambios en las teorías no pueden comprenderse solamente a partir de su contradicción con determinadas proposiciones de la teoría anteriormente aceptada, sino que *sólo pueden ser comprendidos en su ligazón con procesos sociales reales.* Aunque para el método científico aceptado sólo son determinantes los motivos inmanentes al mismo discurso de la ciencia, la imposición fáctica de nuevas tesis es el producto de relaciones históricas de poder concretas. Si bien los teóricos de la ciencia aceptan la influencia decisiva de causas externas a la ciencia, las atribuyen al genio individual o a la casualidad antes que a las condiciones sociales[2]. "El nombre mismo de «teoría crítica» [...] apunta a la idea de que la teoría auténtica no es una mera descripción de hechos, sino que aspira a una *transformación de la realidad*"[3].

La teoría tradicional se interesa por las relaciones del trabajo teórico con el proceso de la vida de la sociedad sólo en tanto que la tarea de la ciencia es predecir los hechos y alcanzar resultados útiles; pero permanece "*sujeta al aparato social*; sus logros son un momento de la autoconservación, de la constante reproducción de lo establecido"[4] puesto que parte de la separación "entre pensar y ser, entre entendimiento y percepción", a la que considera como una cosa obvia y natural. Sin embargo, *la ciencia no puede ser comprendida con independencia del proceso social de producción*, en razón del "carácter socialmente condicionado del pensamiento humano"[5].

McCarthy advierte, que este carácter socialmente condicionado del pensamiento científico no implica una posición relativista, pero sí un nuevo concepto de la verdad coherente con la finitud del sujeto de conocimiento, con su historicidad y con la dependencia del pensamiento respecto de los cambios históricos. Comprender que el conocimiento científico tiene raíces históricas, sociales y psicológicas no anuncia la universalización de la ideología y el fin de la razón, sino una instancia más avanzada de su autocrítica. "La pretensión de que una creencia sea verdadera debe afrontar la prueba de la experiencia y la práctica en el presente. Conocer que somos falibles, que lo que pasa la prueba hoy puede bien fracasar mañana o en el próximo siglo, no nos exime, ni exceptúa de hacer y defender las pretensiones de verdad aquí y ahora. El reconocimiento abstracto de que todas nuestras creencias están abiertas a la corrección no hace que una creencia fundada racionalmente esté menos justificada, que sea menos racional"[6].

"El autoconocimiento del hombre en el presente no consiste en la ciencia matemática de la naturaleza, que aparece como *logos* eterno, sino en la Teoría Crítica de la sociedad establecida,

---

[1] Hoy, D.-McCarthy, Th.: *Critical Theory*, Cambridge (USA)-Oxford (UK), Blackwell, 1994, pp. 105-6.
[2] Cfr. Horkheimer, M.: 1974, pp. 227-8.
[3] Gabás, R.: *Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, Editorial Ariel, 1980, p. 20. "El concepto hegeliano-marxista de *praxis* hay que entenderlo en el sentido de que el conocimiento no es una simple reproducción conceptual de los datos objetivos, sino una auténtica transformación y constitución de la realidad" (*Ibidem*, p. 21).
[4] Horkheimer, M.: *Teoría* crítica, Buenos Aires, Editorial Amorrortu, 1974, p. 230.
[5] Hoy, D.-McCarthy, T.: 1994, p. 10.
[6] Hoy, D.-McMarthy, T.: 1994, p. 10

presidida por el interés de instaurar un estado de cosas [más] racional"[7].

"Corrientemente, la tradición epistemológica sostiene que ni la génesis ni el uso de una teoría científica son relevantes para su validación. Pero cuando el tipo de teoría de la que se trata es la teoría social, donde la teoría debe explicar su propio origen y oportunidad en igual medida que cómo puede pretender representar adecuadamente a la sociedad en la que ella es un punto de vista particular, la génesis y el uso de la teoría social son pertinentes en relación a su valor heurístico y a su validez. A diferencia de la teoría científica tradicional, para Horkheimer la Teoría Crítica debe dar razón de sus propios orígenes y propósitos sociales"[8].

"En realidad, la vida de la sociedad resulta del trabajo conjunto de las distintas ramas de la producción" (una de las cuales es la ciencia), que no son sino "aspectos particulares del modo como la sociedad se enfrenta con la naturaleza y se mantiene en su forma dada". Cuando los procesos intelectuales parciales, como la ciencia, son aislados del conjunto de la praxis social se llega inevitablemente a la unilateralidad, rasgo distintivo de la ideología, que es justamente lo que la Teoría Crítica quiere suprimir y superar.

La teoría tradicional abstrae tanto a los sujetos como a los objetos del conocimiento de la sociedad que los produce. Al separar al individuo del conjunto de las relaciones sociales, el mundo aparece como *algo dado*, como algo natural que debe ser *aceptado tal como es*. De esta manera, se pierde de vista que este mismo mundo es un producto de la praxis social, que es el resultado de lo que la sociedad hace. *Tanto el objeto como el sujeto del conocimiento son el resultado del proceso histórico*. "Con el concepto de praxis corre parejo el de *antropogénesis*, por cuanto, para Marx y los representantes de la Teoría Crítica, el hombre se crea a sí mismo por la transformación de la naturaleza"[9].

"Los hechos que nos entregan nuestros sentidos están preformados socialmente de dos modos: por el carácter histórico del objeto percibido y por el carácter histórico del órgano percipiente. Ambos no están constituidos sólo naturalmente, sino que lo están también por la actividad humana; no obstante, en la percepción el individuo se experimenta a sí mismo como receptor y pasivo. La oposición entre pasividad y actividad, que en la teoría del conocimiento se presenta como el dualismo entre sensibilidad y entendimiento, no representa para la sociedad lo mismo que para el individuo. Donde éste se siente pasivo y dependiente, aquélla, por más que se componga precisamente de individuos, es un sujeto activo, si bien inconsciente y por lo tanto impropiamente tal. Esta diferencia entre la existencia del hombre individual y la de la sociedad expresa la escisión propia, hasta ahora, de las formas históricas de la vida social. La existencia de la sociedad ha reposado en una represión directa, o bien es la ciega resultante de fuerzas antagónicas, pero en ningún caso ha sido el fruto de la espontaneidad consciente de los individuos libres. De ahí que el significado de los conceptos de actividad y pasividad cambie según se aplique al individuo o a la sociedad. En el tipo de economía burguesa, la actividad de la sociedad es ciega y concreta, la del individuo abstracta y consciente"[10].

Por otro lado, los hechos están condicionados por la praxis social aún antes de ser elaborados teóricamente, pero además, los instrumentos de medición con que los hechos son procesados experimentalmente son también resultado del proceso de producción material de la sociedad. La producción está presente en nuestro mundo a tal punto, que ya no es posible "la separación entre lo que pertenece a la naturaleza inconsciente y lo que es propio de la praxis social". Ello ni siquiera es posible con los objetos naturales, porque "la naturalidad de estos está determinada por el contraste con el mundo social y, en esa medida, es dependiente de él"[11].

En la teoría tradicional de la ciencia se parte de la separación entre sujeto que conoce y el objeto conocido (lo que se considera obvio), y de este modo ya no se puede superar la escisión, pues

---

[7] Horkheimer, M.: 1974, p. 232.
[8] Hoy, D.-McCarthy, T.: 1994, p. 104.
[9] Gabás, R.: 1980, pp. 21-2.
[10] Horkheimer, M.: 1974, pp. 233-4.
[11] Horkheimer, M.: 1974, p. 235.

se considera que el acontecer objetivo es independiente y está siempre más allá del poder de la teoría. En cambio, la Teoría Crítica, en tanto que considera al conocimiento como una praxis (que modifica la realidad que conoce al conocerla y que transforma la conciencia que conoce) es inherente al desarrollo de la sociedad. "Pensar el objeto de la teoría como separado de ella falsea la imagen y conduce a un quietismo o conformismo"[12]. La sociedad pensada como una falsa imagen fija y quieta de un conjunto de hechos dados es, propiamente, una construcción ideológica.

"Una de las primeras tareas de la Teoría Crítica fue desafiar la privilegiada «no-posición» [neutralidad] del conocimiento científico-social analizando los modos de su producción, los roles que juega en la sociedad, los intereses a los que sirve, y los procesos históricos a través de los cuales accede al poder"[13]. La apariencia de parcialidad, subjetividad, especulación e inutilidad de la Teoría Crítica se debe a que pone en cuestión la parcialidad e injusticia de la forma de vida dada.

"La Teoría Crítica de la sociedad rompe con un tipo de aproximación, entre otras cosas, mediante una toma en cuenta de la reflexividad de la investigación social de forma explícita. Esto implica un desafío de las dicotomías tradicionales entre génesis y justificación, justificación y aplicación, hecho y valor, etcétera, que fueron usadas para tejer un campo «neutral» para la investigación social. La Teoría Crítica está vinculada precisamente con la génesis histórica y social de los hechos que examina y con el contexto social en el que sus resultados producirán sus efectos. Ella sostiene que la investigación social es ella misma una forma de interacción social en la que los objetos de conocimiento son potencialmente sujetos del mismo conocimiento, y así ella es, quiera o no quiera, un factor potencial de cambio de las relaciones sociales. Tomando de manera conciente esta relación reflexiva de la práctica social, la Teoría Crítica de la sociedad intenta expresamente transformarse en un factor de cambio social convirtiéndose en parte de la autoconciencia de los grupos sociales oprimidos. Ella no considera que los propósitos a los que sirve sean externos al contexto de investigación"[14]. La pretendida neutralidad de la ciencia que busca ocultar su sujeción a intereses sociales e históricos particulares es un síntoma de su condición ideológica. La única manera de superar esta limitación es poner la producción científica al servicio de intereses universales como son los de la clase obrera.

2. La ciencia como planificación conciente de la praxis social

El compromiso de la ciencia con este sistema de producción no se debe fundamentalmente a la aplicabilidad, eficiencia o productividad de los desarrollos científicos, sino que la misma ciencia *pura* "puede pertenecer a este sistema y contribuir a posibilitarlo"[15]. "En la sociedad capitalista moderna -dice Terry Eagleton- lo que la ciencia tiene de ideológico no es esta o aquella hipótesis particular, sino el fenómeno social global de la propia ciencia. La ciencia como tal -el triunfo de la perspectiva tecnológica e instrumental- actúa como una parte importante de la legitimación ideológica de la burguesía, que es capaz de traducir las cuestiones morales y políticas en cuestiones técnicas resolubles por el cálculo de expertos"[16]. La praxis de la Teoría Crítica no está dirigida a "subsanar inconvenientes", ni a que "una cosa cualquiera funcione mejor en esa estructura. Las categorías de mejor, útil, adecuado, productivo, valioso, tal como se las entiende en este sistema, son, [para ella], sospechosas en sí mismas y de ningún modo constituyen supuestos extracientíficos con los cuales [ella] nada tenga que hacer"; puesto que tiene por objeto a la sociedad misma. Tampoco acepta como dada la separación entre individuo y sociedad, por la cual el primero deba aceptar "como naturales los límites prefijados a su actividad", ni la división del trabajo dada, ni las diferencias de clases, puesto que surgen del obrar humano, que puede seguir *un curso más racional si se lo planifica*

---

[12] Horkheimer, M.: 1974, p. 259.
[13] Hoy, D.-McCarthy, T.: 1994, p. 15.
[14] Hoy, D.-McCarthy, T.: 1994, p. 16.
[15] Horkheimer, M.: 1974, p. 239.
[16] Eagleton, T.: 1997, p. 179.

conscientemente[17].

Si bien la organización del trabajo que la humanidad se dio a sí misma en el sistema capitalista constituye el orden más alto de la razón en su historia, ella envuelve al mismo tiempo una irracionalidad: "si el actuar conforme a la razón es propio del hombre, *la praxis social dada*, que forma la existencia hasta en sus mismos detalles, *es inhumana*, y este carácter de inhumanidad repercute en todo lo que se realiza en la sociedad. La actividad intelectual y material del hombre siempre seguirá teniendo algo exterior: esto es, la naturaleza como suma de los factores no dominados aún en cada época, y con los cuales la sociedad está en relación. Pero si a ello se suman, como una parte más de la naturaleza, las circunstancias que dependen únicamente del hombre mismo, su relación en lo que respecta al trabajo, la marcha de su propia historia, entonces esta exterioridad no sólo no es una categoría suprahistórica, eterna -tampoco es pura naturaleza en el sentido señalado, sino el signo de una lamentable impotencia cuya aceptación es antihumana y antirracional"[18].

La oposición de la Teoría Crítica a la teoría tradicional no se da como consecuencia de que se ocupen de objetos diferentes ni en que la primera sea más afín a una investigación de las ideologías o de la sociología del conocimiento que a las ciencias naturales, sino que "la teoría esbozada por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya existente: sólo expresa su secreto"[19]. La oposición se plantea en tanto que la Teoría Crítica no acepta que las circunstancias que se ofrecen a la percepción tengan el carácter de lo fáctico, sino que están o pueden estar bajo el control social; no acepta la exterioridad de la realidad social respecto de la ciencia, sino que intenta suprimir y superar la escisión entre la racionalidad del científico en cuanto tal y la irracionalidad de las relaciones en el proceso de trabajo. "Aquello que, en esta organización del proceso de vida, resultaba originariamente fecundo, se transforma en infructuosidad y en estorbo. *Los hombres, con su mismo trabajo, renuevan una realidad que, de un modo creciente, los esclaviza*"[20]. Este es el rasgo distintivo de toda ideología: los hombres producen un orden que los aliena y esclaviza.

No hay, en consecuencia, oposición en los objetos de la ciencia tanto como *de los sujetos*: mientras que la teoría tradicional concibe al científico en tanto que individuo racional autónomo (o, a lo sumo, en tanto que una generalidad de individuos) como sujeto de la ciencia, la Teoría Crítica concibe a la sociedad como sujeto. Mejor dicho: el sujeto es el individuo determinado en sus relaciones con otros individuos, con los grupos, con las clases, con la sociedad y con la naturaleza. Mientras que la teoría tradicional parte del individuo aislado, la Teoría Crítica parte del individuo en sus relaciones sociales.

El método de la Teoría Crítica no sólo implica una *clarificación del concepto de hombre* (orden lógico) sino que incluye la conciencia de la situación del hombre en el proceso histórico concreto, pues en este último se transforman tanto el objeto como el sujeto. Como Hegel y Marx, Horkheimer piensa que la naturaleza humana es esencialmente histórica. La verdad se decide en la actividad histórica concreta, pues "no hay teoría de la sociedad (...) que no incluya intereses políticos acerca de cuya verdad haya que decidir"[21].

De acuerdo con Marx, la posición del proletariado en la sociedad hace que experimente y perciba "la relación entre un trabajo que pone en manos de los hombres, en la lucha de éstos con la

---

[17] "Mientras que los objetivos y las direcciones de investigación en las ciencias naturales son cada vez menos una cuestión puramente intracientífica, en las ciencias sociales los eventos, las estructuras y los procesos que influencian la agenda de la investigación también pertenecen a la cuestión que es tema de investigación. De modo más general: la investigación social es un momento del mismo proceso de reproducción social que pretende comprender. El mundo social es producido y reproducido en y a través de las acciones sociales de los actores sociales, que incluyen las actividades del agente comprometido en analizarlas" (Hoy, D.-McCarthy, T.: 1994, p. 15).

[18] Horkheimer, M.: 1974, pp. 242-3.

[19] Horkheimer, M.: 1974, p. 248.

[20] Horkheimer, M.: 1974, p. 245. Cursivas nuestras.

[21] Horkheimer, M.: 1974, p. 253.

naturaleza, medios cada vez más poderosos, y la continua renovación de una organización social caduca. [...] El despliegue de todos los medios, físicos y espirituales, para el dominio de la naturaleza, es coartado por el hecho de que ellos están en manos de intereses particulares opuestos los unos a los otros"[22]. Se retoma así la tesis de Marx: las relaciones de producción existentes se han transformado en trabas para el desarrollo de las fuerzas productivas.

"La Teoría Crítica de la sociedad parte de una idea del intercambio mercantil simple determinada por conceptos relativamente generales; bajo el supuesto de la totalidad del saber disponible, de la admisión de material tomado de investigaciones propias y extrañas, se muestra entonces cómo la economía mercantil, dentro de la cambiante condición de hombres y cosas ya dada -y cambiante por la influencia de esa misma economía-, *debe conducir necesariamente* a la agudización de los antagonismos sociales -agudización que en el momento histórico actual lleva a guerras y revoluciones- sin que sus propios principios, expuestos por la economía política como disciplina especializada, sufran transgresión alguna". [...] "La Teoría Crítica de la sociedad es un único *juicio de existencia* desarrollado. Este juicio afirma, dicho en términos generales, que la forma básica de la economía de mercancías históricamente dada, sobre la cual reposa la historia moderna, encierra en sí misma los antagonismos internos y externos de la época, los renueva constantemente de una manera agudizada, y que, tras un período de ascenso, de desarrollo de las fuerzas humanas, de emancipación del individuo, tras una fabulosa expansión del poder del hombre sobre la naturaleza, termina impidiendo la continuación de ese desarrollo y lleva a la humanidad hacia una nueva barbarie"[23].

La función de la Teoría Crítica consiste en "un proceso de acción recíproca en el cual la conciencia desarrolla, al mismo tiempo que sus fuerzas liberadoras, sus fuerzas propulsoras, disciplinantes y agresivas". La crítica teórica "es agresiva, no sólo frente a los apologistas conscientes del orden establecido, sino en la misma medida frente a tendencias discrepantes, conformistas o utopistas dentro de sus propias filas"[24].

El proyecto permanente de la Teoría Crítica es la construcción de una comunidad de hombres libres, posible con los medios técnicos con que se cuenta en el presente (en esto se diferencia de los utopistas, que no tienen en cuenta si disponen o no de los medios necesarios para realizar su proyecto). "Se puede, y Horkheimer lo hace a veces, formular el interés práctico que guía y modela a la Teoría Crítica en los términos «pragmáticos» de hacer lo posible para reducir el sufrimiento y promover la felicidad"[25].

3. La ciencia como ideología

El desarrollo de la ciencia social posterior a Hegel, había mostrado un divorcio entre el pensamiento filosófico y las investigaciones empíricas en los diversos campos de la sociedad; entre la especulación metafísica y el empirismo positivista. La metafísica de la primera postguerra, tratando de abrir el estrecho campo del positivismo científico se ha separado de la racionalidad científica, edificándose a partir de una antropología filosófica que aisló algunos rasgos del hombre y poniendo el acento en la intuición, desechó el entendimiento crítico. Aislando al individuo de manera abstracta

---

[22] Horkheimer, M.: 1974, p. 245.

[23] Horkheimer, M.: 1974, pp. 256-7. "Una de las metas más comprensivas de una genuina práctica de investigación multidisciplinaria sería una «teoría crítica del presente», esto es, una visión general de la sociedad contemporánea, sus problemas, y sus prospectos. Esto es lo que Horkheimer llama un «juicio existencial desarrollado», que expresa en términos marxistas clásicos" [...] "A no dudarlo, Horkheimer estaba él mismo convencido de que este objeto permanecería esencialmente el mismo en tanto que el capitalismo fuese la formación social dominante, y así que el «contenido esencial» de la economía política marxista seguiría siendo válido a través de las adaptaciones y ajustes necesarios" (Hoy, D.-McCarthy, T.: 1994, pp. 18-9).

[24] Horkheimer, M.: 1974, p. 247.

[25] Hoy, D.-McCarthy, T.: 1994, p. 17.

restó importancia a la comprensión teórica de los procesos sociales. Pero también el positivismo es «ideológico», no porque no se ocupe de «la verdad pura», sino porque "*oculta la verdadera naturaleza de la sociedad, erigida sobre antagonismos*". El carácter «ideológico» de los enunciados no se determina porque sean incorrectos, sino por el efecto de ocultamiento y falseamiento que producen[26]. Un enunciado puede ser ilusorio, pero no ideológico; como también puede ser correcto e ideológico. "El momento ideológico suele aparecer menos en la forma de juicios falsos que en su falta de claridad, su ambigüedad, su lenguaje encubridor, su actitud ante los problemas, su métodos, la dirección de sus investigaciones y, principalmente, en todo aquello frente a lo cual cierra los ojos". Marcuse advierte que el problema ideológico no pertenece tanto al ámbito epistemológico como al político: "El concepto de ideología tiene sentido sólo cuando está referido al interés de la teoría en la modificación de la estructura social. No es un concepto sociológico ni filosófico, sino político. No hace referencia a una doctrina en relación con la condicionalidad social de toda verdad o en relación con una verdad absoluta, sino exclusivamente en relación con el interés político. Hay innumerables doctrinas filosóficas que son meras ideologías y que por constituir una ilusión con respecto a situaciones sociales relevantes, se integran sin mayores inconvenientes en el aparato de dominio"[27].

La ciencia tradicional adolece de una doble contradicción básica: 1°) "Vale como principio el que cada uno de sus pasos deba tener un fundamento, pero el paso más importante, a saber, la elección de sus tareas, carece de fundamentación teórica y pareciera abandonado al capricho". 2°) "La ciencia ha de ocuparse de conocer las relaciones de mayor amplitud; pero ocurre que no es capaz de aprehender en su real vitalidad la más amplia de las relaciones, de la cual depende su propia existencia y la orientación de su trabajo, a saber, la sociedad". La conclusión no se deja esperar: "En cuanto pueda hablarse con razón de una crisis de la ciencia, resulta imposible separarla de la crisis general. [...] *Comprender la crisis de la ciencia depende de una correcta teoría de la situación social presente, pues la ciencia, en cuanto función social, refleja las contradicciones de la sociedad*"[28].

Esta división abstracta del trabajo científico, no dejaba lugar para la idea de una *razón histórica* y con ello se imposibilitaba el ejercicio de la *crítica de lo dado*; puesto que si la razón es sólo un instrumento para ordenar y dominar lo dado, no hay ningún fundamento trascendente a lo dado en que se pueda basar la crítica.

"En el aspecto epistemológico, los artículos de Horkheimer y Marcuse se orientaron a una crítica sistemática del positivismo[29]; en el aspecto metodológico, apuntaban a un concepto de investigación interdisciplinar"[30]. La Teoría Crítica debe expresar la conciencia del contexto histórico-

---

[26] "La pretensión de la crítica materialista de la razón no fue descartar [las ideas normativas de verdad, justicia, libertad, responsabilidad y otras semejantes] sino desenmascarar sus distorsiones específicas para hacerlas inservibles para la justificación de la injusticia y de la opresión" (Hoy, D.-McCarthy, T.: 1994, p. 12).

[27] Marcuse, H.: *Cultura y sociedad*, traducción de E. Bulygin y E. Garzón Valdés, Buenos Aires, Editorial Sur, quinta edición, 1970, p. 83.

[28] Las citas pertenecen a Horkheimer, M.: 1974, pp. 19, 20 y 21.

[29] "La epistemología materialista del joven Marx fue la clave para la crítica del positivismo del Instituto" (Honneth, A.: **Teoría crítica**, en Giddens, A. et alia: *Teoría social, hoy*, México, Alianza-CNPLCYLA, 1991, p. 447).

[30] Marcuse y Horkheimer "partieron del supuesto de que las ciencias empíricas, incluída su metodología, estaban determinadas por las exigencias del trabajo social; aquí, el logro de proposiciones teóricas se subordina al mismo interés de dominación de la naturaleza física que guía la actividad del trabajo ya en el plano pre-teórico. Sin embargo, tan pronto como se haya hecho epistemológicamente transparente este contexto práctico constitutivo de las ciencias surge el malentendido al que el positivismo conduce de forma inevitable: al justificar las ciencias sólo en el plano metodológico, el positivismo las desvincula tanto de la conciencia de sus propias raíces sociales como del conocimiento de sus objetivos prácticos. En la negación del contexto práctico de las teorías científicas Horkheimer y Marcuse no sólo veían, naturalmente, el error del positivismo contemporáneo, sino también una deficiencia de la moderna comprensión de la teoría en general: Horkheimer remonta hasta Descartes las raíces de esa conciencia positivista que permite que las ciencias aparezcan como una empresa pura, enteramente independiente de los intereses prácticos" (Honneth, A.: 1991, p. 449).

social en el que se desarrolla como también del ámbito de aplicación práctica y en este sentido, se opone a la «teoría tradicional» y supone el desarrollo de una reflexión histórico-filosófica. Este último supuesto fue tomado de "la versión clásica de la teoría marxista de la historia. Según ésta, el mecanismo central del progreso histórico es el proceso de desarrollo de las fuerzas productivas; proceso que impone una nueva fase en las relaciones sociales de producción en cada nuevo estadio de desenvolvimiento del sistema técnico de dominación de la naturaleza". [...] "Una Teoría Crítica de la sociedad tiene que emplear todo el espectro de disciplinas de la ciencia social para poder investigar adecuadamente el conflicto presente entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción".

De esta perspectiva no se desprende que «la historia sea escrita por los que ganan». No son sólo los que han triunfado fácticamente en la historia los que definen el significado de la libertad. Pero si esto es así, ¿desde dónde se puede afirmar que una forma de organización o de conciencia de la libertad que ha sido derrotada o aniquilada es mejor que otra que ha triunfado y se ha impuesto en el curso histórico? ¿Cuál es el criterio para juzgar las realidades sociales o decidir entre dos formas de la conciencia de la libertad? En primer lugar, habría que señalar que la interpretación acerca del triunfo o de la derrota supondría ya este criterio, puesto que los mismos hechos suelen ser citados como ejemplo del triunfo de dos concepciones opuestas. Adoptar un criterio meramente fáctico implicaría aceptar que las formas de vida triunfantes son las mejores, que el capitalismo o el nazismo son la culminación de la historia. Tanto la tradición judía como la hegeliano-marxista reconocen otro tipo de criterios. Un ejemplo de esto es la dialéctica del amo y del esclavo en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel[31].

En segundo lugar, la concepción iluminista (legada por Hegel y Marx) ha combatido todo criterio suprahistórico. Mientras que las religiones y las éticas ligadas a ellas pretendieron guiarse por un criterio trascendente, la ilustración sostuvo que este principio no podía ser otro que la razón universal. Particularmente Kant, postuló un criterio trascendental, aunque no trascendente. Desde este punto de vista, la libertad consiste en vivir de acuerdo con la razón. Las costumbres, las instituciones, las leyes y los valores deben adecuarse a principios racionales. La razón es extrahistórica, es un principio autónomo y como tal, se constituye en criterio para juzgar la historia. Con Hegel, el criterio sigue siendo la razón, pero ésta ya no se concibe como algo exterior a la historia, sino como lo que se despliega en y por la historia. El criterio es a la vez trascendente e inmanente, objetivo y subjetivo. No existe una sola forma de vida libre; no hay un único tipo de dominación, como pensaban los que se basaban en criterios suprahistóricos.

Si la razón es lo que me permite juzgar los hechos históricos, el criterio no es meramente fáctico; pero si la razón se desarrolla en y por la historia, el criterio tampoco es completamente exterior al sentido de los acontecimientos[32]. Esto último, permite escapar a la aporía de la inconmensurabilidad de las épocas históricas. Como es una misma razón la que se despliega en la

---

"Si el sujeto de conocimiento y acción ya no puede ser visto más como solitario, descomprometido, y desencarnado, y si las estructuras de la razón ya no pueden ser vistas como intemporales, necesarias, e incondicionadas, entonces la transformación requiere que la crítica de la razón se encamine en la dirección de la investigación sociohistórica". [...] "La misión crítica de la filosofía tiene que ser continuada por medio de la investigación social" (Hoy, D.-McCarthy, T.: 1994, pp. 9 y 11).

[31] En la dialéctica del amo y del esclavo, el que pierde en la lucha (el esclavo) expresa una consciencia más alta de la libertad. No se puede sostener que en realidad el esclavo es el que triunfa, porque el esclavo (a través del proceso de formación por el trabajo) no triunfa *como* esclavo, sino en tanto que deviene burgués. El que en realidad triunfa es el burgués, que no es ni amo ni esclavo. La consciencia del mundo preburgués está escindida en dos, es amo y es esclavo. El esclavo es una forma de consciencia más alta de la libertad, aunque haya sido derrotado por el amo.

[32] Volviendo al ejemplo de la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo: hay criterios que han sido fijados históricamente, que han sido explicitados en la historia (objetivamente o en alguna de sus formas de consciencia) y que no podemos dejar de tener en cuenta. Cualquier criterio que no reconozca la libertad como autonomía (tal como fue desarrollada en la historia por los griegos) o la libertad como libertad interior, como libertad de consciencia (tal como fue desarrollada por la modernidad) es una regresión y es, por lo tanto, irracional.

historia, todas las culturas y las formas de vida pueden ser juzgadas a partir de un criterio común. La aporía de la inconmensurabilidad consiste en sostener que cada época histórica o cada cultura supone sus propios criterios y como no existe un único criterio trascendente que permita juzgar entre los distintos criterios de cada época, es imposible comparar las concepciones de la libertad y de la dominación entre sí.

Pero, como la razón se desarrolla en y por la historia (éste es el aporte de Marx), no se puede pretender haber alcanzado el último estadio histórico. La sociedad humana no ha desarrollado todas sus potencialidades. La historia no ha llegado a su fin. Sin embargo, la razón es un criterio que permite juzgar las realidades sociales y las formas de la consciencia de la libertad existentes[33].

En tanto trascendente, el criterio racional no se reduce al orden de lo dado; en tanto histórico, no es completamente exterior a los hechos y su superioridad se muestra en la capacidad para poder contener lo existente dado[34]. En este punto, la postura de Habermas[35], cuando critica a los historicistas, es semejante a la de Horkheimer: no sólo estamos determinados por la historia a proseguir nuestra herencia sino también por la razón para decidir cuál de nuestras herencias proseguimos. La razón es el criterio que permite decidir ante la multiplicidad de los hechos históricos e insertarnos en una tradición. La razón tiene «libertad» para descubrir o decidir cuál es su herencia, pero también está determinada por esa herencia.

La postulación de la razón como criterio para juzgar las posiciones históricas conduce a los debates recientes (en los que Horkheimer no llegó a participar) acerca de la necesidad o contingencia del desarrollo de la historia. Contra el hegelianismo y contra cierta interpretación determinista del marxismo, se ha afirmado la *contingencia* de toda decisión histórica. Probablemente, Horkheimer estaría de acuerdo con esta última postura[36]. Aun cuando se pueda determinar racionalmente la superioridad de una forma de vida o de una consciencia de la libertad sobre otras, no hay ninguna necesidad histórica que garantice su triunfo o que asegure su perdurabilidad. Que los griegos hayan vencido a los persas, que la modernidad haya superado al mundo cristiano medieval, aunque sean acontecimientos constitutivos de nuestra identidad

---

[33] Para una fundamentación y defensa de este criterio iluminista-histórico contra algunas críticas postmodernas: cfr. infra, *Las críticas de Charles Taylor*, especialmente, *La aporía de un Poder sin libertad y sin verdad.*

[34] Una postura que difiere tanto de la de Horkheimer como de la «postmoderna» es la de la hermenéutica: si se asume que nuestra consciencia es histórica, también hay que aceptar que nuestra lectura de la libertad también lo es. No definimos «la libertad», sino nuestra libertad, aquella en la que nos sentimos representados. Otro tanto ocurre con las instituciones. Lo que hay que hacer en cada caso, es rastrear en la historia dónde está nuestra voz. Tiene que haber algo en nuestra identidad (en lo que somos, en nosotros mismos), que nos constituye como lo que somos, que viene de la historia, si es que nuestra identidad se ha constituido históricamente. Hay que encontrarse a sí mismo en algunas de las voces históricas. Se trata de cumplir con la vocación de ese llamado.

[35] Ambas posturas prosiguen la línea de pensamiento abierta por Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*.

[36] "Aun cuando todo el pasado estuviera comprendido en un sistema y pudiera ser englobado en una única forma universal, los sucesos fácticos del presente, confirmen o no la antigua previsión, seguirán siendo algo distinto de las consecuencias del sistema. La ciencia actual da muestras de conocer esto al conferir un significado hipotético a sus teoremas y al otorgar por principio un carácter meramente probable a todas sus predicciones sobre el acontecer real. Este carácter probabilista no se debe a que el saber humano se encuentra todavía en un estadio de subdesarrollo, sino que estriba en la imposibilidad de superar la distinción entre necesidad del pensamiento y acontecer real" (Horkheimer, M.: 1982, pp. 134-5).

"La explicación cumplida y perfecta, el conocimiento acabado de la necesidad de un suceso histórico, puede convertirse, para nosotros que actuamos, en instrumento para introducir algo de razón en la historia; pero la Historia, considerada «en sí», no *tiene* ninguna Razón, no es ningún tipo de «esencia», ni un «espíritu» ante el cual tengamos que inclinarnos, ni un «poder», sino una recapitulación conceptual de los sucesos que se derivan del proceso de vida social de los hombres. Nadie es llamado a la vida por la «Historia», de la misma manera que ésta tampoco mata a nadie, ni plantea problemas, ni los resuelve. Sólo los hombres reales actúan, superan obstáculos y pueden hacer que disminuya el sufrimiento individual o general que ellos mismos o las fuerzas de la naturaleza han provocado. La independización panteísta de la Historia, que hace de ella un ser substancial unitario, no es otra cosa que metafísica dogmática" (Horkheimer, M.: 1982, pp. 98-9).

histórico-cultural, son hechos contingentes y no el resultado del curso necesario de la historia. Consiguientemente, también hay que aceptar que el resultado de las luchas actuales también ha de resolverse contingentemente.

¿Cuál es, entonces, el fundamento de la crítica? La conciencia histórica, la conciencia alcanzada en la historia es la que puede juzgar si la realidad objetiva está a su altura o por debajo de ella misma. En este sentido, la Teoría Crítica se acerca al concepto de «conciencia histórico efectual» de Gadamer, aunque la primera pone el acento en la capacidad crítica de la razón.

"El carácter refractario de la filosofía respecto de la realidad –dice Horkheimer- deriva de sus principios inmanentes. La filosofía insiste en que las acciones y fines del hombre no deben ser producto de una necesidad ciega. Ni los conceptos científicos ni la forma de la vida social, ni el modo de pensar dominante ni las costumbres prevalecientes deben ser adoptadas como hábito y practicadas sin crítica[37]. El impulso de la filosofía se dirige contra la mera tradición y la resignación en las cuestiones decisivas de la existencia; ella ha emprendido la ingrata tarea de proyectar la luz de la consciencia aun sobre aquellas relaciones y modos de reacción humanos tan arraigados que parecen naturales, invariables y eternos. [...] El racionalismo individual puede ir acompañado de un completo irracionalismo general. Los actos de individuos que, en la vida diaria, pasan con toda justicia por razonables y útiles, pueden resultar perjudiciales y hasta destructivos para la sociedad. Por eso, (...) es preciso recordar que la mejor voluntad para realizar algo útil puede tener como consecuencia lo contrario; simplemente porque esa voluntad puede ser ciega respecto de lo que rebasa los límites de su especialidad o de su profesión, porque ella se concentra en lo más cercano y desconoce la verdadera esencia de aquello que sólo puede ser esclarecido en una conexión más amplia.

[...] La filosofía en oposición a otras disciplinas, no tiene un campo de actividad fijamente delimitado dentro del ordenamiento existente. Este ordenamiento de la vida, con su jerarquía de valores, constituye un problema en sí mismo para la filosofía. Si la ciencia puede aún acudir a datos establecidos que le señalan el camino, la filosofía, en cambio, debe siempre confiar en sí misma, en su propia actividad teórica.

[...] La verdadera función social de la filosofía reside en la crítica de lo establecido. Eso no implica la actitud superficial de objetar sistemáticamente ideas o situaciones aisladas, que haría del filósofo un cómico personaje. Tampoco significa que el filósofo se queje de este o aquel hecho tomado aisladamente, y recomiende un remedio. La meta principal de esa crítica es impedir que los hombres se abandonen a aquellas ideas y formas de conducta que la sociedad en su organización actual les dicta. Los hombres deben aprender a discernir la relación entre sus acciones individuales y aquello que se logra con ellas, entre sus existencias particulares y la vida general de la sociedad, entre sus proyectos diarios y las grandes ideas reconocidas por ellos. La filosofía descubre la contradicción en la que están envueltos los hombres cuando, en su vida cotidiana, están obligados a aferrarse a ideas y conceptos aislados"[38].

4. Cuestionamiento y defensa del Iluminismo desde la Teoría Crítica

Intentaremos aquí poner de manifiesto aquellos rasgos que nos permitan circunscribir la labor teórica realizada por la Escuela de Frankfurt dentro del proyecto cultural emprendido por la

---

[37] "En la filosofía, a diferencia de la economía y la política, crítica no significa la condena de una cosa cualquiera, ni el maldecir contra esta o aquella medida; tampoco la simple negación o el rechazo. Es cierto que, en determinadas condiciones, la crítica puede tener esos rasgos puramente negativos. Pero lo que nosotros entendemos por crítica es el esfuerzo intelectual, y en definitiva práctico, por no aceptar sin reflexión y por simple hábito las ideas, los modos de actuar y las relaciones sociales dominantes; el esfuerzo por armonizar, entre sí y con las ideas y metas de la época, los sectores aislados de la vida social; por deducirlos genéticamente; por separar uno del otro el fenómeno y la esencia; por investigar los fundamentos de las cosas, en una palabra: por conocerlas de manera efectivamente real".

[38] Horkheimer, M.: 1974, pp. 272-88.

Ilustración; con mayor precisión aún, diremos que la Teoría Crítica es el esfuerzo por poner a salvo el Iluminismo del *proceso de autodestrucción* que las fuerzas por él desatadas están llevando a cabo; es el intento de reformular un Iluminismo liberado de aquellos aspectos que lo constituyen en un *ciego instrumento del dominio*, aún cuando su origen histórico y su ideario filosófico fuera el deseo de poner límites al poder arbitrario y fundar un uso legítimo de todo poder. Pero, antes de continuar, se hace necesario aclarar qué es el Iluminismo desde la conceptualización que Horkheimer y Adorno han realizado.

Hay que distinguir entre lo que el Iluminismo piensa de sí mismo y aquello que ha llegado a ser después de su despliegue histórico, pues no cabe olvidar que el Iluminismo en tanto fuerza histórica ha impulsado y en gran medida definido a la Edad Moderna, y que por lo tanto, estamos hoy -casi al final de ese proceso- mucho más capacitados para comprender qué fue y es el Iluminismo. Según los autores de la Escuela de Frankfurt, la Ilustración ha desarrollado una conciencia de sí misma, cuyas características desarrollaremos a continuación.

5. La autoconciencia del Iluminismo

"El programa del iluminismo consistía en liberar al mundo de **la magia** (...) ha perseguido siempre el objetivo de quitar *el miedo* a los hombres y convertirlos en amos"[39]. La magia y el mito son, para el Iluminismo, el resultado de la mera imaginación humana, de la «imaginación desbocada», de la fantasía que el hombre no ha podido aún someter a la tutela de la inteligencia. La magia y el mito son las precarias respuestas que ha elaborado una etapa ya superada de la historia para tratar de dominar y contener el miedo a las fuerzas naturales desconocidas y amenazantes. Pero la magia y el mito terminan esclavizando al hombre, pues lo sumen en una dependencia infantil a los fantásticos poderes «ocultos» y «oscuros» de los dioses, los espíritus, las fuerzas, esencialmente caprichosos y arbitrarios que, como se cree, tendrían la facultad de dominar al hombre con sus incomprensibles e inapelables designios, con sus misteriosos juicios, con sus intervenciones. Estas fuerzas intimidatorias, de seguir dominando la imaginación de los hombres, son capaces de sujetar a la humanidad en el primitivo estadio de la indefensión, el desasosiego y el atraso.

Esos poderes ocultos dejarán de ser tales gracias al esfuerzo liberador del conocimiento, de la luz de la razón y de la ciencia. El Iluminismo se piensa a sí mismo como la lucha contra el miedo ya que *el mito es ignorancia*. El hombre ilustrado es el hombre libre, autónomo, es decir, capaz de gobernarse según los principios validados por su propio juicio, su propia razón, y no por el temor o el respeto a aquellas fuerzas misteriosas y a los poderes sociales que las representan. El hombre ilustrado es racional, ha dejado atrás sus antiguos temores y se levanta como el lúcido señor de la naturaleza y legislador de la sociedad. *El saber, el conocimiento, la ciencia, son la luz del dominio*.

6. La crítica al Iluminismo

a. Ciencia y magia: Ahora bien, para Horkheimer y Adorno *esta autoconciencia del Iluminismo es falsa* y encubre la verdadera realidad: el mito no es el antagonista del saber, sino que por el contrario, "*el mito es ya iluminismo, es ya conocimiento*"[40]. Es más, el mito no es una etapa precientífica que se pierde en los orígenes primitivos del hombre y que ha quedado atrás para siempre cuando la cultura ha alcanzado su madurez junto al camino del verdadero saber, sino que el mito sólo es una etapa en el despliegue del largo proceso del conocimiento que se inicia con la magia y culmina con la ciencia moderna; proceso atravesado todo él por una *continuidad* que la conciencia iluminista no está dispuesta a admitir. De este modo, no sólo el mito no queda fuera del

---

[39] Horkheimer, M.-Adorno, Th.: *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1987, p. 15. Negritas nuestras.

[40] Horkheimer, M.-Adorno, Th.: 1987, p. 20.

mismo despliegue del conocimiento, sino que el Iluminismo es sinónimo de dicho despliegue, no se limita a ser su última etapa, el punto de llegada, sino que *se extiende hasta los orígenes de la cultura*. Por Iluminismo hay que entender, entonces, el acto mismo de toda conciencia y todo saber, aún los mágicos y míticos. La magia, el mito y la ciencia son los más significativos estadios de una misma historia cultural iluminista.

b. Saber y abstracción: La historia se define, entonces, como un *proceso de abstracción* encaminado a subsumir, a incluir, reducir, toda particularidad, toda cualidad, toda variedad, en *la unidad pura del concepto más formalizado y universal*[41]. Así, la empresa cultural se halla encaminada a la homogeneización, a la nivelación progresiva de todas las características propias de lo vivo y lo diverso. El Iluminismo ha emprendido un totalitario proceso de nivelación teórica y dominio técnico: se ha declarado el enemigo más conspicuo de toda *diferencia* y de toda *alteridad*. *Lo otro, lo diferente*, es decir, todo aquello que no es reductible al patrón de la racionalidad iluminista -el mundo de la vida: las costumbres, las creencias, las normas, el arte, la religión, las instituciones, las tradiciones, etc.- ha sido dominado luego de un largo proceso de domesticación cultural y puesto bajo la tutela de *lo mismo*, de la razón eficiente y calculadora. "La ideología homogeneiza el mundo, igualando de manera espuria fenómenos distintos. [...] Lo contrario de la ideología no sería la verdad o la teoría, sino la diferencia o la heterogeneidad"[42]. El mundo de la vida puede subsistir si transmuta su potencial específico al código de la utilidad y el beneficio, código instituido y supervisado por la *razón instrumental*. Toda práctica o institución subsistirá en la medida de su éxito, y este éxito se corresponde con la capacidad que tenga para responder a la pregunta *¿para qué sirve?* Aquello que responda deficitariamente está condenado a desaparecer. Por otra parte, los encargados de juzgar la corrección de la respuesta son o el mercado o el estado, de acuerdo a si rinde beneficios económicos o si es útil a los objetivos de la planificación estatal. En ambos casos el *«sirve para...»* constituye el patrón inapelable que manejan tanto las grandes corporaciones económicas como los organismos burocráticos. Ninguna práctica cultural que pretendiera experiencias ajenas a la utilidad, experiencias tales como el asombro, el arrobamiento, la contemplación estética o religiosa, la comunicación existencial, etc., tendría carta de ciudadanía en la república del cálculo de beneficios. Y así como la diferencia ha sido subsumida, del mismo modo lo ha sido el futuro en tanto indeterminación, objeto de sorpresa, temor y expectativa. El futuro ha sido sujetado al rigor de la previsión racional -es decir, la cara iluminista del destino cíclico de las antiguas mitologías de la naturaleza- el futuro no es sino reiteración, el futuro es *lo de siempre*.

c. Sujeto y objeto abstractos: La riquísima experiencia del hombre ha sido reducida a la cerrada unidad del «yo abstracto» como *sujeto*, como dueño, y de la «naturaleza vacía» como *objeto*, como posesión[43]. Ya no es el hombre concreto en su aquí y ahora, con sus pasiones, sus preferencias, su arbitrariedad, sino un *sujeto* que se ha despojado de su particularidad en beneficio de su racionalidad instrumental, se ha universalizado como función de un engranaje socio-cultural altamente exigente y competitivo; y allí no es más que un número, un rol, que cualquier sujeto racional podría desempeñar del mismo modo. La universalidad es la garantía de la absoluta prescindencia del individuo, del hombre al servicio del todo-social. Paradójicamente este sujeto es el sujeto del dominio, del poder. En correspondencia con él se halla el *objeto*, que no es sino objeto de su posesión, de su dominio, la naturaleza, de la que del mismo modo se han abstraído sus características particulares, todo aquello que pudiera ser motivo de una experiencia emotiva, artística, religiosa, para transformarla en una variable manipulable. La naturaleza ha sido vaciada de secretos. Ya no hay razones para una actitud de respeto y arrobamiento frente a ella. La

---

[41] Horkheimer, M.-Adorno, Th.: 1987, pp. 28, 21 y 22. Cfr. Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, pp. 483-484.

[42] Eagleton, T.: 1997, p. 164.

[43] Horkheimer, M.: *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1973, p. 107. Habermas, J.: 1987, p. 483.

naturaleza ha sido sojuzgada y puesta al servicio del sujeto-dominador. Pero, ¿cuál es el precio? La naturaleza de la que se trata es un objeto formalizado en las claves de la física, la química o en las cotizaciones del mercado.

d. Universalidad del dominio: Cuanto más abstracto ha resultado el conocimiento, cuanto más general, mayor ha sido el ámbito del dominio, de la instrumentalización, hasta haber llegado hoy a una *técnica de alcance universal*. Por ella todo es instrumento para el dominio y éste no tiene otra meta que el mismo dominio, ya que se encuentra extendido como la argamasa que sustenta y constituye la totalidad. Todo ha llegado a ser un *medio*, un *instrumento* de poder, todo *sirve para...*, por lo tanto, no hay nada posible fuera de estos medios; *en el universo de la absoluta disponibilidad no hay finalidad alguna a la que pudiera ser consagrada toda esa gigantesca manipulación*. De modo que el dominio no posee ya otra meta que su mera reproducción, los instrumentos del dominio sólo perpetúan el dominio. Éste es el grado más alto de alienación e ideología.

e. Dominio y sinsentido: La meta última de todo este despliegue acaba sencillamente en principios vulgares y estultos: la vida no tiene otro sentido que su propia conservación; la vida *sirve* a la vida que, a su vez, *sirve* a la vida, y esto en infinita circularidad. La finalidad última es esta perpetua regresión sobre la autoconservación, la que se define como lucha por la vida, o sea autoconservación. No hay un punto final en el disponer, en el manipular, en el administrar. El "sinsentido", pues, es el punto al que hemos arribado[44]. El precio del dominio ha sido el alejamiento de lo concreto, de lo inmediato, de lo singular, por tanto, ha sido la objetivación de toda la naturaleza, el alejamiento, la escisión del hombre con respecto a todos los seres y las cosas, a los demás hombres y a sí mismo[45].

f. Historia y circularidad: El Iluminismo lucha contra el mito y su concepción del destino como una circularidad natural, una repetición cíclica de la vida; circularidad que terminaría esclavizando al hombre con los férreos eslabones de la reiteración del ritual, que continúa sin hiato con la repetición de los ciclos naturales. En lugar del *retorno*, el Iluminismo coloca el *progreso*, la historia como una línea ascendente de dominio y libertad. Pero el Iluminismo acabará también eliminando toda historia, todo futuro, para subsumir la vida bajo el imperio de una nueva máscara del destino: la abstracción de las leyes y su regularidad. Tales leyes son al fin, la cancelación definitiva de todo proyecto, de toda trascendencia, la consagración última del dominio de lo dado, de lo consagrado socialmente, de lo vigente[46]. De este modo, la naturaleza, como ese poder temido del que se intentaba escapar en tanto clausura, acaba entronizándose no ya como naturaleza sino como cultura, un poder que también clausura; como el fruto refinado de la historia de la civilización[47].

g. Autodestrucción del Iluminismo: La cultura moderna, iluminista, sólo aprobará con su beneplácito -libre por tanto de incurrir en el pecado de metafísica, mito o poesía- a la más crasa adaptación y acomodación a lo existente[48]; acabará en un pragmatismo ramplón. El final iluminista del Iluminismo es su propia anulación, la cancelación definitiva de su propio ejercicio[49], de su ideario; la imposibilidad de la autonomía, de la madurez, del juicio crítico, del progreso, etc.; la impugnación, entonces, de la razón misma, entendida como razón instrumental[50]. Por esto, no es inapropiado afirmar que si el mito es ya Iluminismo, como hemos dicho, el Iluminismo acabará sin más siendo un mito, pero ahora en el sentido de una mera fábula, es decir, en el mismo sentido pobre con que el Iluminismo interpreta al mito. Los ideales modernos acabarán como pura y simple

---

[44] Horkheimer, M.: 1973, p. 104.
[45] Horkheimer, M.-Adorno, Th.: 1987, pp. 22 y 43.
[46] Horkheimer, M.-Adorno, Th.: 1987, pp. 42, 26, 25.
[47] Horkheimer, M.-Adorno, Th.: 1987, p. 46.
[48] Horkheimer, M.: 1973, pp.105-106.
[49] Horkheimer, M.-Adorno, Th.: 1987, p. 24.
[50] Horkheimer, M.-Adorno, Th.: 1987, p. 29.

ilusión de una historia ya dejada atrás.

7. La filosofía como crítica

Haber efectuado esta profunda denuncia sobre la civilización contemporánea y sobre su historia no es un mero aspecto particular de la filosofía de Frankfurt, sino que constituye la misma médula de todo su filosofar. La lucidez filosófica ha de ser entendida como vigilia, como memoria, como atento y, por momentos, exasperado recuento de las víctimas que ha cobrado el poder. La lucidez es dolor: "Ser consciente de los incontables y terribles dolores, físicos y anímicos, y sobre todo de los martirios físicos que en todo instante se sufren en cárceles, hospitales, mataderos, detrás de los muros y donde no los hay, en toda la tierra, vivir en vista de todo ello significa vivir con los ojos abiertos"[51].

a. Carácter insuperable de la negatividad: Quedaríamos decepcionados si nos acercáramos hasta esta filosofía en busca de una alternativa positiva para oponer al horror y a la injusticia. "Puedo decir lo que es falso -dice Horkheimer- pero no puedo decir lo que es bueno"[52]. Más aún, si la crítica quisiera ponerse al servicio de alguna realidad positiva, de alguna institución, partido político, movimiento, etc., inmediatamente se colocaría en favor de la injusticia[53]. Si queremos mantener alerta nuestra conciencia no nos es posible comprometernos teóricamente en favor de ningún programa que pudiera afiliarse en cierta visión de la historia y la sociedad. De hacerlo, se acabaría consintiendo, ocultando, justificando y hasta propiciando inevitablemente la injusticia. De esta manera, la crítica de la ideología se convierte en una suerte de «dialéctica negativa», en una confrontación activa de las diferentes alternativas teóricas y prácticas en pugna.

b. Lo bueno como libertad: "En la historia, sólo es irrevocable lo malo. (...) Lo demás, se halla siempre en peligro"[54]. Es decir, se acabaron las certezas y bienaventuranzas históricas, el futuro mejor no es fruto de ninguna predicción científica; es más, la historia dejada a su propio curso, vivida desde la pasividad, conduce inevitablemente al horror. *El bien hay que producirlo a través de la decisión y la acción libre, sin ninguna garantía objetiva que lo sostenga y propicie*. Lo bueno siempre se halla en peligro porque no es nunca el resultado necesario de una realidad que nos conduce y favorece, por el contrario, es fruto del esfuerzo, la creatividad, el riesgo de la libertad. *No hay positividad, sino crítica*, un único compromiso: con la "conciencia intimidada" por ese "peligro". Lo positivo entraña siempre una "absolutización del más acá" (el imperio de lo existente, de lo dado, de lo vigente) que conduce irremediablemente a la desaparición de la cultura[55].

c. La crítica permanente: La crítica debe impedir que el movimiento del pensamiento se detenga y se cristalice[56], ya sea en los "hechos", en los "valores"[57], o en alguna otra instancia de la realidad que pudiera ser sacralizada, consagrando así lo meramente existente. La misión más cara a la filosofía es la insobornable resistencia a la avasalladora prepotencia con que el "ser" se erige siempre sobre lo "posible" y la "alteridad", lo nuevo, lo distinto, lo inesperado[58]. "A la verdad

---

[51] Horkheimer, M.: *Apuntes: 1950-1969*, Caracas, Monte Avila, 1976, p. 228.
[52] Hokheimer, M.: *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Barcelona, Planeta, 1986, pp. 58, 208. Horkheimer, M. : 1976, p. 254. Adorno, Th.: *Justificación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1964, pp. 16-17.
[53] Horkheimer, M.-Adorno, Th.: 1987, p. 8.
[54] Horkheimer, M.: 1986, p. 105. Horkheimer, M.: 1976, p. 99.
[55] Horkheimer, M.: 1976, p. 193.
[56] Horkheimer, M.: 1976, p. 276.
[57] Horkheimer, M.: 1973, pp. 92, 93.
[58] Adorno, Th.: 1964, p. 10.

crítica pertenece el pensamiento amante, el anhelo de lo que es diferente"[59]. La filosofía debe constituirse en una permanente labor de hostigamiento e insubordinación teórica, en la cual, la voz de lo que ha sido reprimido, olvidado o silenciado por la rueda del poder, pueda hallar un eco. "La filosofía es un esfuerzo incesante de fidelidad a lo ausente, como valerosa resistencia a una positividad que tiende a aglutinarla"[60].

8. El proceder crítico

a. Crítica a la totalidad: Llegados a este punto cabría preguntarse si la filosofía crítica posee un **método** específico, una manera propia de ejercer su actividad. En principio vemos que la filosofía es "el intento, por medio de la *crítica inmanente*, de llevar los puntos de vista más allá de sí mismos y de la arbitrariedad del pensamiento de puntos de vista"[61]. Es decir, el intento de desenmascarar las ideologías, que son tales por *su pretensión de explicarlo todo, por su positividad.* Se trata entonces de forzar el pensamiento particular que sin embargo se postula como universal, el pensamiento arbitrario que se disimula como justo. La filosofía es la crítica de la "ciencia arbitraria que tiene lo limitado que le es dado por ilimitado"[62]. Crítica que cuestiona la ciencia que se contenta y se piensa a sí misma como la mera descripción y explicación de lo dado, de lo vigente. Es a su vez, crítica inmanente, es decir, que no renuncia al pensamiento, sino que produce en él una inflexión reflexiva que lo transforma en autocrítica. La virtud de la razón poniéndose a sí misma en cuestión.

b. El método: Como práctica de esta inmanencia crítica mencionaremos dos constantes que se destacan como cierta tipología del proceder cuestionador: (1) La negatividad crítica procede comparando la ideología con lo existente, es decir, con lo dado, revelando el carácter encubridor de la ideología. Se sigue de aquí que ninguna teoría logra el perfecto ajuste con los hechos, ni aun suponiendo que los hechos estén constituidos desde la teoría misma, *siempre hay un plus en el mundo de la vida, en la realidad concreta, en los hechos, que escapa y cuestiona toda teoría.* Se pone de manifiesto que toda instancia que el pensamiento positivo afirme como última o absoluta adquiere, por eso mismo, "la capacidad demoníaca de cambiar de identidad" y de trocarse en su contraria. Para poner un ejemplo entre los tantos posibles, pensemos en las utopías que movilizaron grandes transformaciones históricas, las maravillosas promesas que han pretendido realizarse, deben juzgarse por lo que han producido, por los hechos, que generalmente son lo contrario de aquello que prometían. Toda positividad entraña encubrimiento, y es, por tanto, ideología. (2) El segundo proceder crítico se dirige a lo dado, a lo vigente, que será cuestionado y denunciado, que será relativizado en su pretensión de única realidad posible. Para ello se recurrirá a las "ideas culturales fundamentales que llevan en sí un contenido de verdad"[63]. De este modo, así como antes dimos por sentado que los hechos poseían una capacidad crítica en cuanto ninguna teoría podía subsumirlos acabadamente, ahora se busca cuestionar los hechos en cuanto pueden ser juzgados por tradiciones de pensamiento propias de la cultura. Esto supone, por un lado, que la realidad no es el resultado de un único paradigma teórico sino de discursos diferentes y hasta en pugna; siendo así, se trata de decidirse por aquel discurso con un potencial crítico capaz de poner en cuestión la supuesta universalidad y necesidad de lo dado; y por otra parte, que las ideas culturales, aquella mismas que consideramos directrices, guardan siempre un potencial crítico disponible. Tenemos entonces, una doble negación o crítica: "de las pretensiones absolutas de la *ideología* dominante y

---

[59] Horkheimer, M.: 1976, p. 218.
[60] Perlini, T.: *La escuela de Frankfurt,* Caracas, Monte Avila, 1976, p. 42.
[61] Adorno, Th.: 1964, p. 21.
[62] Adorno, Th.: 1964, p. 21.
[63] Marcuse, H.-Popper, K.-Horkheimer, M.: *A la búsqueda del sentido,* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976, p. 68.

de las pretensiones insolentes de la *realidad*"[64].

c. Filosofía y memoria moral: Para cumplir con esta doble tarea la filosofía iniciará el rescate de los valores e ideas del pasado, para mostrar, por un lado, cómo fueron instrumentalizados, cómo en realidad fueron puestos al servicio de la opresión y la injusticia que ellos pretendían denunciar, siendo entonces encubridores de la misma; y por otro lado, para destacar el potencial superador, liberador, que tales ideas y valores conllevan, y que les permiten en último término erigirse como jueces de su época y de épocas sucesivas. "Al cumplir esta función la filosofía sería la *memoria y la conciencia moral* de la humanidad y contribuiría así a impedir que la marcha de la humanidad se asemeje a la ronda desprovista de sentido de los habitantes de hospicios durante su hora de recreo"[65]. En la realidad hay un potencial crítico capaz de cuestionar la ideología vigente, así como en las ideas hay también un potencial crítico con capacidad para cuestionar la realidad vigente. Los hechos desbordan cualquier marco teórico que pretenda explicarlos del mismo modo que las ideas desbordan cualquier cristalización positiva que pretendiera ejemplificarlas. Por eso, *lo real es siempre más que mera opresión, así como el pensamiento es siempre más que mero ocultamiento*.

d. Filosofía y rescate: "En todas las épocas el bien mostró las huellas de la represión de la cual surgía"[66]. Se trata pues de que "se puede conservar algo de aquello que se pierde", sea de las ideas como de la realidad, y ello al ponerse de relieve críticamente la peligrosidad de los procesos históricos con esos mismos valores que podrían desaparecer; valores que forzarían a los puntos de vista a ir más allá de sí mismos, pero no hacia alguna conciliación dialéctica como conclusión de una filosofía de la historia, hacia una supuesta totalidad positiva futura, sino en favor de la posibilidad que el humanismo sólo puede esperar de un *horizonte abierto* en el que la falibilidad, finitud y libertad sean las garantías absolutamente confiables de una humanidad que no ha desertado de sí misma. En favor, entonces, de una sociedad más pluralista y menos opresiva en todas sus manifestaciones.

9. La rememoración

a. Impulsos miméticos y cultura: Este rescate crítico de los valores del pasado no es una mera metodología cuya justificación última pudiera hallarse en su impecable operatividad teórica o en su eficacia práctica, sino que debe enmarcarse en un verdadero y original proyecto de «conciliación». Para la Escuela "la civilización comienza con los *impulsos miméticos*, innatos en el hombre, que éste, sin embargo, debe trascender y sublimar. (...) El progreso cultural en su totalidad, (...) consiste en gran medida en transformar comportamientos miméticos en comportamientos racionales"[67]. La cultura, entonces, es el resultado de esa singular alquimia por la cual *lo natural*, los impulsos que nos unen a los otros seres y a las cosas -impulsos que tienen por objeto esta unión, pues son miméticos, y que compartimos a su vez con los otros seres, pues ellos también los poseen-, devienen racionales; se transforman en una instancia que nos *separa y distingue* de la naturaleza, instancia que ya no tiene por objeto unirnos sino dominar, y que no compartimos, tampoco, con ninguno de los otros seres. Ahora bien, esta transformación de los impulsos miméticos sólo adquiere un valor ciertamente civilizatorio cuando no se realiza como mera «represión», sino como una «sublimación» en pos de un «sentido» culturalmente compensatorio; de lo contrario, aquellos impulsos se transforman en destructivos[68]. La cultura, como ese gigantesco proceso de disciplina, sólo se justifica si otorga una compensación suficiente, satisfactoria, ya que la renuncia a lo natural así lo exige. La mera represión, disciplina sin compensación simbólica, termina cediendo ante el

---

[64] Horkheimer, M.: 1973, pp. 189-190; 186.
[65] Horkheimer, M.: 1973, pp. 193-194.
[66] Horkheimer, M.: 1973, p. 185. Cfr. Horkheimer, M.: 1986, p. 40.
[67] Horkheimer, M.: 1976, p. 119.
[68] Horkheimer, M.: 1973, p. 123.

embate de los instintos que se manifiestan entonces con un carácter exclusivamente destructivo. Así se explica la emergencia permanente de la violencia racial, nacional, clasista, religiosa, etc. que sacude a la civilización.

b. Lenguaje e impulsos miméticos: Es aquí donde se inserta con todo su peso la labor filosófica: "el lenguaje **libera** el impulso mimético (...) y la filosofía ayuda al hombre a olvidar sus angustias, al ayudar a la lengua en el cumplimiento de su función mimética auténtica (...); en ella, la lengua refleja las nostalgias de los oprimidos y la situación de sojuzgada de la naturaleza"[69], llevándola así hacia "una esfera de expresión y de recuerdo". La filosofía deberá encontrar el modo de llevar al lenguaje ese plus de deseo e impulso que la cultura en su carácter disciplinario ha reprimido. La filosofía deberá dotar a la palabra, es decir, a la cultura, pues la lengua es civilización, de aquello que la palabra misma en su carácter de instrumento de dominio ha reprimido. La filosofía debe dar a la palabra un uso que en primera instancia parece sin más antitético, opuesto a ella. La naturaleza deberá ser rememorada y expresada, la palabra deberá cumplir una función propia del impulso, la mímesis; la filosofía, en consecuencia, luchará por obtener una palabra mimética, capaz de producir un reencuentro con lo natural, una lengua que lo recuerde y lo exprese, es decir, que lo realice. La filosofía es la voz de lo que ha sido enmudecido, de lo que ha sido privado de lenguaje- en definitiva por la misma lengua en tanto cultura- es, de este modo, una "**anamnesis** de la naturaleza en el sujeto"[70]. Un recuerdo, una recuperación de la naturaleza en la cultura. El invalorable sacrificio de los impulsos miméticos que toda cultura implica, como producto de la racionalidad de dominio, sólo encuentra «sentido» en la medida en que a través de la voz que la filosofía le otorga, puede ser incorporado a dicha cultura como parte de la misma. La tarea crítica es la de la reconstrucción de una cultura, la nuestra, es la de la verdadera reflexión, la de la implacable y esperanzadora autoconciencia.

c. Paradoja de la expresión y el testimonio: Así, finalmente, el quehacer filosófico es conducido hasta el terreno mismo de la paradoja, pues la filosofía será el intento de rescatar en los mismos instrumentos de la dominación (el lenguaje en tanto cultura) aquellos elementos que fueron violentamente reprimidos y que son los únicos que pueden dar sentido a esa misma cultura represora. En palabras de Horkheimer. "La paradoja de la filosofía es querer ser *expresión* (el dolor de lo reprimido) y *testimonio* (el saber, la palabra represora) a la vez. Pero la expresión nada testimonia, y el testimonio no es una expresión"[71]. La expresión pura, inmediata, natural, es muda, intraducible al lenguaje que la domina y pervierte, al lenguaje que la captura y allí la oculta y reprime. El testimonio, la lucidez, la ciencia, por otra parte, no es expresión sino su negación, su olvido, su represión.

10. La filosofía crítica como Iluminismo

a. Romanticismo y contracultura: Enunciándose a sí misma la filosofía como el intento por rescatar una naturaleza que ha sido sojuzgada por la razón-dominio, podemos preguntarnos si no debemos entender la Teoría Crítica como una versión particular del romanticismo, del irracionalismo o tal vez de los movimientos de la contracultura tan en boga luego de la segunda guerra. Pero la respuesta es negativa. Nos dirá Horkheimer: "Para bien o para mal somos los herederos de la Ilustración y del progreso técnico (...) El único modo de socorrer a la naturaleza consiste en liberar de sus cadenas a su aparente adversario: el pensamiento independiente". Liberar al libre pensamiento, a la razón iluminista; liberarla de su oficio represor. *La regresión a etapas más primitivas* sólo nos conduce "de formas históricamente racionales a formas extremadamente bárbaras del dominio social"[72]. El camino de regreso a la naturaleza no se desanda, esa vía es

---

[69] Horkheimer, M.: 1973, p. 186. Habermas, J.: 1987, p. 489.
[70] Horkheimer, M. - Adorno, Th.: 1987, p. 57.
[71] Horkheimer, M.: 1976, p. 109. Habermas, J.: 1987, pp. 489; 496.
[72] Horkheimer, M.: 1973, p. 137. Perlini, T.: 1976, p. 142.

irreversible. La libertad no está *antes* sino *en* la cultura. La naturaleza sojuzgada, sufriente, ya no es posible hallarla sino en el mismo instrumento utilizado para su alienación, es decir, en el Iluminismo. Se trata, pues, de «provocar» la memoria del racionalismo; esa memoria que siempre ha negado en su lucha contra el mito[73], y que sin embargo no es otra cosa que el ejercicio de su autoliberación.

b. Naturaleza, mímesis y poder: El Iluminismo, en su lucha contra el poder natural, se ha evidenciado como una mera extensión del *poder natural*,- como la transmutación en dominio de la cultura de la amenaza del poder de la naturaleza-, y hoy debe reconocer en sí mismo a esa *otra naturaleza* que permanece acallada y negada, para poder sobrevivirse y transformarse en el artífice de una paradójica reconciliación. En el fondo de la propuesta frankfurtiana subyace la concepción de una *naturaleza dualista* donde se enfrentan *mímesis* (comunión, amor) con *pólemos* (guerra, odio); ambas, fuerzas naturales. Hablar de paradójica reconciliación supone, a la altura de lo que venimos diciendo, el esfuerzo por *rescatar* la mímesis reprimida por el dominio, por el odio, y de ningún modo la utopía de un mundo sin contradicciones.

c. Iluminismo, autodestrucción y rescate: Entonces, el pensamiento está llamado a ir más allá de sí, lleva ínsito, de alguna manera, la semilla que puede transformarlo de instrumento de opresión en camino de libertad. "Es el siervo a quien el Señor no puede detener según su placer"[74]. El pensamiento desborda su mera instrumentalidad, y apunta también a la crítica de la manipulación planetaria que él mismo ha impuesto. "El iluminismo es más que el iluminismo. La naturaleza se hace oír en su extrañamiento. En la conciencia que el espíritu tiene en sí como una *naturaleza dividida en sí*, es la naturaleza quien se invoca a sí misma"[75]. El espíritu, el pensamiento, tiene la posibilidad de reconocer en sí mismo esta escisión de la naturaleza en tanto *eros* y *pólemos*, en tanto mímesis y dominio; de este modo se hará oír como cultura la voz de la naturaleza, impulsando una sociedad menos represora, ofreciendo junto al inevitable gasto disciplinario una compensación de sentido. Si el Iluminismo no asume este momento de autocrítica nada habrá que lo detenga en el proceso de autodestrucción que ha iniciado[76]. Debemos depositar nuestra esperanza en que "sin duda el pensamiento ha logrado siempre determinar de nuevo su misma problematicidad"[77]; que ha logrado ejercer su autocrítica. La razón crítica, como autorreflexión del Iluminismo es la oportunidad que éste tiene de "preparar un concepto más positivo de sí mismo, que lo libere de la petrificación en ciego dominio"[78].

d. Pensamiento y universalidad crítica: El pensamiento-dominio lleva en sí los gérmenes de la razón-liberadora en cuanto hace a la esencia del pensamiento su incansable **tendencia a la universalidad**, tendencia a lo absoluto, a lo incondicionado, que revierte siempre en contra de todas aquellas instancias sociales que se han servido de dicho pensamiento en favor de la consagración del *status quo*, poniendo en cuestión cualquier arbitraria absolutización del poder positivo. El pensamiento se constituye como un ideal regulativo. Así, es en nombre de las mismas ideologías que pretenden justificar lo vigente que lo vigente puede ser puesto en tela de juicio. Es en nombre de la *democracia* que las *democracias reales* pueden criticarse; en nombre del *socialismo* que el *socialismo real* debe cuestionarse. El pensamiento es rebelde a sus amos. "El origen particular del pensamiento y su perspectiva universal han sido siempre inseparables"[79]. Todas las ideas revolucionarias comienzan como la expresión y promoción de un grupo o una clase, pero la universalidad propia del pensamiento las dota de una capacidad crítica que excede ampliamente ese marco e incluso, las mejores entre ellas, lo cuestionan. Esta perspectiva es esperanza, es crítica, es

---

[73] Horkheimer, M.-Adorno, Th.: 1987, p. 16.
[74] Horkheimer, M.-Adorno, Th.: 1987, p. 55.
[75] Horkheimer, M.-Adorno, Th.: 1987, p. 56.
[76] Ver Horkheimer, M.-Adorno, Th.: 1987, pp. 58-9.
[77] Horkheimer, M.-Adorno, Th.: 1987, p. 53.
[78] Horkheimer, M.-Adorno, Th.: 1987, p. 12.
[79] Horkheimer, M.-Adorno, Th.: 1987, p. 54.

negación de lo existente en nombre de una universalidad que en sus límites siempre más amplios incluye a todos los hombres y a la naturaleza en su conjunto en un ambicioso proyecto de liberación, limitando así el poder desde sus mismas entrañas. "Si alguna vez la humanidad llegase a ser conciente de sí misma y determinara con la mayor libertad posible su propio destino, sólo le restaría dedicarse a todas las demás criaturas para mitigar sus padecimientos"[80].

e. Magia: palabra, dominio y liberación: Los conservadores que se oponen al Iluminismo lo hacen por su carácter liberador de pensamiento indisciplinado, que escapa al encantamiento *naturaleza-poder* para reconocerse como el "*temblor de la naturaleza ante sí misma*", como "la expresión y el testimonio" de aquello que ha sido arrollado por la marcha avasalladora del poder. En el *Iluminismo rememorante* se hace oír la naturaleza, "pero no ya con su presunto nombre que significa omnipotencia, «**mana**»[81], sino como algo mutilado y ciego"[82]. Los frankfurtianos esbozarán una incipiente teoría del lenguaje, que no es otra cosa que otro abordaje a su teoría de la cultura, alrededor del concepto de *mana*, perteneciente a la primitiva magia chamánica. El lenguaje es una empresa de conquista, de despliegue incontenible de la subjetividad que avasalla toda alteridad posible. Pero si bien ésa es su manifestación más evidente, debe también ser concebido como el ámbito en el que la naturaleza ha dejado su huella, el ámbito en el que debe ocurrir cualquier rescate concebible. Así, el lenguaje deberá portar, de un modo mediado, de un modo oculto, *lo otro de sí*; el *testimonio* deberá resultar capaz de permitir -seguro que de una manera inevitablemente oblicua, como un momento posterior y penosamente logrado- la *expresión*. La *dialéctica del iluminismo* está toda ella en ciernes en ese doble aspecto que conlleva el nombre «mana», con que el mago invocaba a la naturaleza; ya que por un lado, *mana es el nombre del poder*, pero por otro, *es el nombre que el* ***terror*** *le diera al poder*, "no es otra cosa que el horror petrificado"; así, por un lado, el nombre, «mana», invoca el poder, y ello para poseer tal poder, para ser admitido en el círculo numinoso del dominio. El mago nombra y de este modo penetra en el recinto del poder del que pasa a ser un instrumento. El lenguaje humano da cuenta directamente del poder, es su esencia, lo efectiviza, lo realiza. Mas por otro lado, mana, es el nombre que el miedo le diera al poder, por tanto, lleva consigo la huella, el eco, de aquello que ha sido dominado. El pensamiento rememorante es aquel que sabrá oír, indirectamente, en el instrumento represor el eco de la naturaleza doliente. El lenguaje es el único medio donde podremos reencontrar la naturaleza, pero ella es lo otro de sí del lenguaje, aquello que el lenguaje ha debido sojuzgar para constituirse, por ello el reencuentro con ese otro es laberíntico, abstruso, y hasta casi equívoco, o por lo menos, siempre vago e inseguro.

f. La dialéctica abierta: Este es el elemento dialéctico central del Iluminismo. El Iluminismo, entonces, no debe rendirse a su momento positivo, sino realizar la inflexión por la cual el pensamiento se ha de salvar a sí mismo. Deberá recoger un rumor, un susurro, un pensamiento en la oscuridad; jamás la palabra rotunda y explícita, pero efectuará el dignificante rodeo en torno al «sentido», que de modo alguno se halla en la cegadora luz de las definiciones acabadas, de los términos precisos, de las fórmulas eficientes. "Gracias a esta anamnesis de la naturaleza en el sujeto (...) el iluminismo se encuentra como principio, en oposición al dominio (...)"[83]. Una sociedad absolutamente libre- un lenguaje capaz de referir directamente lo otro de sí, respetarlo, y restituirlo- es inconcebible, nos queda, entonces, el permanente *desvelo crítico* por una cultura más

---

[80]Horkheimer, M.: 1976, p. 95.

[81] "En 1900, R.R. Marett publicó su **Preanimistec Religion**, un artículo destinado a hacerse famoso, en el cual trataba de probar que el primer paso de la religión no era la creencia universal en los espíritus, sino el sentimiento de *miedo y sorpresa* ocasionados por el encuentro con el *poder impersonal* del **mana**. Un gran número de estudiosos aceptó y elaboró esta teoría. Mana (u orenda, wakan y otros) se convirtieron en lugares comunes y, a pesar de la crítica de etnólogos competentes todavía representa en muchos círculos científicos la primera etapa de la religión" (Eliade, M.: *La búsqueda*, Buenos Aires, La Aurora,1984).

[82] Horkheimer, M.-Adorno, Th.: 1987, p. 56.

[83] Horkheimer, M.-Adorno, Th.: 1987, p. 57.

humana, menos represiva, más satisfactoria.

B. LA IDEOLOGÍA DE LA SOCIEDAD INDUSTRIAL AVANZADA

1. Introducción

El hombre unidimensional fue publicado en Estados Unidos durante el año 1964. La unidimensionalidad se refiere a la pérdida de la dimensión dialéctica en la sociedad industrial avanzada, que implica la merma consecuente de toda posibilidad y capacidad de crítica. Se llama sociedades industriales avanzadas a las sociedades nordatlánticas (tanto las capitalistas occidentales como las que pertenecían a la órbita de la U.R.S.S.). La temática se sitúa desde el comienzo en el ámbito de la crítica de la ideología (y en el ámbito de la lógica). La tesis básica de esta obra es semejante a la planteada por Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental* (1947): la racionalidad de occidente se ha ido empobreciendo con el transcurso del tiempo, cuyo resultado último, la razón moderna científico-tecnológica, es el más alto grado de unidimensionalización de la razón[84]. Horkheimer y Marcuse enfrentan en estas obras la condición ideológica de la ciencia y de la técnica modernas, sobre todo en el modo implementado por el fascismo y el nazismo[85].

En las naciones europeas occidentales como Francia e Inglaterra a mediados del siglo XIX la condición de explotación del proletariado era un fenómeno observable a simple vista, aunque no tan fácilmente explicable. La situación de explotación de los trabajadores de Europa y EE.UU. a dos décadas de la finalización de la Segunda Guerra Mundial es explicable por la teoría marxista, pero los síntomas de la explotación ya no son fácilmente observables. Marcuse insiste en que la condición de explotación no ha variado: "Los esclavos de la sociedad industrial avanzada son esclavos sublimados, pero son esclavos, porque la esclavitud está determinada «no por la obediencia, ni por la rudeza del trabajo, sino por el status de instrumento y la reducción del hombre al estado de cosa»"; es decir, por la reificación. El proceso de alienación no es exclusivo de los trabajadores asalariados, también los dirigentes están cosificados y dependen de las máquinas, pero no se trata de la interdependencia descripta en la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo, sino más bien un *círculo vicioso* que encierra tanto al señor como al siervo.

La tecnología es el vehículo de la «reificación»: "El mundo tiende a convertirse en materia de administración total, que absorbe incluso a los administradores. *La tela de araña de la dominación ha llegado a ser la tela de araña de la razón misma*, y esta sociedad está fatalmente enredada en ella. Y las formas trascendentes del pensamiento parecen trascender la razón misma..."[86]. Esto no quiere decir que no haya dominadores ni que el dominio sólo sea un efecto de la lógica científico-tecnológica. Si se aceptase que la razón se identifica con la racionalidad tecnológica o instrumental, entonces, el racionalidad del sistema llegaría a ser necesaria e insuperable. Es por este motivo que Marcuse se esfuerza en mostrar que esta lógica científico-tecnológica *parece* no poder ser trascendida. Sin embargo, esta apariencia es el resultado de la aceptación de aquella identidad entre razón y razón instrumental, por lo que la crítica en este punto se dirigirá a poner en cuestión tal supuesto.

"El *círculo vicioso* parece en verdad la imagen más apropiada de una sociedad que se autoexpande y autoperpetúa en su propia dirección preestablecida; guiada por las crecientes

---

[84] También Heidegger había hablado del "pensar por una sola vía" en los cursos que dictó en la Universidad de Friburgo en 1951-2, publicados bajo el título *¿Qué significa pensar?* a lo cual está ligado el concepto de unidimensionalidad del pensamiento.

[85] "La marxista Escuela de Frankfurt, varios de cuyos miembros fueron refugiados del nazismo, simplemente proyecta el universo ideológico «extremo» del fascismo en las muy diferentes estructuras de los regímenes capitalistas" (Eagleton, T.: 1997, p. 166).

[86] Marcuse, H.: *El hombre unidimensional*, traducción de A. Elorza, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1985, p. 196. Cursivas nuestras.

necesidades que genera y, al mismo tiempo, contiene"[87]. "El progreso capitalista, así, no sólo coarta el medio ambiente de la libertad, el «espacio libre» de la existencia humana, sino también la «aspiración», la necesidad de tal medio ambiente. Y, al hacer esto, el progreso cuantitativo milita contra el cambio cualitativo aun cuando se superen las barreras institucionales contra la educación y la acción radicales. Aquí está el *círculo vicioso*: la ruptura con el conservador *continuum* autopropulsor de las necesidades, debe *preceder* a la revolución que ha de desembocar en una sociedad libre, pero tal ruptura sólo puede concebirse en una revolución: una revolución que habría de ser guiada por la vital necesidad de liberarse del confort administrado y de la destructiva productividad de la sociedad de explotación, liberarse de la suave heteronomía; una revolución que, en virtud de este *fundamento* «biológico», tuviera la oportunidad de convertir el progreso técnico cuantitativo en formas de vida cualitativamente diferentes -precisamente porque sería una revolución que se realizaría en un alto nivel de desarrollo material e intelectual, una revolución que permitiría al hombre dominar la escasez y la pobreza. Si esta idea de una transformación radical ha de ser algo más que ociosa especulación, debe tener *un fundamento objetivo* en el proceso de producción de la sociedad avanzada, en sus capacidades técnicas y el empleo de éstas"[88].

Pareciera que en su lucha contra la nobleza y el mundo feudal, la burguesía inventó un arma, un instrumento crítico-negativo que le permitió vencer en la lucha, pero que una vez impuesto no permite que se establezca ningún tipo de orden diferente. Tal vez haya sido a esto a lo que se refería Hegel en sus críticas al Iluminismo de los revolucionarios jacobinos, cuando mostraba que el «entendimiento» afirma un «universal abstracto», una «libertad pura» meramente negativa, que no puede tener como efecto sino la supresión lisa y llana de toda diferencia (terror). También Nietzsche percibe este movimiento moderno de *consumación del nihilismo* como la victoria universal de la «moral de los esclavos», que imponiendo su voluntad «reactiva» no permiten el ejercicio de la voluntad autoafirmativa de los «amos». Análogamente, pareciera que Marcuse advierte que la racionalidad científico-tecnológica, una vez que se ha establecido, imposibilita ir más allá de ella misma al tiempo que hace manifiesta la irracionalidad de toda «regresión» a instancias pre-modernas (pre-tecnológicas). Este «invento» de la burguesía moderna se consuma en el pensamiento tecnológico «unidimensional».

La burguesía inventó un instrumento que le permitió vencer y transformar el mundo feudal, pero una vez que este instrumento fue lanzado como forma de vida terminó por dominar a sus mismos instrumentadores, de tal modo que es este instrumento y este tipo de lógica el que maneja la forma de organización social y todo intento de salir de ellos implica una suerte de regresión a instancias premodernas ya superadas.

A diferencia de este pensamiento tecnológico, que si bien reconoce antecedentes en la antigüedad, alcanza su dominio más completo en la modernidad, la *razón dialéctica* supone, no solamente el elemento de la negatividad, sino también los dos momentos "afirmativos" del «en sí» y del «en y para sí» (momento especulativo). Habermas ha señalado que la dialéctica de Hegel ha tomado de la antigüedad idealizada en la **polis** griega y en la iglesia cristiana primitiva el concepto de «reconciliación» que le permitirá superar la fragmentación que es efecto de "una modernidad en discordia consigo misma". De esta forma, Hegel presupone "una totalidad ética que no ha nacido del suelo de la propia modernidad"[89]. Toda negación y toda crítica suponen una afirmación previa y una conciliación de afirmación y negación que es una nueva afirmación "más determinada". Si sólo hubiese afirmaciones o sólo se pensase el ser o el poder como totalidad, se haría necesario enfrentar la objeción (que también se le hace a Foucault) de desde dónde, desde qué fundamento se hace la

---

[87] Marcuse, H.: 1985, pp. 63-4.

[88] Marcuse, H.: *Un ensayo sobre la liberación*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1969, p. 26. Más adelante abordaremos el problema del fundamento en relación a la razón dialéctica y los supuestos iluministas de Marcuse. No obstante, notemos aquí que toda transformación y superación del orden dado debe partir de las condiciones existentes, de las potencialidades contenidas en la realidad dada.

[89] Habermas, J.: 1989, p. 45.

crítica, cuál es la base de la crítica.

Aquí se puede ver claramente la deficiencia del concepto tradicional de ideología, entendido como la consciencia general que una sociedad tiene de sí misma. En un sentido más específico, la ideología es una falsa conciencia, una conciencia que oculta o deforma la verdadera realidad (la explotación). Esa consciencia falsa se opone a una consciencia verdadera (la consciencia crítica de la ciencia), que es, para Marx, la "crítica de la economía política". Si la ideología como falsa consciencia se hace general, si como dice Marcuse "la ideología se encuentra hoy en el propio proceso de producción", entonces ya no hay un más acá o un más allá de la ideología y en consecuencia ya no es posible la crítica, pues no podría señalarse la falsedad de la consciencia desde la misma consciencia falsa.

Marx había explicado la alienación como el proceso por el cual las relaciones sociales se convierten en relaciones entre cosas y las relaciones entre cosas se convierten en relaciones sociales, y había mostrado que el mundo alienado era posible sobre la base de la apropiación privada de la producción social. Por eso, la pregunta decisiva en los *Manuscritos económico-filosóficos* es ¿a quién pertenecen los productos del trabajo? En la forma en que está organizado el trabajo social, cuanto más producen los trabajadores más se vacían de su propia naturaleza. Por eso, Marcuse muestra que no basta con que los salarios se hayan elevado hasta el punto en que permiten una mayor elección de bienes y servicios, "si esos bienes y servicios sostienen controles sociales sobre una vida de esfuerzo y de temor, esto es, si sostienen *la alienación*"[90].

Pero el concepto de alienación supone el de naturaleza humana. Para que el hombre se convierta en otro que sí mismo es necesario un «sí mismo» y cuando la dimensión de interioridad en la que asienta la libertad y el sí mismo ha desaparecido, la noción de alienación se hace cuestionable: "La gente -advierte Marcuse- se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que une el individuo a su sociedad ha cambiado, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido"[91]. Marx criticaba las formas ilusorias de satisfacción que contrastaban con una realidad de explotación, afirmando que la religión es "la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad"[92]. Pero en la sociedad industrial avanzada la identificación con una forma de vida impuesta, en la cual los individuos "encuentran su propio desarrollo y satisfacción" hace imposible la percepción y la consciencia de que "la esencia humana carece de verdadera realidad". En Marx todavía era posible vislumbrar y pensar una verdadera realidad de la esencia humana más allá de la alienación; en la sociedad industrial avanzada "la *realidad* constituye un estadio más avanzado de la alienación", que se ha vuelto enteramente *objetiva*, por absorción de la ideología por la realidad. Esto significa que ya no se puede pensar la ideología como un fenómeno superestructural, pues "la ideología se encuentra hoy en el propio proceso de producción"[93].

2. La racionalidad tecnológica y la lógica de la dominación

Las libertades y derechos eran en su origen ideas críticas tendientes a superar un régimen caduco y a generar uno más productivo y racional; pero lo que se ha institucionalizado, lo *dado*, pierde su fuerza crítica. La oposición y el debate en la sociedad industrial avanzada se reducen a las alternativas *dentro del statu quo*[94]. La base tecnológica hace que la sociedad tienda a ser totalitaria al ser manipuladas las necesidades por intereses [privados] creados.

El control social se ha incrustado en las necesidades que ha producido. La gente se reconoce

---

[90] Marcuse, H.: 1985, p. 38. Cfr. pp. 41-2, 172 y 217.
[91] Marcuse, H.: 1985, p. 39. Cfr. p. 42.
[92] Marx, K.: 1968, p. 9.
[93] Marcuse, H.: 1985, p. 41.
[94] Marcuse, H.: 1985, pp. 31-2.

en sus mercancías. El control/represión se hizo lógico en la racionalidad tecnológica. No se trata de luchar contra las innovaciones tecnológicas sino contra la reducción que la lógica tecnológica hace de toda relación racional a relación instrumental (medios-fines). Desaparecen las fuerzas históricas [sujeto revolucionario] que parecían representar las bases de la crítica: la autonomía individual de la opinión y conducta pública. No hay espacio privado. La identificación inmediata reemplaza toda interioridad mediata. En lo individual desaparece la interioridad, en lo social desaparece la oposición.

La ideología no es ya una conciencia falsa, sino una conciencia inmediata que se encuentra en el propio proceso de producción (es decir, no a nivel superestructural sino a nivel estructural). "Los productos adoctrinan y manipulan; promueven una falsa consciencia inmune a su falsedad. Y a medida que estos productos útiles son asequibles a más individuos en más clases sociales, el adoctrinamiento que llevan a cabo deja de ser publicidad; se convierten en modo de vida. Es un buen modo de vida -mucho mejor que antes-, y en cuanto tal se opone al cambio cualitativo. Así surge el modelo de *pensamiento y conducta* unidimensional en el que ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y de la acción, son rechazados o reducidos a los términos de *este* discurso"[95].

El método científico ha sufrido un proceso análogo, al ser reducido al operacionalismo en las ciencias físicas y al conductismo en las ciencias sociales. "El operacionalismo en teoría y en práctica, se convierte en la teoría y la práctica de la *contención*. Por debajo de su dinámica aparente, esta sociedad es un sistema de vida completamente estático".

En política, en comunicación de masas y en periodismo se promueve sistemáticamente el pensamiento unidimensional: "su universo del discurso está poblado de hipótesis que se autovalidan y que, repetida, incesante y monopolísticamente, se tornan en definiciones hipnóticas o dictados.

"Las áreas más avanzadas de la sociedad industrial muestran estas dos características: una tendencia hacia la consumación de una racionalidad tecnológica y esfuerzos intensos para contener esta tendencia dentro de las instituciones establecidas. Aquí reside la contradicción interna de esta civilización: el elemento irracional de su racionalidad"[96].

Entre el mundo premoderno y el moderno ha habido sólo un cambio formal, pero el contenido se mantuvo invariable: la dominación del hombre por el hombre. Sólo hubo un cambio de forma, en tanto se pasó de una dependencia personal [la relación señor-siervo] a una dependencia impersonal [del "orden objetivo de las cosas"]. El orden mismo de la nueva sociedad moderna es el resultado de la dominación [continuidad del contenido] y producto, a su vez, de una racionalidad más alta [cambio de forma]. Esta racionalidad toca sus límites en la progresiva esclavitud por el aparato productivo, que perpetúa la lucha por la existencia y la extiende a la lucha internacional.

Los medios aparecen como racionales (eficaces), mientras que los fines son irracionales (mantener el esfuerzo y el dolor). Esta irracionalidad de los fines muestra que algo está mal *en la racionalidad misma*, y lo que está mal es la forma en que los hombres han organizado su trabajo social.

El resultado de la organización social de la producción desde comienzos de la modernidad parece ser "una nueva estructura social" caracterizada por:

* ser totalitaria
* integrar de las fuerzas sociales negativas y trascendentes
* rechazar las alternativas
* ser «ideológica».

La estructura de la sociedad es ideológica pues al "orden falso de los hechos" (es falso porque perpetúa el sufrimiento y el esfuerzo) se corresponde una "falsa consciencia", que contribuye a preservar el primero. Esta falsa consciencia ha sido incorporada al aparato que la reproduce. "Esta absorción de la ideología por la realidad no significa, sin embargo, el «fin de la

---

[95] Marcuse, H.: 1985, p. 42.
[96] Marcuse, H.: 1985, p. 47.

ideología». Por el contrario, la cultura industrial avanzada es, en un sentido específico, *más* ideológica que su predecesora, en tanto que la ideología se encuentra hoy en el propio proceso de producción. Bajo una forma provocativa, esta proposición revela los aspectos políticos de la racionalidad tecnológica predominante. El aparato productivo, y los bienes y servicios que produce, «venden» o imponen el sistema social como un todo. Los medios de transporte y comunicación de masas, los bienes de vivienda, alimentación y vestuario, el irresistible rendimiento de la industria de las diversiones y de la información, llevan consigo hábitos y actitudes prescritas, ciertas reacciones emocionales e intelectuales que vinculan de forma más o menos agradable los consumidores a los productores y, a través de éstos, a la totalidad. Los productos adoctrinan y manipulan; promueven una *falsa consciencia inmune a su falsedad.* Y a medida que estos productos útiles son asequibles a más individuos en más clases sociales, el adoctrinamiento que llevan a cabo deja de ser publicidad; se convierte en modo de vida. Es un buen modo de vida -mucho mejor que antes-, y en cuanto tal se opone al cambio cualitativo. Así surge el modelo de *pensamiento y conducta* unidimensional en el que ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido de discurso y acción, son rechazados o reducidos a los términos de este universo"[97].

El aparato frustra su propio propósito [su finalidad], que es una existencia más humana, pero es más lógico, "porque desde el principio lo negativo está en lo positivo, lo inhumano en la humanización, la esclavitud en la liberación". Como consecuencia, "la sociedad se reproduce a sí misma en un creciente *ordenamiento técnico de las cosas* y relaciones que incluyen la utilización técnica del hombre; en otras palabras, la lucha por la existencia y la explotación del hombre y la naturaleza llegan a ser incluso más científicas y racionales".

El término «racionalización» ha llegado a tener un doble significado: por un lado, se refiere a la lógica de la productividad, de la eficiencia, del éxito, que tiene por resultado un más alto nivel de vida; por otro lado, quiere decir manipulación, dominación, control y represión. Así, pareciera que todo proceso de racionalización es inherentemente represivo.

Marcuse piensa que la dirección general en que llegó a ser aplicada esta racionalidad represiva tecnológica era *inherente a la ciencia pura* y puede identificarse el punto en que la razón teórica se convirtió en práctica social: en los orígenes metodológicos de la racionalidad moderna[98].

Siguiendo el análisis de Heidegger, Marcuse sostiene que la naturaleza queda transformada en un sistema hipotético de instrumentación. Esta concepción obra como un *a priori* (es decir, como un presupuesto independiente de la experiencia y de la historia): *determina* la experiencia, *proyecta* la dirección de la transformación de la naturaleza y *organiza* la totalidad. "La ciencia de la naturaleza se desarrolló bajo el *a priori* tecnológico, que proyecta a la naturaleza como un instrumento potencial, un equipo de control y organización. La aprensión de la naturaleza como instrumento hipotético *precede* el desarrollo de toda organización técnica particular"[99].

Citando a Heidegger, Marcuse sostiene: "El hombre moderno toma la totalidad de lo-que-es como *materia prima* para la producción y somete la totalidad del mundo-objeto a la marcha y el orden de la producción..."[100].

---

[97] Marcuse, H.: 1985, pp. 41-2.

[98] Marcuse, H.: 1985, pp. 171-3. "¿Cuáles son los fines ocultos de la racionalidad científica en su forma pura?" Cfr.: p. 195.

[99] Marcuse, H.: 1985, pp. 179-80.

[100] La originalidad de Heidegger en el planteo del problema de la técnica ha consistido en establecer una relación entre la metafísica y la técnica: la técnica como un modo de desocultarse del ser, como la forma de consumación de la metafísica; a diferencia de la escuela de Frankfurt que, desde una perspectiva menos encubridora, hacen una crítica «política» de la técnica, es decir, el mundo reducido por la técnica, que es el mundo donde se juegan los intereses capitalistas, podrá ser superado en nuevas relaciones políticas entre los hombres. No es necesario entender las relaciones políticas como aquellas en las que unos son «malos» y los otros son «buenos». Tal vez sea mejor pensar las relaciones políticas de manera más estructural como en la dialéctica hegeliana: siempre que hay relaciones intersubjetivas hay una posición de amo y una posición de esclavo (y en la historia se irá tramitando la igualdad de esa relación). Pero en el origen la relación dialéctica entre un sí mismo y un otro es

"La ciencia ha llegado a ser *en sí* misma tecnológica", instrumentalidad *en sí* misma. Hay una unidad profunda a la base de la ciencia pura y de la técnica: ambas se mueven bajo la misma lógica y racionalidad de la dominación. Marcuse avanza un paso más, preguntando: ¿Quién es el *sujeto* de la racionalidad científica? Esta pregunta permite advertir que "el *a priori* tecnológico es un *a priori* político, en la medida en que la transformación de la naturaleza supone la transformación del hombre y que las creaciones del hombre salen de y vuelven a entrar en un conjunto social".

Es precisamente el carácter de neutral de la ciencia y la tecnología el que relaciona la «objetividad» neutra a un sujeto histórico específico: la conciencia que prevalece en la sociedad para la que y en la que esta neutralidad es establecida. La efectividad y productividad universal del aparato al que están sometidos el hombre y la naturaleza, vela por los intereses particulares [de la burguesía] que organizan el aparato. *La racionalidad científica requiere una organización social específica*. Hay un paralelo entre la transformación de la racionalidad científica y la social: Se ha producido una cuantificación en lo social a través de la medición [neutra] del tiempo de trabajo. "Mientras la ciencia liberaba los fines naturales de los fines inherentes y despojaba la materia de todas las cualidades que no sean cuantificables, la sociedad liberaba a los hombres de la jerarquía «natural» de la dependencia personal y los relacionaba entre sí de acuerdo con cualidades cuantificables; o sea, como unidades de tiempo. «Gracias a la racionalización de las formas de trabajo, la eliminación de las cualidades es transferida del universo de la ciencia al de la experiencia diaria»"[101]. La cuantificación de la naturaleza física y humana es el resultado de la generalización de intereses sociales *particulares* y, en consecuencia, el paradigma científico moderno en su conjunto responde a estos intereses «burgueses».

"El método científico que lleva a una dominación cada vez más efectiva de la naturaleza llega a proveer así los conceptos puros tanto como los instrumentos para la dominación cada vez más efectiva del hombre por el hombre, *a través* de la dominación de la naturaleza"[102]. Se ha tratado de demostrar el carácter interno instrumentalista de la racionalidad científica, gracias al cual es una tecnología *a priori* y el *a priori* de una tecnología *específica*; esto es, una tecnología como forma de control social y de dominación.

En resumen: la ciencia y la técnica modernas se han desarrollado a partir de una organización del trabajo social dada (a partir de una forma de dominio), y por eso, sus estructuras y métodos reproducen y extienden ese dominio. Cuando se concibe a la naturaleza como *res extensa* [substancia extensa (Descartes)], ya se la ha sometido a una estructura de dominación.

Como de hecho hay represión, y la represión restringe la experiencia, y el positivismo reduce toda experiencia a lo dado; el resultado es que la ciencia y el saber son *restringidos*. Las palabras y la verdad como los individuos, son posibles dentro de un contexto más amplio, dentro de un horizonte o modo de ser, que es *histórico*. Una falsa consciencia mutilada es colocada como la verdadera consciencia que decide sobre el sentido y la expresión de aquello que es. El análisis lingüístico enmarcado en esta racionalidad unidimensional no puede alcanzar otra exactitud empírica que la que extrae la gente del estado de cosas dado ni otra claridad que la que se le permite dentro de este estado de cosas; esto es, permanece dentro de los límites del discurso mistificado y engañoso.

3. Superación de la categoría de fundamento

Volviendo al problema de la base para la crítica de la ideología, a la cuestión del "desde dónde" se podría criticar a la racionalidad tecnológica, señalemos que Marcuse basa la dimensión crítica en la razón dialéctica, en una razón y una forma de vida que en cierto sentido han sido

---

siempre asimétrica y el desarrollo lleva la huella de esa asimetría.

[101] Marcuse, H.: 1985, p. 184.

[102] Ver Marcuse, H.: 1985, p. 193.

superadas pero que en otro sentido no han sido aún realizadas. Mientras que Heidegger critica a la razón dialéctica como una forma de racionalidad moderna, Marcuse considera que lo propio de la modernidad ha sido el abandono progresivo de la bidimensionalidad para reducir a la razón a sus elementos formales y subjetivos.

Ciertamente Marcuse, a diferencia de Heidegger, no concibe una crítica que no tenga un *fundamento* (en el sentido clásico de razón suficiente), aun cuando afirme un más allá de la teoría en y por la praxis. Sin embargo, es posible pensar dialécticamente sin necesidad de recurrir a la noción de fundamento, que está ligada a la concepción del ser como substancia. Un paso decisivo en el cuestionamiento de esta identidad fue dado por el idealismo alemán de Kant a Hegel donde el fundamento pasó de la substancia a la acción. En nuestro siglo, Heidegger avanzó en esta misma línea, seguido por las filosofías analíticas del lenguaje y el estructuralismo. Desde una perspectiva heideggeriana es posible pensar la noción de *horizonte* como falta de fundamento. No hay fundamento porque todo fundamento descansa sobre un abismo, toda mostración sobre una sustracción y toda presencia sobre una ausencia. Hay algo que se oculta en la misma presencia, se oculta en su mostrarse. No se trata de que se muestre en otro plano más profundo que el alcanzado hasta ahora y, por lo tanto, tampoco se trata de alcanzarlo construyendo un instrumento más adecuado que los actualmente existentes. Desde otras perspectivas y tradiciones teóricas, Levinas ha criticado las fundamentaciones ontológicas (incluida la de Heidegger) por basarse en una lógica de la mismidad y Foucault ha cuestionado la noción de sujeto como fundamento de los modos de pensamiento modernos.

Pero, sobre la base de estos aportes *¿desde dónde* se ejerce la crítica? ¿Cuál es la base de la política después del capitalismo? Tanto Nietzsche como Heidegger sostienen que la noción de razón como fundamento debe ser abandonada, que hay que pensar *desde otro lado*. En términos de Nietzsche: un soberano decir sí a sí mismo sin ningún fundamento; una afirmación aristocrática, gratuita y no un tomar distancia negando la situación existente (como pretende la dialéctica). En términos de Heidegger: un pensar postmetafísico. Una razón negativa o dialéctica ¿requiere necesariamente de un fundamento? Marcuse no aceptaría la posibilidad de un «pensamiento débil», sin fundamento, al que vería conectado con la filosofía unidimensional, rescatando la convicción más profunda de Hegel: la afirmación de que hay una racionalidad en la historia. Ésta es superior a la racionalidad de la naturaleza porque está *fundada* en la libertad. La libertad consiste en esta capacidad de decir no a lo instintivo, de querer algo que no es lo meramente natural. La libertad es concebida como *autonomía* respecto de las leyes naturales y en tanto tal es el *fundamento* de toda historicidad y de toda racionalidad dialéctica. El pensamiento unidimensional pierde toda capacidad de autonomía y de libertad en la medida en que acepta lo dado como lo racional. Por eso, en el capítulo 5 de *El hombre unidimensional*, donde trata de definir al pensamiento dialéctico, Marcuse parte de la afirmación de que «aquello que existe no puede ser verdad». Lo meramente existente, en tanto que es solamente el comienzo del cambio y del movimiento, *no es todavía verdadero*. Hay una dimensión de la verdad que no puede reducirse a la existencia o a lo dado. "La identidad es, en opinión de Adorno, la «forma primaria» de toda ideología. Nuestra conciencia reificada refleja un mundo de objetos inmovilizados en su monótanamente ser idéntico a sí mismo, y al apegarnos así a lo que *es*, a lo puramente «dado», nos ciega a la verdad de que «lo que es, es más que lo que es»"[103]. Si se identifican existencia y realidad o existencia y verdad se pierde toda capacidad de crítica porque se disuelve toda «distancia» respecto de lo natural-dado. Marcuse no puede concebir una crítica que no esté basada en un *fundamento*, por eso la base de toda crítica es esta dimensión que desaparece en lo meramente existente.

Desde la perspectiva que identifica existencia y realidad la crítica dialéctica es no-científica; de allí que Marcuse muestre que la perspectiva unidimensional científico-tecnológica ha partido de la separación de las causas eficientes (cognoscibles, objetivas, científicas) de las causas finales (incognoscibles, subjetivas, metafísico-teológicas). De esta manera, toda apelación a los fines se

---

[103] Eagleton, T.: 1997, p. 165. La cita es de Adorno: *Negative Dialectics*, p. 161.

convierte en «moral», «estética», «religiosa», y en definitiva, subjetiva.

Volviendo a la pregunta sobre la necesidad del *fundamento*, convendría considerar la distinción entre el aspecto de «autoafirmación» (proyecto político) y el de «autofundamentación» (proyecto epistemológico) de la Ilustración[104]. Marcuse, como los pensadores de la Escuela de Frankfurt no ha distinguido estos dos aspectos, lo que le lleva a aceptar la necesidad de un fundamento para darle base al proyecto político de la Ilustración. Sin embargo, como Mouffe ha mostrado, es posible perseguir "el proyecto irrealizado de la modernidad" sin quedar sujetos a una perspectiva fundamentalista o esencialista.

La teoría crítica no se pudo desprender de estos supuestos fundamentalistas como pudo hacer Foucault siguiendo los descubrimientos del estructuralismo. Las investigaciones de Foucault son una continuación de las realizadas por el Instituto de Investigación Social de Frankfurt y es significativo en este sentido que el primero haya dicho que si hubiese conocido antes los trabajos de la Escuela de Frankfurt hubiese ahorrado mucho tiempo. De todos modos, aunque se puedan percibir líneas de continuidad entre estas dos posturas, no hay que perder de vista las diferencias. En este sentido, se le podría reprochar a Foucault respecto de Frankfurt lo que Marx reprochaba a Feuerbach respecto de Hegel: el haber abandonado la dialéctica.

---

[104] Cfr. Mouffe, Ch.: *La radicalización de la democracia ¿moderna o postmoderna?*, en Revista Unidos, Buenos Aires, Año VI, N°22, diciembre de 1990, p. 169.

C. EL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA EN LA PERSPECTIVA DE JÜRGEN HABERMAS

Abordar el concepto de ideología en el pensamiento de Jürgen Habermas implica moverse en distintos niveles del lenguaje y del pensamiento a un mismo tiempo. Esto es así, dado que, si bien tanto el fenómeno ideológico como su crítica se dan al nivel de la interacción lingüística y de la comunicación, las interrelaciones que van definiendo mutuamente la ideología y su crítica generan pliegues o niveles dentro de la misma esfera simbólica. En principio, la reflexión científica introduce una diferenciación en la comunicación cotidiana entre los hombres. En efecto, la crítica de las ideologías es, preferentemente, objeto de las *ciencias* críticas, y no de un discurso crítico «espontáneo» de la experiencia cotidiana; más aún, veremos que no sería posible la definición de la ideología si la ciencia no se posiciona de alguna manera respecto de ella. A su vez, en el ámbito mismo de las ciencias, Habermas identifica formas propias de la ideología: ciencias que pretenden ser críticas pero que no lo son y en ese sentido contribuyen a la intensificación del fenómeno de la ideología en la reflexión no científica, dado que el juego de crítica e ideología que se hace efectivo en el lenguaje y la autocomprensión científicas, define un ámbito diferenciado del marco cotidiano de la comunicación.

Una última especificación en estos niveles debe ser establecida en el concepto mismo de marco de comunicación cotidiano, o mundo de la vida. Cabe recordar que, en lo que preocupa a Habermas respecto del problema de la ideología, éste no consiste simplemente en la interacción «inmediata» de los hombres entre sí -en la que, en última instancia, la ideología constituiría un fenómeno encarnado-, sino que se afinca en el marco institucional político que media estas relaciones -en el que debería regir una lógica de la acción comunicativa. A su vez, este marco es uno de los aspectos de la praxis humana que, junto con la esfera del «trabajo» -en la que rige la lógica de la acción instrumental o la acción racional con arreglo a fines-, Habermas propone para reemplazar las categorías marxianas de relaciones de producción y fuerzas productivas, respectivamente[105].

Ahora bien, esta forma de concebir la ideología como distorsión -y, mejor, como distorsión *sistemática* de la comunicación[106]- es lo que determina su caracterización la crítica de las ideologías. Y, a su vez, la forma cómo la crítica es concebida marca los rasgos de las objeciones que Habermas dirige a las ciencias hermenéuticas y, en particular, de las que éste plantea a la posición de H. G. Gadamer alrededor del problema de la ideología[107]. Si bien, de acuerdo con Paul Ricoeur, la oposición entre ambos es menos radical de lo que habitualmente se considera, es verdad que existen diferencias entre las posiciones de ambos filósofos, y que tales diferencias pueden ser rastreadas en la forma misma de concebir la ideología. Es por eso que, en este capítulo, comenzaremos por desarrollar el concepto de ideología propuesto por Habermas en los distintos niveles en los que se ponen en juego la ideología y su crítica. Una vez establecido el concepto de esta manera, pasaremos a examinar los aspectos en los que él mismo disiente con Gadamer[108].

---

[105] Habermas, J.: 1994, p. 100.

[106] "Una red de comunicación sistemáticamente deformada tiende así a ocultar o erradicar las normas mismas por las que puede considerarse que *está* deformada, y por consiguiente se vuelve especialmente invulnerable a la crítica (Cf. Eagleton, T.: 1997, p. 167).***

[107] Recordemos, en términos generales, que la hermenéutica gadameriana no se plantea la crítica como objetivo sino que intenta, a través de la comprensión/interpretación, ir abriendo sentidos que de otro modo permanecerían ocultos.

[108] Para ello nos remitiremos a obras de Habermas anteriores a lo que se conoce como su giro pragmático en la Teoría de la Acción Comunicativa, obras en las que todavía se mantienen firmes sus nexos con el marxismo y sus ideas muestran más claramente su filiación con la orientación teórica de la Escuela de Frankfurt. Nuestro material de trabajo será, entonces, *Teoría y Praxis* del año 1963, el artículo *Ciencia y técnica como ideología* del año 1968, *La lógica de las ciencias sociales* del año 1967, *La pretensión de universalidad de la hermenéutica* de 1970 y el apéndice agregado a *Conocimiento e Interés*, titulado "Conocimiento e interés, una perspectiva general" escrito en el año 1965. Asimismo, recurriremos a *Ideología y Utopía*, de Paul Ricoeur y

1. Qué es la ideología

En términos generales, sin especificaciones de momentos históricos ni de ámbitos de lenguaje, la ideología consiste en una distorsión dentro de la esfera de la comunicación, es decir, dentro del mundo de la vida[109]. Cuando nos ocupemos de cada forma diferenciada de ideología que distingue Habermas en la historia, veremos que la forma ideológica que reconoce como propia de su tiempo es la ideología tecnocrática, una de cuyas descripciones es la que sigue: "El rendimiento peculiar de esta ideología consiste en que disocia la autocomprensión de la sociedad del sistema de referencia de la acción comunicativa mediada y lo sustituye por un modelo científico. En la misma medida, la autocomprensión culturalmente determinada de un mundo social de la vida[110] queda sustituida por la autocosificación de los hombres bajo las categorías de la acción racional con respecto a fines y del comportamiento adaptativo"[111].

Manteniéndonos por ahora en el marco de una definición general de ideología, Ricoeur sostiene que, para Habermas, sólo es posible delinear un concepto de ideología si se diferencia el ámbito de la comunicación del mundo del trabajo[112]. La conjunción de ambos constituye la praxis humana; sin embargo, son irreductibles el uno al otro. Precisamente, la «distorsión» en la que consiste la ideología ocurre -como ilustra la cita anterior- cuando la forma de concebir la praxis resulta en la reducción de la acción comunicativa a la acción racional con arreglo a fines, de modo que la ideología sólo es posible en la esfera de la comunicación, así como la crítica sólo es posible mediante la reflexión en ese mismo ámbito. Ricoeur describe esta reducción en los siguientes términos: "La ideología pasa de la reducción de la acción al trabajo, de la reducción del trabajo a la acción instrumental y de la acción instrumental a la técnica que absorbe nuestra obra." Más adelante examinaremos en la obra de Habermas cuáles son las etapas históricas que conducen a esta serie de reducciones; de momento, nos centraremos en el concepto de uno de los ámbitos de la praxis humana: el de la acción comunicativa.

Se trata, como dice Ricoeur en la cita precedente, del ámbito de la acción humana, más precisamente, de la acción *práctica*. Es el ámbito de la *interacción* humana, cuyos principios son *normativos* y se establecen mediante el *diálogo* y la comunicación libre de coerciones. "Por lo práctico -dice Ricoeur- debemos entender (...) todas las dimensiones de la acción regida por normas e ideales; (...) todos los ámbitos de la acción que tienen una estructura simbólica, una estructura que interpreta la acción y a la vez la regula"[113]. Habermas, por su parte, define la acción comunicativa como una "... interacción simbólicamente mediada [que] se orienta de acuerdo con *normas intersubjetivamente vigentes* que definen expectativas recíprocas de comportamiento y que tienen que ser entendidas y reconocidas, por lo menos por dos sujetos agentes. (...) Su sentido se objetiva en la comunicación lingüística cotidiana"[114]. Vemos, entonces, que se trata de un marco simbólico de acción lingüística. Su rasgo más fundamental -y el que, en última instancia lo diferencia de la esfera del trabajo- lo constituye el carácter normativo de los principios que guían las acciones de los hombres en su seno. Además, este marco institucional normativo «comprende» los distintos ámbitos de la praxis, incluido el del trabajo. Al menos, Habermas describe este segundo nivel de su distinción analítica dentro de la sociedad como "... los subsistemas de acción racional con respecto a

---

a *Critical Theory*, de David Couzens Hoy y Thomas McCarthy.

[109] Cabe aclarar que la identificación entre mundo de la vida y esfera de la acción comunicativa no es total, aunque Habermas utiliza los términos como sinónimos en más de una oportunidad.

[110] Este concepto, que para Habermas no coincide con el de ideología, sí puede ser identificado con una concepción «blanda» de ideología en Gadamer o en Ricoeur.

[111] Habermas, J.: 1994, p. 89.

[112] Ricoeur, P.: 1991, p. 249. Esto significaría que sólo es posible identificar la ideología como fenómeno y diferenciarla en la interacción social únicamente en la modernidad, en la medida en que la diferenciación de dichos aspectos es reconocida y problematizada.

[113] Ricoeur, P.: 1991, p. 250.

[114] Habermas, J.: 1994, p. 68-9, cursivas en el original.

fines que están insertos en ese marco [institucional de una sociedad o de un mundo socio-cultural de la vida]"[115]. De esta manera, el sistema de la interacción y su lógica comunicativa se posicionaría respecto de los subsistemas de acción -cuya lógica no es ya comunicativa sino instrumental- de modo tal que contenga y *regule* su desarrollo según sus principios normativos intersubjetivamente acordados y validados y sus proyecciones ideales del bien[116].

La ideología, de acuerdo con la definición primera que citamos, consistiría en una interferencia o distorsión de la acción comunicativa de modo tal que no cumpla ya con su función regulativa de los procesos instrumentales de la esfera del trabajo y, en consecuencia, la praxis humana se vea reducida solamente a la acción instrumental que, finalmente, se institucionaliza y toma el lugar y la función del marco normativo que pierde así su carácter práctico. Junto con tal carácter práctico, la interacción humana pierde también su interés específico. En efecto, como consecuencia del carácter normativo, y como rasgo fundamental de la autocomprensión dentro del marco simbólico, las acciones comunicativas normativamente guiadas responden a un «interés» que no es otro que la libertad de su propio desarrollo, la ausencia de coerción y de distorsión en el mismo, que garantizaría la emancipación de los hombres[117]. Al ser sustituido el carácter normativo de las relaciones humanas por una orientación instrumental, el interés al que se inclinan las acciones no es ya emancipatorio, sino de manipulación técnica, de manera que el avance de los hombres hacia la libertad se ve coartado.

Si la ideología es una comunicación distorsionada, debe ser posible establecer cómo sería una acción comunicativa libre de distorisiones. La estructura de la racionalidad comunicativa puede establecerse como una situación ideal de comunicación, que es derivable de nuestras prácticas lingüísticas y en la cual todos los participantes tendrían iguales oportunidades para seleccionar y desarrollar actos de habla. Esta situación ideal es análoga a la situación originaria de la que habla Rawls y, al igual que éste, es sólo un instrumento heurístico o una ficción metodológica[118].***

En la medida en que la reflexión reconoce alguna forma de distorsión que obstaculiza el desarrollo de la libertad de los hombres, es la crítica de la ideología la que asume el interés emancipatorio que, si bien es propio del desarrollo humano, se ve impedido por algún factor que interfiere la libre comunicación entre los hombres[119]. La forma que tal interferencia adopta en el

---

[115] Habermas, J.: 1994, p. 71.

[116] Es aquí donde la propuesta habermasiana pareciera estar sustentada en una ética -en sentido kantiano-, tendencia que será más notoria en la *Teoría de la acción comunicativa* y que lo alejaría de los primeros frankfurtianos.

[117] La idea de una autoconciencia libre de coerciones y de distorsión es impensable desde la perspectiva de la hermenéutica filosófica, ya que toda conciencia del mundo y del sí mismo está históricamente configurada.

[118] Eagleton, T.: 1997, p. 168. "Hay una suerte de racionalidad «profunda» incorporada en las estructuras mismas de nuestro lenguaje, al margen de lo que realmente decimos; y esto es lo que proporciona a Habermas la base para una cr´tica de nuestras prácticas verbales reales. Curiosamente, el acto mismo de la enunciación puede convertirse en un juicio normativo sobre lo que se enuncia" (Eagleton, T.: 1997, p. 169).***

[119] "Los intereses son *constitutivos* de nuestro conocimiento y no (como creía la Ilustración) obstáculos en su camino. Pero esto no equivale a negar que existen tipos de interses que amenazan nuestras necesidades fundamentales en cuanto especie, y éstos son los que Habermas denomina «ideológicos».
Para Habermas, lo contrario de ideiología no es exactamente verdad o conocimiento, sino esa forma particualr de racionalidad «interesada» que denominamos *crítica emancipatoria*. Va en nuestro propio interés liberarnos de las limitaciones innecesarias en nuestro diálogo común, pues de lo contrario los tipos de verdades que necesitamos establecer estarán fuera de nuestro alcance. Una crítica emancipatoria es aquella que hace conscientes dichas limitaciones institucionales, y esto únicamente puede conseguirse mediante la práctica de la autorreflexión colectiva. Existen ciertas formas de conocimiento que necesitamos a todo precio para ser libres; y una crítica emancipatoria como la del marxismo o el freudismo es simplemente aquella forma de conocimiento con este potencial emancipatorio. En este tipo de discurso, los «hechos» (conocimiento) y los «valores» (o intereses) en realidad no son separables: por ejemplo, el paciente del psicoanálisis tiene interés en iniciar un proceso de autorreflexión porque sin este estilo de conocimeinto quedará preso de la neurosis o de la psicosis. De forma paralela, un grupo o clase oprimida, como hemos visto en el pensamiento de Lukács,

curso del siglo XX es la tecnocrática. Pero la ideología existe allí donde la reflexión crítica la identifica, y este fenómeno es anterior al siglo XX, aunque no anterior a la sociedad capitalista moderna. Esto se infiere de las palabras de Habermas al sostener que en la génesis de "..las *ideologías* en sentido estricto [éstas] sustituyen a las legitimaciones tradicionales del dominio al presentarse con la pretensión de ciencia moderna y justificarse a partir de la crítica ideológica. Las ideologías son coetáneas de la crítica ideológica. En este sentido no puede haber ideologías «preburguesas»"[120].

Desde el primer encuentro constitutivo entre las ideologías y sus críticas hasta la ideología tecnocrática del siglo XX hay un camino de transformaciones mutuas que derivan en esta última. En este desarrollo, la ciencia -y en particular la ciencia social- juega un papel fundamental. Es por eso que, a continuación, recorreremos ese camino de transformaciones para detenernos luego en los juegos de ideología y crítica internos a las ciencias.

2. Las ciencias sociales y la mirada crítica como constitución de la ideología

Para el desarrollo de esta parte del informe, seguiremos preferentemente el tratamiento histórico de las ciencias sociales que Habermas lleva a cabo en *Teoría y Praxis*. Partiremos de recordar dos rasgos fundamentales de la crítica de la ideología: el primero, que allí donde la crítica reconoce la ideología como impedimento del libre crecimiento de la humanidad, ésta asume el interés emancipatorio que la dimensión práctica reducida pierde de vista; el segundo, que la ideología se constituye a partir de la pretensión de la ciencia moderna de asumir la responsabilidad de tal desarrollo[121]. Recordemos, además, que la teoría guiada por el interés en la emancipación se concibe como Ilustración. Es decir, la Ilustración se autocomprende como crítica y asume "la experiencia de la emancipación a través de la inteligencia de las relaciones de dominio, cuya objetividad se debe tan sólo al hecho de que permanecen inexploradas"[122]. Así, dice Habermas, la razón ilustrada opone al dogmatismo la liberación mediante la reflexión, cuyo desarrollo acompaña el de la emancipación, la autonomía, la felicidad y la reducción del sufrimiento. Este progreso constituye, pues, el interés que asume la razón. La orientación a la praxis de la razón ilustrada, se dirige así al «mundo de la praxis vital». De manera tal que la crítica que la Ilustración dirige contra el dogmatismo sería, también, una primera forma histórica de crítica de la ideología y el dogmatismo, a su vez, representaría una primera forma histórica de ideología. Con estos rasgos en mente, sigamos ahora a Habermas en su historia crítica de las ciencias sociales.

Habermas señala la autonomización de la sociología como conocimiento en la segunda mitad del siglo XVIII en virtud de la oposición de los pensadores escoceses al derecho racional contractualista. En este momento, observa, la sociología se presenta con una doble intención que es, a un tiempo, crítica y conservadora. A la autoridad de las instituciones, la sociología de los filósofos escoceses opone la utilidad social (por ejemplo, la sociología de Millar) y es crítica en la medida en que asume un interés social. Pero, al mismo tiempo, este interés en la utilidad se basa en la idea de una evolución natural de adaptación continua que descansa sobre la tradición. En este sentido, entonces, es conservadora[123]. Esta conexión entre autoridad y utilidad se quiebra con la Revolución Francesa. Así, la sociología pierde la duplicidad de su intención y pasa a ser "ciencia de la crisis", ya sea como "ciencia de oposición" o como "ciencia de estabilización"[124]. Los sociólogos adoptan

---

tiene interés en llegar a comprender su situación social, pues sin este autoconocimiento sequirá siendo víctima de ella" (Eagleton, T.: 1997, pp. 171-2).***

[120] Habermas, J.: 1994, p. 79, cursivas en el original.

[121] No ignoramos que Habermas sostiene que la ciencia social contemporánea legitima el desarrollo de la sociedad humana sin asumir el interés emancipatorio, lo que la señalaría a ella misma como ideológica. Pero de ese problema nos ocuparemos un poco más adelante.

[122] Habermas, J.: 1987, p. 288.

[123] Cf. Habermas, J.: 1987, p. 276.

[124] Habermas, J.: 1987, p. 277.

cada una de estas intenciones según su interpretación de la revolución y su aprobación o desaprobación de la emergencia y autonomización de la burguesía como clase: en el primer caso, la sociología estará al servicio del industrialismo; en el segundo, al servicio del tradicionalismo.

Ahora bien, lo que preocupa a Habermas de esta separación de tendencias de la sociología es la autocomprensión que la acompaña. El sostiene que la sociología escocesa anterior a la Revolución "se sabía en consonancia con el proceso histórico y no sentía la necesidad de dirigirlo". Pero, cuando la sociología, como en el caso de Saint Simon, adoptó la pretensión de *dirigir* el proceso histórico, "se le cerró aquella dimensión de la praxis que desde Aristóteles había sido separada de la poiesis, de la producción de la obra conforme a un plan. Para Saint Simon la praxis política se disuelve en la técnica política de la organización social, de modo que, al final, la transformación de la teoría en praxis ya no puede tratarse, ella misma, teóricamente"[125]. Esta dimensión de la praxis que comienza a cerrarse aquí no es otra que la que en el apartado anterior denominamos la esfera de lo práctico. De esta manera, la ciencia que se comprende a sí misma como encargada de organizar técnicamente el desarrollo social y que con su señalamiento de los obstáculos puestos a este desarrollo supuestamente constituye la ideología para superarla, da una especie de «paso en falso» del que no se recuperará hasta nuestros días. Este paso en falso consiste, de acuerdo con lo que dice Habermas en esta cita, en negarse a sí misma el carácter normativo del marco socio-cultural que regula los desarrollos técnicos e identificarse, en cambio, con la propia racionalidad instrumental. Es por esa razón que, dice Habermas, ella misma no puede ya asumir el interés emancipatorio de la acción humana *en tanto que ciencia*, ni en tanto que crítica de la ideología.

La otra alternativa de la sociología hacia fines del siglo XVIII, la de someterse a la autoridad del tradicionalismo y de las instituciones, no tiene consecuencias más alentadoras que las recién mencionadas. En este caso, la sociología se enfrenta con "la dificultad de servir como medio de la reflexión a una autoridad cuya estabilidad únicamente puede asegurarse por el hecho de que permanece sustraída de la discusión"[126]. En cualquier caso, lo que según Habermas se pone de manifiesto en esta situación dilemática de la sociología, no es otra cosa que la precariedad de la relación entre teoría y praxis en la sociología así dividida o, dicho en los términos que hasta aquí se vienen manejando, la relación entre interacción y trabajo, la relación entre la reducción de la praxis a la acción técnicamente orientada y la incapacidad de la ciencia de identificar y mantener el ámbito de lo práctico[127].

Retomando la evolución de la sociología en Inglaterra en el siglo XVIII y en Francia en el siglo XIX, Habermas establece las siguientes diferencias entre ellas, por un lado, y la sociología moderna, por el otro: en primer lugar, la autocomprensión de la primera como ciencia de la crisis que acompaña su consideración de la sociedad en general, se opone a la autocomprensión en términos de "estricta ciencia de la experiencia" de la segunda que, en consecuencia, forzosamente

---

[125] Habermas, J.: 1987, p. 279-80.

[126] Habermas, J.: 1987, p. 279. No debe leerse esta posición problemática respecto de la autoridad como una crítica a la aceptación gadameriana de la autoridad. La concepción habermasiana de la autoridad es de corte ilustrado; de ahí que su relación con la reflexión sea de oposición radical. A su vez, Gadamer critica la antítesis abstracta que establece la Ilustración entre autoridad y razón; o bien la autoridad es reconocida «libremente» -en cuyo caso la obediencia que se le tributa no es ciega-, o bien es sumisión al poder, pero esto no es ya autoridad, pues no es reconocida. Cfr. *Verdad y método II*, p. 236.

[127] Es recién Marx quien restablece la fuerza de esta conexión e "impone a la sociología la tarea crítica de convertirse en fuerza práctica" [Habermas, J.: 1987, p. 280]. La manera cómo lo hace es reabriendo el ámbito que se cierra con la pretensión directiva utópica de Saint Simon pero ya no como un desarrollo natural de la sociedad (al estilo de los pensadores escoceses anteriores a la Revolución), sino pensando que la evolución social responde a una dialéctica histórica. Esto no significa que Marx rechace la incorporación francesa de la técnica social; por el contrario, no sólo la adopta sino que lo hace de manera no abstracta; según Habermas, Marx señala la mediación de la técnica social por la praxis política, introducida en la teoría con la acción revolucionaria del proletariado.

tiene que renunciar al concepto de "contexto vital social". En segundo lugar, y como resultado de lo anterior, el cambio social es entendido, respectivamente, como histórico-evolutivo en un caso y, en el otro, sobre la base de un concepto neutral de cambio social. Esta forma de concebir el cambio pone de manifiesto la impotencia de la ciencia frente al colapso del ámbito de la interacción; impotencia que, lejos de significar una mayor libertad para el desarrollo de tal ámbito, implica la reducción de la praxis a la única dimensión del trabajo y la racionalidad técnica. De esta manera y como última consecuencia, mientras que la consideración total de la sociedad lleva a que la conexión de la teoría de la sociedad con su evolución sea evidente, la sociología moderna se limita a dar recomendaciones técnicas[128].

Al mismo tiempo que la sociología atraviesa esta evolución, la Ilustración asume un interés emancipador, y Habermas examina las variaciones históricas de las relaciones entre razón y dogmatismo. Comienza con Holbach, en el siglo XVIII, quien identifica el dogmatismo con la ignorancia e insta a que se desarrolle el conocimiento de la naturaleza porque, por un lado, pone a los hombres a resguardo de los prejuicios que favorecen su dominación y, por el otro, porque considera el conocimiento de la naturaleza como base del conocimiento moral[129]. Dado este papel denunciante y destructor del dogmatismo que la razón se atribuye a sí misma, Habermas sostiene que "... la razón misma obtiene su vida de aquel coraje al servicio de la razón..." asumiendo su interés emancipatorio y tomando "... partido por el interés en la justicia, el bienestar y la paz"[130]. Se pone de manifiesto así una convergencia entre verdad y felicidad que, posteriormente, la ilustración positivista destruirá.

De esta manera, y tal como adelantamos respecto de la ideología y de su crítica, la transformación de la razón y de la definición de su interés está en directa relación con lo que se define como dogmatismo. En el caso de Holbach, el dogmatismo es equivalente, como hemos dicho, a la ignorancia de los hombres que los hace presa de las fantasías religiosas y los caprichos de los poderosos. A fines del siglo XVIII, Fichte transforma la concepción del dogmatismo al modificar la concepción de la razón: "Fichte hace autónoma la razón práctica y reduce la naturaleza a material de la acción engendrado a partir de la libertad. Bajo esta modificación de los supuestos del idealismo el dogmatismo no puede ya ser domeñado por una razón estudiosa de la naturaleza y controlada por la experiencia sensible"[131]. El dogmatismo, en esta versión, ya no consiste en una ilusión que algunos intentan imponer sobre la mayoría de los hombres para garantizar su dominio. Tampoco es la razón el camino de conocimiento de la verdad de la naturaleza que desenmascara esas ilusiones. En cambio, desde la perspectiva de esta razón práctica autonomizada, el dogmatismo consiste esencialmente en "... una conciencia que se concibe a sí misma como producto de las cosas que nos rodean, como producto de la naturaleza"[132]. Dicho en otras palabras, se trata de una conciencia cosificada. Pero, desde esta perspectiva, el dogmatismo resulta más difícil de combatir que si se lo identifica con la ignorancia o la ilusión, dado que no es simplemente el conocimiento racional de la naturaleza lo que se le opone, sino que Fichte propone combatir esta conciencia cosificada mediante una "... actividad espontánea del yo" consciente de su autonomía -que Schelling y Hegel consideran abstracta-[133].

Finalmente, a partir de Marx el dogmatismo deviene definitivamente ideología. Con esta transformación, la ideología se refuerza frente a la crítica, exigiéndole también a ella una reformulación. Habermas sostiene que "...la conciencia cosificada ha de ser criticada prácticamente, a través de las cosas, por así decirlo, en lugar de hacerlo mediante una mera teoría del conocimiento, mediante un retorno a la espontaneidad activa del sujeto a través de la renuncia al

---

[128] Cf. Habermas, J.: 1987, p. 281.
[129] Habermas, J.: 1987, p. 292-93.
[130] Habermas, J.: 1987, p. 292.
[131] Habermas, J.: 1987, p. 293.
[132] Ibídem.
[133] Cf. Habermas, J.: 1987, p. 294.

realismo del sano entendimiento humano"[134]. En efecto, la ideología ya en su definición propia es más resistente a la crítica que la mera ignorancia del funcionamiento de la naturaleza. Sin embargo, señala Habermas que la propuesta de Marx de la crítica de la ideología consiste en el intento de «reabrir» el ámbito de lo práctico que la sociología positivista hubo reducido a acción técnica, a devolver a la praxis su dimensión práctica y poder pensar teóricamente la relación entre la teoría y la praxis. Por esta razón, para poder oponerse a la ideología, el conocimiento se guía por la "anticipación de una sociedad emancipada de todos los hombres; pero, al mismo tiempo este interés exige ya, a la inversa, la comprensión plena de los procesos del desarrollo social, porque sólo en ellos se constituye como interés objetivo. En la fase de la autorreflexión histórica de una ciencia con propósito crítico, Marx identifica por última vez la razón con la decisión por la racionalidad en el choque contra el dogmatismo"[135]. La anticipación a la que Habermas se refiere aquí, no es desde ya posible desde la perspectiva de una racionalidad técnica, sino que requiere de la proyección de ideales propia de la esfera de la acción intersubjetiva. Asimismo, supone la orientación normativa de las acciones y el interés emancipatorio propio de la crítica. Es, pues, a partir de la reformulación de la crítica marxiana de las ideologías que Habermas define la ideología como adelantamos en el apartado anterior y toma la posta de la crítica. Y, una vez reconstruida la historia que Habermas asume al asumir esta tarea, nos concentraremos en la crítica habermasiana de las ciencias que, a pesar de ser ellas mismas las que constituyen histórica y críticamente las ideologías, resultan ser ellas mismas ideológicas.

3. Las ciencias

En el apartado anterior dijimos que, al pretender una dirección técnica del cambio social, la sociología del siglo XIX da un paso en falso. Tal paso en falso, con las consecuencias que ya hemos indicado, consiste en síntesis en que la ciencia -en este caso, la sociología-, se concibe a sí misma como objetiva, como desinteresada. Planteando esta situación en términos más amplios, decimos con Habermas que la autocomprensión positivista de la racionalidad científica es la de la «teoría pura», la de la racionalidad objetiva y neutral, como lo define en el apéndice de *Conocimiento e Interés*. Aquí, Habermas señala dos sentidos en los que puede ser comprendido el objetivismo de las ciencias. Uno de ellos, es un supuesto ontológico tomado de la noción griega de la theoría y consiste en considerar al mundo como "... un universo de hechos que tiene su base trascendental cuya conexión legal puede ser abarcada descriptivamente"[136]. Ahora bien, Habermas sostiene que este supuesto objetivista era acompañado, en la versión griega de la theoría, por un interés práctico, por la posibilidad de realizar el bien en la vida del hombre capaz de aprehender este orden objetivo del universo. Sin embargo, en la versión moderna del objetivismo, el segundo sentido del mismo es entendido precisamente como la negación de esta dimensión práctica de la theoría. Habermas atribuye a Husserl esta observación crítica, dado que es él quien señala que este conocimiento descriptivo del hombre tiene su raíz trascendental en el mundo pre-científico, en el «mundo de la vida». Sin embargo, Husserl sostiene que la subjetividad productiva del mundo de la vida "...desaparece bajo la cobertura de una autocomprensión objetivista, dado que las ciencias no se han liberado de los intereses enraizados en el mundo de la vida primario"[137]. En esta última cita, pues, el término «objetivista» atribuido a las ciencias adopta el sentido de «desinteresado» y es ésta pretensión lo que Husserl critica a las ciencias positivas. [138] La teoría desinteresada es, pues, teoría

---

[134] Habermas, J.: 1987, p. 295.
[135] Habermas, J.: 1987, p. 295-96.
[136] Habermas, J.: 1972, p. 304.
[137] Habermas, J.: 1972, p. 304-305.
[138] Habermas continúa diciendo que, en la perspectiva de Husserl, sólo la fenomenología sería capaz de romper con la actitud ingenua que, a pesar de su pretensión de objetividad, es mantenida en las ciencias positivas. Es por esta razón que Husserl identifica la theoría en el sentido tradicional con la fenomenología (entendida como autorreflexión trascendental). En este sentido, la theoría estaría libre de los intereses

pura, punto de partida absoluto del conocimiento que no corre el riesgo de que sus términos sean tergiversados por la opinión, por la ignorancia, tergiversaciones cuyo resultado sería una suerte de contaminación dogmática o ideológica de las ciencias.

Sin embargo, habíamos señalado ya que, según Habermas, la razón crítica no es una razón desinteresada sino que, por el contrario, es una razón que asume un interés específico: el interés emancipatorio. Atendiendo a la división de las ciencias que Habermas propone en este apéndice, éste no es ni el interés de las ciencias empírico-analíticas, ni el de las ciencias histórico-hermenéuticas. Esto no significa, de todos modos, que sólo las ciencias críticas sean ciencias interesadas. Habermas encuentra el interés de las ciencias ya en la theoría griega -como hemos señalado- y sostiene que es precisamente el interés lo que une "la ilusión objetivista del ser puro" a la "actitud teorética" en el seno de la theoría. En otras palabras, Habermas sostiene que la actitud teorética, aparentemente desinteresada, tiene su interés precisamente en mantener la ilusión objetivista, en sostener el supuesto ontológico, dado que de ahí saca su fuerza práctica. En consecuencia, al criticar la ilusión objetivista desde el supuesto de una teoría pura, se abandona también la conexión del conocimiento con su interés, de la razón con su poder práctico. De ahí en más, la actitud objetivista "correlaciona de manera ingenua las proposiciones teoréticas con cuestiones de hecho. Esta actitud presume que las relaciones entre las variables empíricas representadas en las proposiciones teoréticas son auto-existentes. Al mismo tiempo, suprime el marco trascendental que es la precondición del sentido de la validez de tales proposiciones"[139]. Dicho en otros términos, la ciencia positiva que se autocomprende como teoría pura propone sus enunciados como punto de partida absoluto, independientemente del mundo de la vida. Así, cree garantizar la posibilidad de mostrar el orden objetivo en su sentido ontológico sin distorsiones. Pero, al asumir esta actitud desinteresada, no sólo es incapaz de percibir que la mantenimiento del supuesto objetivista es interesada, responde a un interés práctico propio de la ciencia positiva que ella misma no puede pensar reflexivamente y, en consecuencia, no sólo no puede pensar su propia potencia práctica -reforzada a su vez por el supuesto objetivista- sino que clausura el ámbito mismo de lo práctico porque es reemplazado por la neutralidad de la teoría pura.

El interés constitutivo del conocimiento se hace visible, pues, haciendo precisamente lo contrario, es decir, estableciendo las relaciones de las proposiciones científicas con el marco que funciona como condición de validez de las mismas. Y establecer estas conexiones es, concluye Habermas, la tarea de la filosofía crítica. Es decir, la filosofía crítica, en principio, devela los intereses propios de la racionalidad de las ciencias cualquiera sea su orientación, aun de las ciencias orientadas a la crítica y de su propia racionalidad. Sólo esta autorreflexión crítica en la que hace propio su interés de manera consciente y reflexiva, permite que la racionalidad pueda constituirse efectivamente en crítica de la ideología.

La relación entre la racionalidad o el tipo de conocimiento de las distintas disciplinas científicas con su interés específico es múltiple. No todas los tipos de ciencias pueden, de acuerdo con su racionalidad, asumir el interés emancipatorio; pero sí pueden subordinarse a él, no intentar remplazarlo en el desarrollo de la acción humana. La relación general entre conocimiento e interés -independientemente de cuál sea la ciencia que esté en juego- es expuesta por Habermas en cinco tesis. La primera de ellas consiste en que "los logros del sujeto trascendental tienen su base en la historia natural de la especie humana"[140]. Dicho en otras palabras, el conocimiento no es actividad y producto meramente ocioso de las facultades humanas, sino que responde al interés de la *autopreservación* de la especie. Pero este interés, afirma Habermas, deriva tanto de la naturaleza como de la ruptura con ella. Por esta razón, el énfasis de esta tesis es puesto en la noción de la

---

fluctuantes de la doxa, pero estaría orientada a la acción en términos de normas trascendentales que operan al nivel de la conciencia. Así, observa Habermas, la crítica husserliana a las ciencias positivas se vuelve contra Husserl mismo.

[139] Habermas, J.: 1972, p. 307.

[140] Habermas, J.: 1972, p. 312.

historicidad de este interés, dado que la estrategia básica del hombre para su conservación como especie es la de constituir sociedades y desarrollarse en la historia. De este modo, el contenido del interés del conocimiento es decidido históricamente, en cada caso de acuerdo con lo que las sociedades consideran que es para ellas la vida buena[141].

En consecuencia, la segunda tesis supera el aparente carácter animal del conocimiento de la primera y reza: "el conocimiento tanto sirve de instrumento como trasciende la mera autoconservación"[142]. Esto se debe a que los tres tipos de ciencias que mencionamos más arriba se fundan en las distintas perspectivas a partir de las cuales los hombres aprehenden la realidad; y, a su vez, cada una de estas perspectivas "se originan en la estructura de interés de una especie que está unida en sus raíces a medios definidos de organización social"[143]. Tales perspectivas y tales medios de organización social son, a saber, la información, que expande el poder de control técnico del hombre y es originada por el interés del trabajo; las interpretaciones, que hacen posible la orientación de la acción dentro de una tradición común y se insertan en la estructura del lenguaje; y el análisis que libera la conciencia de su dependencia de poderes hipostasiados, cuya estructura originaria es la del poder[144].

Como supuesto de estas tres perspectivas del conocimiento a sus respectivos orígenes en los distintos intereses estructurales de la organización social, la tercera tesis habermasiana sobre la relación entre conocimiento e interés hace explícito que: "los intereses constitutivos del conocimiento se conforman en los medios del trabajo, el lenguaje y el poder"[145]. Habermas rechaza la idea de que el conocimiento aprehende la realidad de manera «objetiva» -entendiendo aquí la objetividad como neutralidad o desinterés- y que sólo en una segunda instancia se pone al servicio del interés. Por esta razón, la autorreflexión no devolvería al sujeto a un supuesto conocimiento desinteresado originario sino, en todo caso, restauraría su interés propio, el único interés que puede ser aprehendido a priori -en la estructura a partir de la cual se origina la perspectiva de conocimiento en cada caso-, y que está puesto por el lenguaje: el interés en la autonomía y la responsabilidad. Cabe aclarar aquí que el lenguaje es, dice Habermas, lo único cuya naturaleza podemos conocer y lo único, también, que nos eleva y nos distingue de la naturaleza. Esta suerte de privilegio del lenguaje por sobre el trabajo y el poder es coherente con la idea de que el fenómeno de la ideología supone necesariamente el ámbito de la acción comunicativa como marco simbólico y consiste en una distorsión de la acción lingüística en este ámbito.

Como dijimos, entonces, no sería ingenuo suponer que el conocimiento puede aprehender la realidad de manera autónoma, planteándose como un saber teórico absoluto y desinteresado. Por el contrario, al ser la emancipación el interés propio del hombre puesto en él por la estructura misma del lenguaje, la autonomía sólo puede consistir, entonces, en la coincidencia del conocimiento con la emancipación. Y el «medio» de establecer esta coincidencia es la autorreflexión: "el espíritu siempre puede reflexionar sobre la estructura de interés que aúna sujeto y objeto a priori: esto se reserva a la autorreflexión. Esta última no puede eliminar el interés, pero al menos puede recuperarlo para sí"[146]. A la luz de estos conceptos, Habermas propone una cuarta tesis: "en el poder de la autorreflexión, el conocimiento y el interés son uno"[147]. Sin embargo, esta autonomía que

---

[141] Cf. Habermas, J.: 1972, p. 330-1.
[142] Habermas, J.: 1972, p. 313.
[143] Habermas, J.: 1972, p. 313.
[144] Cf. Habermas, J.: 1972, p. 313.
[145] Habermas, J.: 1972, p. 313. Habermas cuestiona así la primacía del lenguaje postulada por Gadamer en tanto éste no consideraría las potencias reales de trabajo y poder. Es en ese sentido que la reflexión hermenéutica es insuficiente para cumplir la función crítica de la ideología. Gadamer responde a esta objeción con su tesis de la universalidad de la hermenéutica; esto es que los llamados factores reales de trabajo y poder sólo pueden ser comprendidos en el lenguaje dado que toda comprensión es lingüística (Cfr. *Verdad y método II*, pp. 233 y ss.)
[146] Habermas, J.: 1972, p. 313-4.
[147] Habermas, J.: 1972, p. 314.

consiste en la coincidencia entre conocimiento e interés -esto es, entre razón y emancipación- no es posible en la medida en que los hombres no sostengan un diálogo libre de coerción "del que derivan implícitamente nuestro modelo de la identidad constituida en la reciprocidad y nuestra idea del consenso verdadero"[148]. En otras palabras, el desarrollo del interés emancipatorio no se desarrolla en la medida en que la ideología no permite a la reflexión recuperarlo para sí. Por acción de la crítica, la verdad o el sentido de los enunciados del diálogo intersubjetivo no radicaría ni en la efectividad de la manipulación técnica, ni en la consolidación del consenso, sino en la "anticipación de la realización de la vida buena"[149]. Esta tesis se opone particularmente al ideal -ilusorio- de la teoría pura. Esta no identifica el conocimiento con el interés a partir de la orientación interesada de las perspectivas cognoscitivas, sino que pretende "derivar todo de sí misma". Pero esta pretensión, "sucumbe a condiciones que no logra identificar y se transforma en ideológica"[150]. En este sentido, pues, la crítica de la ideología no sólo no pretende ser teoría pura, sino que supera aun a la misma y la señala como ideológica.

La teoría pura supone que la «emancipación», que la autonomía y el diálogo reflexivo, se derivan de su propio desinterés y por ello es ideológica. En consecuencia, promueve la idea de que el diálogo libre y reflexivo es posible en cualquier lugar y en cualquier momento; pero esta pretensión es también ideológica. En consecuencia, tenemos razones para pensar que, en el desarrollo histórico, el diálogo orientado al consenso ha sufrido «deformaciones» o «mutaciones» ideológicas, dado que no respondía a su propio interés en la vida buena. Por eso, Habermas sostiene que "sólo cuando la filosofía descubre en el curso dialéctico de la historia las huellas de la violencia que deforma los repetidos intentos de diálogo y bloquea recurrentemente el camino hacia la comunicación sin constricciones, impulsa el proceso cuya suspensión, de otra manera, legitima: la evolución de la humanidad hacia la autonomía y la responsabilidad"[151]. De ahí que la quinta tesis es enunciada como sigue: "la unidad de conocimiento e interés se prueba en una dialéctica que recupera los rastros históricos del diálogo suprimido y reconstruye lo que ha sido suprimido"[152]. La tarea de semejante recuperación y reconstrucción es la tarea de las ciencias críticas. Sin embargo, Habermas observa que, por un lado, las ciencias críticas no tienen la capacidad de señalar el carácter ideológico de las otras ciencias porque, por otro lado -y lo que resulta más grave aún-, ellas mismas han adoptado un carácter ideológico. Es por eso que Habermas señala el interés propio de la racionalidad de los tres grandes tipos de ciencias delineados en la tercera tesis -a saber, las ciencias empírico-analíticas, las ciencias histórico-hermenéuticas y, por último, las ciencias sistemáticas de la acción social o ciencias críticas-, y procede a su crítica. Esto es lo que reconstruiremos a continuación.

a. Las ciencias empírico-analíticas

Veamos, pues, en primer lugar, en qué consiste el interés de la razón en el área de las ciencias empírico-analíticas. Al desentrañar el interés que anima la racionalidad para estas ciencias en *Conocimiento e Interés*, Habermas adopta una estrategia de las -al menos- dos posibles: la de mostrar que la actitud objetivista supone un interés. A su vez, en *Teoría y praxis* la estrategia no es la de descubrir el interés supuesto por la aparente objetividad de la razón, sino la de mostrar las consecuencias nefastas de que la objetividad sea asumida como neutralidad. Revisemos, primero, la primera estrategia habermasiana.

Desde la perspectiva de las ciencias empírico analíticas, las teorías son concebidas como

---

[148] Ibídem.

[149] Ibídem. Gadamer critica este concepto de vida buena calificándolo de abstracto, para ello invoca a Aristóteles, quien sostuvo que la idea de vida justa como idea general es vacía (*Etica Nicomaquea* A 4 1096 b 20). Cfr. *Verdad y método II*, p. 264.

[150] Ibídem.

[151] Habermas, J.: 1972, p. 315.

[152] Ibídem.

"conexiones hipotético-deductivas de proposiciones, que permiten la deducción de hipótesis con forma de leyes y con contenido empírico"[153]. Ahora bien, el sentido de estas conexiones proposicionales no consiste en la mera descripción de los fenómenos sino fundamentalmente en su capacidad de predicción, de modo tal que, en última instancia, el sentido de la teoría misma es la explotabilidad técnica de la predicción. En este sentido, "... los enunciados básicos no son simples representaciones de los hechos en sí mismos, sino que expresan el éxito o el fracaso de nuestras operaciones"[154]. Con esto, Habermas no apunta a negar que las ciencias sean capaces de «describir» los fenómenos; en cambio, señala la conexión radical de la descripción con el «mundo precientífico» que es su condición de posibilidad. Dicho en otras palabras, aspira a mostrar el interés de la racionalidad que sistematiza descripciones de fenómenos cuyo sentido es la predictibilidad. A propósito del mismo, Habermas observa que los hechos relevantes "son primero constituidos a través de una organización a priori de nuestra experiencia en el sistema de comportamiento de la acción instrumental"[155]. De aquí que el interés cognitivo de las ciencias empírico-analíticas se oriente al "... control técnico sobre procesos objetivados"[156]. En síntesis, las ciencias empírico-analíticas, cuya racionalidad es aparentemente «desinteresada» o «valorativamente neutral» lo es sólo porque su interés mismo aparece como desinteresado. Y su interés se presenta como desinteresado dado que la base de la formulación de los enunciados es la observación. Sin embargo, insiste Habermas, el sentido de esta observación no es la mera descripción, sino la manipulación que aparece como desinteresada porque se une a la objetividad en la actitud teorética. Pero esta unión es operada por el interés mismo. Así, este interés es lo que oculta la actitud objetivista de las ciencias de este tipo y es, a su vez, el interés que la anima.

Sin embargo, el positivismo se considera a sí mismo una crítica de la ideología, porque es precisamente el interés de la razón lo que considera dogmático o ideológico. De esta manera, argumenta Habermas, el dogmatismo es casi indestructible porque su crítica es impotente en tanto que crítica: ella misma es dogmática. Pero, a pesar de su carácter ideológico, la racionalidad positivista es, a su manera, *decidida*, dado que su interés consiste en la remoción de todos los obstáculos que impiden el desarrollo técnico. Se introduce, así, "una partícula de razón decidida" en la racionalidad positivista.

No obstante, hemos visto ya que, para Habermas, el saber crítico no puede ser identificado con el de la teoría pura o, más precisamente, con el que se piensa a sí mismo como teoría pura; más aún, vimos que la autocomprensión de las ciencias en términos de teoría pura es ideológica. La ciencia empírica es un caso de saber que se autocomprende como teoría pura -ilusión que, argumenta Habermas, toma de la filosofía. Pero la autocomprensión en términos de teoría pura le permite a la ciencia prescindir de la autorreflexión y es en la "seguridad" que la no-reflexividad le confiere que la ciencia aplica su metodología de manera ciega. La ceguera de la ciencia es, entonces, su seguridad. Más aún, afirma Habermas que la ciencia "carece de los medios para afrontar los riesgos que aparecen una vez que la conexión entre el conocimiento y el interés humano ha sido comprendido al nivel de la autorreflexión"[157]. Sin embargo, observa Habermas que este objetivismo de la ciencia -que no es sino otro nombre de su ceguera- se encuentra con su límite al transformarse en "una Weltanschauung afirmativa". Cuando esto sucede, la "necesidad inconsciente de la metodología" deviene "la dudosa virtud de una profesión de fe cientista"[158]. Esto es, precisamente, lo que ocurre con el positivismo: traspasa los límites de la seguridad de la ciencia y se integra en las conductas del hombre[159]. Pero, por hacerlo sobre la base de la irreflexibilidad, y por

---

[153] Habermas, J.: 1972, p. 308.
[154] Ibídem.
[155] Habermas, J.: 1972, p. 309.
[156] Ibídem.
[157] Habermas, J.: 1972, p. 315.
[158] Ibídem.
[159] Aquí, Habermas parece aludir a la repercusión social de la ciencia, que como cree entender Gadamer se refleja en la «opinión pública» en la que ha ejercido su influjo la retórica: "me parece significativo que la

orientarse no mediante el interés emancipatorio sino mediante el interés de manipulación -interés del que, además, no es consciente porque se autocomprende como teoría pura-, "no desarrolla su eficacia práctica en la dirección de una creciente acción racional"[160], sino que substituye la acción racional por una tecnología que aborda los procesos históricos en términos de "procesos objetivizados", ahistóricos[161].

Ahora bien, con la evolución de la sociedad industrial, y a partir de la segunda mitad del siglo XIX, la ciencia se reduce a ciencia productiva, con la consiguiente parcialización de la reflexión en los tres grupos de ciencias -históricas, empíricas y críticas- que se reparte en a) historicismo (razón subjetivizada como comprensión histórica); b) positivismo (razón subjetivizada como capacidad de prueba empírica de hipótesis); c) pragmatismo (razón subjetivizada como control pragmático de la conducta). Al mismo tiempo que la razón se parcializa y subjetiviza de esta manera, el interés de la razón es expulsado del conocimiento, paradójicamente, como "momento subjetivo". Y, concluye Habermas, la razón es aislada así de su interés vital y "... arrastra una existencia espectral de arbitrariedad, con el nombre de «decisión»"[162]. Esto significa que razón y decisión son separadas, abstraídas, de modo que la decisión resulta ser irracional, lo que en términos de los ámbitos de la praxis significa que la esfera de la acción comunicativa es reducida a la irracionalidad.

En lo que respecta a las ciencias empírico-analíticas, el positivismo redefine una vez más el dogmatismo que pasa a consistir en: "toda teoría orientada a la praxis de una manera que no sea la potenciación y perfeccionamiento de las posibilidades de acción instrumental"[163]. Con su interés técnico, pues, la ciencia positiva asume la pretensión de una aportación crítica -además de su aportación afirmativa de proposiciones legales con contenido empírico. Pero, dado que su interés es técnico, deriva de él su pretendida neutralidad valorativa porque reduce la valoración a la elección de medios técnicos sobre la base de la prognosis que aporta su función afirmativa, y la identifica así con la racionalidad. De esta manera, las cuestiones prácticas que no pueden ser resueltas con respuestas técnicas, son objeto de la "decisión" y las teorías que se ocupan de ellas son "dogmáticas" y no "susceptibles de verdad"[164]. Esto significa que toda valoración es irracional y es, en consecuencia, imposible decidir racionalmente la preferencia entre distintos valores. Habermas sostiene que, a causa de esto, "el progreso de una racionalización limitada por las ciencias empíricas a la disposición técnica se compra al precio de un incremento proporcional en la masa de irracionalidad presente en el campo de la praxis"[165]. La ética es, así, concebida como decisión, como una "filosofía subjetiva de los valores" sin contenido cognitivo, cuyos principios no pueden ser racionalmente aprehendidos, ni pueden ser objeto de un debate racional, "ni susceptibles de un consenso racionalmente motivado"[166].

Este reforzamiento de la ideología -que se consolida en nuestros días con la ideología tecnocrática-, es posible en virtud de que las ciencias positivas o empírico-analíticas devienen

---

cultura científica de nuestra época no haya rebajado la importancia de la retórica, sino que la haya incrementado, como se constata en los medios de comunicación social (o también en el certero análisis de la «opinión pública» que hace Habermas)". A continuación Gadamer hace reparos al concepto de manipulación, por considerarlo un concepto ambiguo, en tanto cualquier influencia emocional producida por el discurso humano es manipulación (Cfr. *Verdad y método II*, p. 263).

[160] Habermas, J.: 1972, p. 316.

[161] Ibídem.

[162] Habermas, J.: 1987, p. 296.

[163] Habermas, J.: 1987, p. 288. Esta tendencia afecta a las ciencias históricas y a las ciencias críticas de diferentes maneras. Nos mantenemos por ahora en el ámbito de las ciencias empíricas porque la racionalidad técnica que se impone en el mundo de la comunicación y en las ciencias no empíricas es propia de estas últimas.

[164] Cf. Habermas, J.: 1987, p. 298.

[165] Habermas, J.: 1987, p. 299.

[166] Habermas, J.: 1987, pp. 299-300.

fuerzas productivas del desarrollo social. Con esta nueva orientación de la praxis, se consolida un "proceso circular" en el que se "fusionan" la ciencia, la técnica, la industria y la administración. Como consecuencia de esta fusión, ya no es posible "distinguir entre poder técnico y poder práctico (...); en lugar de una emancipación mediante la ilustración se presentan las instrucciones de disposición sobre procesos objetivos u objetivados"[167]. El mayor problema se genera a raíz de que, de todos modos, la civilización técnica debe responder a cuestiones prácticas que se plantean en el mundo social-cultural. Pero la relación entre teoría y praxis se limita al uso instrumental de técnicas garantizadas por la ciencia empírica, la praxis ya no se orienta al mundo vital sino a "la conducta humana volcada a la manipulación". En consecuencia, los problemas prácticos se responden mediante recomendaciones técnicas y, al hacerlo, la racionalidad tecnológica asume como objeto de reflexión propia algo que está más allá de sus límites y su acción resulta en "... el intento de lograr técnicamente el control de la historia, de forma no sólo ajena a la práctica, sino también ahistórica, mediante una administración perfeccionada de la sociedad"[168].

En este punto, la razón técnica no es ya exclusiva de las ciencias empíricas, sino que es adoptada por las ciencias críticas también. El factor que determinó esta «expansión» de la racionalidad técnica es, observa Habermas, la transformación de las ciencias positivas en fuerzas productivas, a raíz de su interrelación con la industria. La autonomización del desarrollo de las fuerzas productivas respecto de las relaciones humanas es lo que consolida la distorsión ideológica en este último ámbito, al sustraerse a la acción regulativa de la razón comunicativa e imponer al desarrollo social su propia lógica y su propia autocomprensión ideológica. No obstante, en este proceso el silencio más preocupante es el de las ciencias críticas que sucumben, ellas mismas, a la ideologización. Por ese motivo, abandonaremos aquí el desarrollo del carácter ideológico en las ciencias positivas, para dedicarnos a la crítica de las ciencias críticas.

b. Las ciencias críticas

Habermas diferencia las ciencias sistemáticas de la acción social -i.e. la economía, la sociología moderna y la política- de las ciencias críticas. El objeto de las primeras es definido como la producción de conocimiento nomológico. En cambio, el objeto de una ciencia social crítica busca determinar "cuándo los enunciados teoréticos aprehenden regularidades invariables de la acción social como tal y cuándo expresan relaciones de dependencia ideológicamente congeladas que pueden, en principio, ser modificadas"[169]. De esta manera, dado que apunta a la transformación de las conexiones de las cuales los actores sociales no son conscientes o sobre las cuales no reflexionan, su marco metodológico es, precisamente, el concepto de autorreflexión. Tal autorreflexión puede ser provocada por la información sobre las conexiones legales que las ciencias sociales buscan determinar. De aquí que el interés de la crítica no sea otro que un interés cognitivo-emancipatorio, interés que comparte con la filosofía. En este sentido, el interés de la filosofía misma es la autonomía y la responsabilidad. Pero este interés queda velado por la actitud objetivista, consecuencia de identificar la actitud teorética exclusivamente con la ontología. Por esta razón, el camino que Habermas ve para que la filosofía y la crítica no queden atrapadas en las redes ilusoriamente objetivas de la ontología es el reconocimiento de su interés emancipatorio (y, en consecuencia, el abandono de la pretensión de la teoría pura) y el dirigir a sí misma las críticas que, para denunciar el ocultamiento de su interés, dirige contra la ciencia.

Ahora bien, esta situación de la sociología moderna es el resultado su desarrollo histórico, que comienza hacia fines del siglo XVIII y se consolida en el siglo XX con la ideologización de la propia ciencia sociológica y la instalación de la ideología tecnocrática. Esta actitud de la sociología moderna es, sugiere Habermas, el resultado de un proceso de "domesticación" de la misma, en el

---

[167] Habermas, J.: 1987, p. 289.
[168] Habermas, J.: 1987, p. 290.
[169] Habermas, J.: 1972, p. 310.

que, podemos agregar, pasa del reconocimiento más o menos consciente de su interés en tanto que teoría, al ocultamiento del mismo o, en otros términos, a la pretensión de desinterés. Habermas atribuye esta domesticación, en su última etapa, a dos procesos históricos relevantes, a saber, el desplazamiento de los conflictos del seno de los estados a las relaciones interestatales, por un lado[170], y "la burocratización de ámbitos sociales, analizada en primer lugar por Max Weber y una cientifización paralela de la praxis"[171]. De este modo, la sociología, que antes se ocupaba de la reflexión sobre las crisis internas de la sociedad, sigue ocupándose del funcionamiento interno de la misma pero ya no puede cumplir su rol de conciencia del conflicto. Dado que la dinámica interna de la sociedad deja de ser la crisis para ser la administración, la sociología pasa a ocuparse de cuestiones administrativas cotidianas. Como consecuencia de este desplazamiento de su papel en la sociedad, dice Habermas, la sociología se hace deductiva y pragmatista; en otros términos, la sociología se instrumentaliza perdiendo su capacidad crítica de fuerza práctica[172].

¿De qué manera se autocomprende la sociología en esta nueva posición? Habermas señala que la sociología no se contenta con su instrumentalización, sino que intenta conformar teorías generales de planificación social. Sin embargo, esta pretensión de planificación general entra en conflicto con su incapacidad de constatar prioridades y proyectar programas, dado que éstas son actividades que requieren de una racionalidad valorativa pero la sociología moderna se autocomprende como desinteresada[173]. En consecuencia, a pesar de su pretensión de "general theory", Habermas sostiene citando a Helmut Schelsky que "... la acentuación de la función puramente analítica de la sociología o de su tarea de poner de relieve la realidad como tal, presupone precisamente que la sociología en modo alguno se conceptúa frente a la acción social como total"[174]. En otras palabras, la sociología se ve imposibilitada de acceder a la praxis social en su dos ámbitos, pero supone que puede, desde la racionalidad técnica, comprenderla en su totalidad o al menos en su aspecto comprensible, independientemente de la acción social de la que se encargan los poderes para los cuales conoce pero respecto de los cuales no está valorativamente vinculada por ser su conocimiento «objetivo», por estar el conocimiento que produce desligado de las valoraciones y los intereses del mundo de la praxis. Así, Habermas observa que: "...cuanto más cabe transformarla en (si no en fuerza práctica, sí al menos en) fuerza técnica, con tanta más seguridad se cierra ante ella la dimensión en la que a partir de su propia responsabilidad podría aceptar tareas críticas o conservadoras" como consecuencia de su autocomprensión ideológica[175].

Si recordamos lo desarrollado anteriormente a propósito de la relación entre conocimiento e interés, resulta entonces que la sociología moderna es un saber que se autocomprende como desinteresado; un saber que, en palabras de Schelsky "se reserva un más allá para la contemplación, para la interpretación histórico-cultural", lo que implica la aceptación del supuesto ontológico en la actitud teorética. El mayor riesgo de esta actitud teorética de limitarse a mostrar aquello que no es posible modificar y de planificar sobre la base de una teoría pura de manera deductiva, sostiene Habermas, es que "...la creciente influencia técnica y organizativa del cambio social reconquiste de hecho una segunda naturalidad"[176].

La segunda naturalidad, o la cosificación de las relaciones sociales es, pues, producto de la organización completa de la sociedad en la que los «valores» son dictados por la tecnología.[177] Esta

---

[170] Entiéndase aquí fenómenos como el que Marcuse denomina «deserción del proletariado».
[171] Habermas, J.: 1987, p. 281.
[172] Habermas, J.: 1987, p. 282.
[173] Cf. Habermas, J.: 1987, p. 283. Recordemos, además, que Habermas observa que la dimensión de la praxis orientada al mundo de la vida se le cierra a la sociología ya con la pretensión de dirección técnica del desarrollo social a partir del siglo XIX.
[174] Habermas, J.: 1987, p. 283.
[175] Ibídem.
[176] Habermas, J.: 1987, p. 285.
[177] Recuérdese que más arriba se dijo que la razón positivista es, a su manera, una razón decidida. Cf. página ***.

administración total comprende, a su vez, grados sucesivos de racionalización que amplían el poder técnico de disposición.

El primero de ellos depende de la situación metodológica de las ciencias empíricas. Se trata de una "racionalidad tecnológica en sentido estricto", dado que consiste en la aplicación de tecnologías disponibles para alcanzar fines objetivos en el marco de la esfera del trabajo[178]. Dentro de este marco, la razón tecnológica está en su terreno propio y su aplicación es legítima. De hecho, Habermas denomina la esfera del trabajo como de la "acción racional con respecto a fines" y la define como "o bien la acción instrumental o bien la elección racional, o una combinación de ambas", estando la acción instrumental orientada "por *reglas técnicas* que descansan sobre un saber empírico". Tales reglas "implican en cada caso pronósticos sobre sucesos observables, ya sean físicos o sociales; estos pronósticos pueden resultar verdaderos o falsos"[179]. De esta manera, en este nivel de racionalización, el único criterio que cuenta -y que es válidamente satisfecho por la racionalidad instrumental- es el de la eficiente manipulación de los objetos.

El segundo grado aparece cuando se hace necesario decidir entre dos o más medios técnicos disponibles, igualmente apropiados. Para la toma de esta decisión, se necesita una "teoría de la decisión que clarifique estas relaciones entre técnicas alternativas y fines determinados, por un lado, y entre el sistema axiológico y la máxima empleada en la decisión, por el otro"[180]. Este grado correspondería a la elección racional a la que alude la definición de la esfera del trabajo. Se diferencia del nivel de racionalización anterior en que: "El comportamiento de la elección racional se orienta de acuerdo con *estrategias*[181] que descansan en un saber analítico. Implican deducciones de reglas de preferencias (sistemas de valores) y máximas generales; estos enunciados pueden estar bien deducidos o mal deducidos"[182]. Además, esta forma de racionalización se encuentra con una dificultad novedosa respecto de la primera, dado que debe deducir decisiones y, para ello, requiere de criterios valorativos. Habermas observa que esta decisión será racional sólo en cuanto a su forma se refiere a los medios técnicos; pero será irracional en tanto que su contenido se refiere al sistema axiológico (irracional por no ser ya instrumental) del encargado de tomar la decisión[183]. En estos niveles, dice Habermas, los valores se relacionan con las técnicas y los fines sólo "como imperativos hipotéticos asumidos"[184], en términos kantianos, como imperativos racionales sólo en la medida en que se ocupan de relaciones de medio a fines pero sin valor práctico.

Pero no termina aquí la necesidad del positivismo de enfrentarse con el problema de los valores y la decisión. Los valores constituyen un problema para el positivismo porque no son susceptibles de discusión racional, como hemos dicho ya. Sin embargo, el pensamiento tecnológico actúa sobre los sistemas de valores impulsando o bien su modificación en función de su adecuación, o bien su vinculación con "una satisfacción de necesidades reales técnicamente adecuada" y nuevas técnicas pueden incentivar "nuevos sistemas de valores a partir de la transformación de situaciones de intereses"[185].

Así, en un tercer nivel, un sistema de valores se opone a otro ante la necesidad de calcular una *estrategia* racional frente a adversarios que también calculan racionalmente. Las características de este nivel, dice Habermas son, por un lado, que ya no es posible contar con hipótesis legales. Pero esto no es lo más importante; Habermas subraya, además, tanto "la peculiar coerción técnica que tales situaciones ejercen sobre los sistemas de valores" como que se introduce un valor nuevo

---

[178] Habermas, J.: 1987, p. 303.
[179] Cf. Habermas, J.: 1994, p. 68. Cursivas en el original.
[180] Habermas, J.: 1987, p. 303.
[181] También en su *Teoría de la acción comunicativa* Habermas denominará acción estratégica a la intromisión de la razón instrumental en la esfera de la práctica vital o *Lebenswelt*.
[182] Habermas, J.: 1994, p. 68. Cursivas en el original.
[183] Cf. Habermas, J.: 1987, p. 303, nota 19.
[184] Habermas, J.: 1987, p. 303.
[185] Habermas, J.: 1987, p. 304.

en la tarea técnica: "la autoafirmación frente al adversario"[186], es decir, la autoafirmación de una estrategia frente a otra. Esto resulta, en última instancia, en el enfrentamiento de dos sistemas de valores, dado que cada estrategia ha debido ser deducida de un sistema valorativo diferente. Cuando este valor de la autoafirmación es generalizado, se analizan las decisiones en sentido "político", en tanto que se trata de una "autoafirmación existencial"[187]. Esta autoafirmación es entendida en términos de valor biológico como autoconservación, cuyo fin es la estabilidad o la capacidad de adaptación.[188]

Finalmente, en el cuarto grado de racionalización se hace posible la "autoprogramación de sistemas retroactivamente regulados (...) cuando se consigue transferir a una máquina el esfuerzo de la decisión"[189]. Según Habermas, este es un grado no alcanzado aún de hecho, pero que manifestaría la extensión a todos los ámbitos de la praxis la aspiración de una racionalidad tecnológica. Además, descubriría "el concepto substancial de racionalidad que una crítica positivista de la ideología presupone y se oculta a sí misma al mismo tiempo"[190]. Esto último se debe a que la programación del sistema implicaría la reintroducción de los valores que han sido excluidos en los grados anteriores de racionalización, poniéndose de manifiesto la decisión de la racionalidad positivista que mencionamos más arriba.

En este punto, Habermas cita a Horst Rittel, quien se refiere a la teoría de la decisión diciendo que "... lo que puede quererse depende de lo que puede hacerse posible, y lo que debe hacerse depende de lo que se quiere"[191]. De aquí se sigue que los esquemas de decisión no pueden ser rígidos, de modo que los sistemas de valores de los que dependen las decisiones son modificados -incluso retroactivamente- para amoldarse a las situaciones en cambio continuo. Así, si un autómata cibernético pudiera tomar las decisiones justas en cada caso, el control técnico de la historia estaría totalmente realizado en este nivel último de racionalización, dado que la decisión, elemento que para la crítica positivista permanece sin ser racionalizado, estaría completamente racionalizada gracias a su automatización[192].

El logro de este último nivel de racionalización de la acción humana implicaría, desde las perspectivas positivista y pragmatista, la crítica total de la ideología. Pero Habermas insiste en que la crítica supone siempre una relación práctica de la acción con el valor. En función de este supuesto, descubre en este ideal de automatización de la decisión una implícita filosofía de la historia. Esta descansa sobre la "tesis según la cual los hombres dirigen racionalmente sus destinos según el grado de utilización de técnicas sociales, y (...) tales destinos permiten una dirección racional según el grado de control cibernético sobre la aplicación de dichas técnicas"[193]. Contra esta tesis, Habermas objeta que la racionalidad de la historia no consiste en la manipulación técnica de procesos objetivados, sino que se promueve "... sólo mediante un estadio superior de la reflexión, mediante la conciencia progresivamente emancipada de hombres destinados a la acción"[194]. Y este estadio es alcanzado cuando, como vimos, la autorreflexión rescata y asume su compromiso con el interés emancipatorio de la humanidad.

Por último, a propósito de la ideologización de las ciencias sociales, Habermas examina el aporte de Popper a la autorreflexión de la «fe racionalista». Observa que en el pensamiento popperiano la crítica de la ideología positivista manifiesta un "interés por la autonomía y la

---

[186] Habermas, J.: 1987, p. 305.
[187] Habermas, J.: 1987, pp. 305-6.
[188] Como veremos más adelante, Habermas considera la esfera del trabajo como una forma de adaptación al medio natural en términos de manipulación técnica del mismo, lo que la caracteriza como una forma de adaptación activa.
[189] Habermas, J.: 1987, p. 306.
[190] Ibídem.
[191] Ibídem.
[192] Habermas, J.: 1987, p. 307.
[193] Habermas, J.: 1987, pp. 307-8.
[194] Habermas, J.: 1987, p. 308.

madurez". En este sentido, la crítica popperiana compartiría el interés de la Ilustración, aunque a este interés Popper agregue, por un lado, que el conocimiento científico carece de toda relación inmanente con la praxis y, por el otro, que "todo contenido normativo [dentro del conocimiento científico] se halla desligado (...) de la comprensión del contexto real de la vida"[195]. En palabras de Popper, esto significa que la adopción de una postura racionalista consiste "no en la decisión entre saber y fe, sino únicamente entre dos tipos de fe"[196], lo que retrotrae la crítica de Popper a la difícil situación que debe enfrentar el positivismo ante el problema de la irracionalidad de la decisión. El racionalismo popperiano, no obstante, también pretende oponerse al dogmatismo (entendido en el sentido positivista) y fija una relación entre teoría y praxis que consta de las siguientes afirmaciones: en primer lugar, que las normas están expuestas a la revisión crítica; en segundo lugar, que las normas sólo serán aceptadas cuando sus consecuencias sean evaluadas según el conocimiento científico disponible; finalmente, que toda acción políticamente relevante debe movilizar medios técnicos para evitar consecuencias no controladas[197]. Mediante estas condiciones, dice Habermas, Popper extiende la discusión racional científica a la discusión racional política, que sería característica del "orden liberal de la sociedad abierta"[198]. De esta manera, Popper restituiría la equivalencia de la Ilustración entre racionalidad y felicidad. Pero Habermas observa que, como consecuencia de esta restitución, y si la comunicación científica pudiera ser modelo de la comunicación en la esfera del mundo social, el positivismo ya no puede sostener la separación de razón e interés en su autocomprensión. Habermas coincide con Popper en que hay una conexión entre el diálogo científico y el diálogo político, dado que se trata en ambos casos de discusión libre y racional, y porque en tales discusiones existe "una firme determinación legitimada por la racionalidad misma y que no necesita de la decisión, de la pura fe"[199]. Pero Popper, en este sentido, aunque según Habermas aspire en todo momento a ampliar la racionalidad en este sentido, no es capaz de admitir dentro de las discusiones metodológicas la decisión por los valores de la ciencia sino que relega dicha decisión a la «confianza irracional en la racionalidad». Por ello, no es capaz de admitir la ampliación de la racionalidad, ni la fuerza crítica que podría ganar la teoría, si reconociera la posibilidad de discusión racional de los valores y su interpretación hermenéutica. La racionalidad científica puede adoptar criterios en lugar de hacer de su racionalidad una profesión de fe. Estos criterios serían, según Albert, de carácter social-normativo, y supondrían la racionalidad ampliada. Esta racionalidad requiere de la aceptación de un interés emancipatorio, un interés en el progreso de la reflexión que eleve la teoría a la crítica; en otras palabras, la restitución de la confluencia entre razón y decisión en las ciencias positivas que se logra en la medida en que éstas reconozcan la autonomía de la esfera de lo práctico y la subordinación del proceso técnico al interés crítico. Habermas afirma que: "La ciencia como fuerza productiva, al confluir con la ciencia como fuerza de emancipación, actúa tan saludablemente como, a la inversa, genera el desastre al pretender someter a su control exclusivo el campo de la praxis, no manipulable técnicamente"[200].

Sin embargo, el hecho es que la ideología tecnocrática es un fenómeno instalado en el siglo XX, y que la autocomprensión ideológica de las ciencias críticas ha contribuido a su imposición. Para entender el sentido de esta ideología y emprender su crítica, retomaremos una vez más la diferenciación de las esferas de la praxis que, en los apartados en los que Habermas se ocupa de la ideología tecnocrática en *Teoría y Praxis*, se definen como sigue: por un lado, el mundo de la vida que funciona como marco institucional de un sistema social -esto es, el ámbito de la interacción comunicativa- y, por el otro, los sistemas de progreso técnico comprendidos en el mundo de la vida -es decir, la esfera del trabajo[201]. Ambos regulan nuestras acciones desde diferentes perspectivas: el

---

[195] Habermas, J.: 1987, p. 308.
[196] Habermas, J.: 1987, p. 309.
[197] Cf. Habermas, J.: 1987, p. 310.
[198] Habermas, J.: 1987, p. 310.
[199] Habermas, J.: 1987, p. 311.
[200] Habermas, J.: 1987, p. 313.
[201] Habermas, J.: 1987, p. 327.

primero, regula nuestras acciones normativamente; el segundo, por su parte, determina estrategias de adaptación. En efecto, Habermas observa que cuando hablamos de técnica, nos referimos a un "... conjunto de medios que permiten una eficaz realización de fines con un ahorro de trabajo, o sea, a instrumentos, máquinas y autómatas" y también "... a un sistema de reglas que determinan la acción racionalmente adecuada a fines". Entre estos últimos encontramos reglas de elección racional, que se denominan «estrategias» y reglas de acción instrumental, las «tecnologías»[202]. Ahora bien, la relación entre la regulación normativa y la regulación estratégica-tecnológica no es necesariamente armónica. Siendo que los sistemas de progreso técnico están comprendidos en el mundo de la vida, los procesos estratégicos y tecnológicos deberían estar subordinados a las decisiones normativas del mundo de la vida. Al menos, así se expresa la «teoría conservadora de la tecnología», y así lo considera Habermas mismo, como señalamos más arriba. Sin embargo, Habermas observa que, de hecho, no es así. El progreso técnico queda fuera del alcance del marco institucional del mundo social por varias razones. En primer lugar, la ciencia moderna, según Habermas, se caracteriza por haber adoptado el punto de vista técnico, de donde se desprende la interdependencia entre investigación y técnica[203]. "Con la investigación industrial a gran escala -observa Habermas-, la ciencia, la técnica y la revalorización del capital confluyen en un único sistema"[204]. A su vez, la utilización social de las técnicas, ya sea en favor de las fuerzas productivas, como en sus aplicaciones médicas o militares, tiene como consecuencia la «naturalización» del proceso técnico. En la medida en que éste es considerado un factor casi evolutivo, entonces, a pesar de ser instrumentalmente racional, se sustrae al control social y "... crece sin dirección consciente aunque ordenadamente", según su propia lógica técnica[205].

En segundo lugar, la técnica misma se ha transformado no ya en una fuerza, sino en una *relación* de producción, invadiendo un ámbito cuya lógica no es legítima. Este rasgo avanza respecto de la «necesidad objetiva» derivada de su naturalización en términos evolutivos, en el sentido que asimila a sí el mundo de las relaciones. En este punto, Habermas recurre a Marcuse, quien observa que el mundo de la vida, a raíz de esta intromisión de la técnica en las relaciones de producción, resulta reducido al carácter de proceso técnico. Remitiéndonos a la diferenciación con la que comenzamos unas líneas más arriba, el sistema de reglas normativas queda reducido al sistema de reglas estratégico-tecnológicas. "Los sistemas técnicamente avanzados en el campo de la ciencia, la producción, la administración, la comunicación, el tráfico, los asuntos militares y la libertad a nivel de masas se han independizado en forma de un aparato que se perfecciona constantemente de acuerdo con las pautas de la eficacia técnica, y que en este sentido se torna cada vez más racional, pero que, por otro lado, escapa cada vez más al control de los sujetos sociales y no está, por lo tanto, al servicio de necesidades espontáneamente desarrolladas y libremente interpretadas, no funciona en favor de las decisiones tomadas de manera autónoma, haciéndose así cada vez más irracional"[206]. Ahora bien, en virtud de este proceso de independización de la técnica respecto del mundo de la vida, este último no queda anulado sino *transformado* al adoptar la lógica del proceso técnico. Es decir, las reglas normativas adoptan el carácter de reglas estratégicas o tecnológicas. De este modo, el proceso técnico garantiza su autonomía no mediante la ausencia de control, sino porque en todo caso, su control es también técnico. Este es, precisamente, el ideal de la ideología de los tecnócratas al que aludimos más arriba: "... el marco institucional de las sociedades industriales desarrolladas no determina el tiempo, la dirección y la función del avance técnico científico, sino que se ha visto rebajado a utensilio en el proceso de dicho avance, que ha adquirido autonomía propia"[207]. No discutiremos aquí las razones (dudosas, por cierto) que Habermas esgrime

---

[202] Habermas, J.: 1987, p. 303.
[203] Cf. Habermas, J.: 1987, p. 319.
[204] Habermas, J.: 1994, pp. 86-7.
[205] Habermas, J.: 1987, p. 321.
[206] Habermas, J.: 1987, p. 324.
[207] Habermas, J.: 1987, p. 327.

para acusar a Marcuse de sostener involuntariamente esta ideología. Sólo señalaremos que Habermas se opone a la idea marcuseana de que sea necesaria la modificación revolucionaria de la estructura técnica, dado que ésta, en la medida en que reduzca sus pretensiones a la esfera del trabajo, favorece el desarrollo humano. Lo que sí concede, en cambio, es que el progreso técnico no debe desarrollarse de manera ciega sino que es necesario controlar con criterios normativos y a partir del marco institucional de relaciones sociales el avance de la técnica, y no librar el desarrollo técnico al control técnico.

Para completar la exposición de la ideología tecnocrática volveremos un momento a las relaciones entre el marco institucional y el progreso técnico transformado sólo en fuerza productiva. Habermas reconoce que la reproducción social de la vida se caracteriza por su adaptación activa al medio, mediante el control de condiciones externas y la disposición técnica sobre procesos naturales o la producción, de procesos de intercambio y comunicación o el trabajo social, y del desarrollo de la higiene, la medicina y la militarización o la protección[208]. Sin embargo, frente a esta adaptación activa que representa el progreso de disposición técnica y su reducción de la lógica comunicativa, la adaptación del marco institucional normativo del mundo de la vida adopta el carácter de una adaptación pasiva: "No son [los procesos técnicos] el resultado de una acción planeada, racionalmente adecuada a fines y controlada a tenor de sus logros, sino producto de un desarrollo de índole espontánea y natural"[209]. Habermas señala que ya Marx observó esta diferencia de adaptaciones que intentó salvar con la idea de que los hombres hacen su historia de manera activa, pero que su propuesta fue interpretada en clave técnica y no práctica por los marxistas posteriores, con el resultado de la consolidación de la ideología tecnocrática[210].

Frente a la ideología de los tecnócratas, Habermas sostiene la necesidad de rescatar para el marco institucional la dirección del proceso técnico, garantizando así su carácter activo. A diferencia de la acción técnica, cuya medida es el éxito, la acción según normas sociales se mide por el "grado históricamente variable de dominación" o, en otros términos, por el grado de emancipación[211]. Al concebir el marco institucional como un sistema de normas sociales, el progreso de los procesos técnicos es una variable dependiente de ese marco, "en un proceso de emancipación progresiva"[212]. Así, su racionalidad estará dada por la relación entre el sistema de dominación y la tradición cultural; "es decir, por el grado en que los valores culturales o bien son utilizados como ideologías y reprimidos como utopías, o bien (...) retoman desde su contenido pragmático a la praxis vital de la cual se enajenaron como valores convertidos en fetiches"[213].

Una última observación sobre la ideología tecnocrática instalada en la sociedad del siglo XX, consiste en que en el análisis del fenómeno ideológico en las relaciones sociales y en la conciencia de los hombres, no es posible ya aplicar sin más la concepción de ideología como «engaño» o «ilusión». Es verdad que el núcleo ideológico de la conciencia tecnocrática es, como dijimos, "*la eliminación de la diferencia entre práctica y técnica*". También es verdad que "la conciencia tecnocrática hace desaparecer el interés práctico tras el interés por la ampliación de nuestro poder de disposición técnica"[214], cursivas en el original]. Sin embargo, Habermas reconoce también que la ampliación de la disposición técnica no es una promesa vacía irrealizada, sino que es

---

[208] Cf. Habermas, J.: 1987, p. 328.
[209] Ibídem.
[210] Cf. Habermas, J.: 1987, p. 329.
[211] Habermas, J.: 1987, p. 331.
[212] Ibídem.
[213] Ibídem. Gadamer descubre esta misma ambigüedad en el lenguaje ordinario, en tanto desarrolla su tensa vida en el antagonismo entre convencionalidad y ruptura revolucionaria, entre conformismo y crítica, y se pregunta cómo se da la modificación cualitativa de la misma en una civilización técnica altamente desarrollada: "uno de los problemas de nuestro presente es el de armonizar la política de formación de la opinión pública mediante el control central con las exigencias, planteadas por la razón, de orientar la vida de la sociedad partiendo del pensamiento libre y del juicio crítico" (*Verdad y método II*, p. 187).
[214] Habermas, J.: 1994, p. 99. Cursivas en el original.

realizada efectivamente por la evolución técnica, lo que genera un "sistema de compensaciones" que hace pasar a segundo plano el conflicto social. En este sentido, Habermas sostiene que "la conciencia tecnocrática es, por una parte, menos ideológica que todas las ideologías precedentes; pues no tiene el poder opaco de una ofuscación que sólo aparenta, sin llevarla a efecto, una satisfacción de intereses"[215]. Sin embargo, es al mismo tiempo más difícil de combatir, del mismo modo que el dogmatismo entendido como ignorancia era menos resistente a la crítica que el mismo dogmatismo convertido en ideología por la crítica marxiana. Habermas explica esta dificultad "ya que con la eliminación de las cuestiones prácticas no solamente justifica el interés parcial de dominio de una *determinada clase* y reprime la necesidad parcial de emancipación por parte de *otra clase*, sino que afecta al interés emancipatorio como tal de la especie"[216].

En síntesis, en la sociedad industrial avanzada, investigación, técnica, producción y administración se unen en un sistema funcional, que es la base de nuestras vidas, observa Habermas. Nuestra relación con dicho sistema es íntima (en el sentido en que no podemos ser ajenos a la red de organizaciones y la cadena de consumo que lo constituyen), pero enajenada (dado que se sustrae al conocimiento y la reflexión)[217]. Ante esta situación, Habermas propone que la transformación sólo puede provenir de una ciencia que no apunte a la manipulación de objetos y procesos cosificados, sino que a través de la crítica "impulse el interés de la razón en la independencia y la madurez, en la autonomía de la acción y la liberación del dogmatismo"[218]. Una sociedad resultante de la acción que se siga de tal ciencia, sería un contexto de comunicación consciente, donde los hombres harían de sí un sujeto total capaz de acción racional.

Retomemos ahora, finalmente, el problema de las ciencias críticas y veamos de qué manera considera Habermas que pueden superar su autocomprensión ideológica y recuperar su interés específico que, además, es el interés emancipatorio de la humanidad. En vistas de este último objetivo, Habermas propone una misión de la sociología en los siguientes términos.

En primer lugar, la sociología debe "... mantener consciente aquello que hacemos de todos modos, a saber: tener que planificar y configurar, tanto da si lo hacemos con conciencia o ciegamente y sin reflexión". En el caso de la sociología crítica, la planificación debe llevarse a cabo "...a partir de la perspectiva preproyectada ficticiamente de un sujeto generalizado de la acción social"[219]. La preproyección de tal sujeto la elevaría por sobre su función analítico-técnica y permitiría una autoconciencia de la sociología propia, diferente de la autoconciencia positivista. Al mismo tiempo, la misma "evita que lo existente se consume de manera acrítica por medio de la ciencia"[220].

En segundo lugar, la sociología es crítica "... en el sentido altamente dialéctico de una conservación de su propia tradición crítica", tradición que proviene de la ilustración humanista[221]. Al conservar su tradición, la sociología conserva también la memoria de lo que se quería alcanzar; esta memoria se muestra y se compara con lo que de hecho se ha alcanzado, de modo que la sociología no se limitaría a mostrar solamente lo que es (como dijimos más arriba que pretende la sociología moderna) sino también lo que no es. A partir de esta doble mostración, la sociología crítica procedería a la comparación valorativa de ambas. Agrega Habermas que sólo la no identificación de lo que es con lo que no es, facilita el control de los resultados de los procesos

---

[215] Habermas, J.: 1994, p. 96.
[216] Habermas, J.: 1994, p. 96-7. Cursivas en el original..
[217] Habermas, J.: 1987, p. 290.
[218] Ibídem. Gadamer desestima esta esperanza habermasiana en una ciencia crítica, no en tanto crítica sino en tanto ciencia. Contra ello conspira el prestigio social de la misma: "por mucho que la ciencia se esfuerce en evitar todas las manipulalciones, la enorme estima pública de que goza lo impide. Esa estima misma limita constantemente la libertad crítica que tanto se admira en el investigador, invocando la autoridad de la ciencia cuando se trata en realidad de luchas políticas por el poder" (*Verdad y método II*, p. 187).
[219] Habermas, J.: 1987, p. 285.
[220] Ibídem.
[221] Habermas, J.: 1987, p. 286.

histórico-sociales y, en consecuencia, sólo una sociología capaz de realizar tal control es capaz de evitar la realización de las utopías huxleyanas u orwellianas[222].

Finalmente, Habermas sostiene que la dimensión crítica de la sociología sólo es alcanzada si "se hace consciente de su propio origen histórico a partir de la conexión objetiva de intereses, ideologías e ideas" y el camino para alcanzar esta conciencia es hermenéutico[223]. La sociología crítica equivale a la sociología histórica, cuyos conceptos son mediados por la comprensión de sentido que se ha tornado «objetiva» en las tradiciones e instituciones, comprensión de sentido en la que los distintos grupos sociales hacen comprensible, «exhiben» sus situaciones determinadas. Sólo entonces pueden estos conceptos ser también medidos en el mismo contexto determinado de intereses que interpretan"[224] y sólo así se salvaguarda la relación de la teoría con la praxis vital.

Estas últimas consideraciones sobre la introducción de la hermenéutica en las ciencias críticas nos lleva, entonces, a la crítica habermasiana de las ciencias histórico-hermenéuticas y a las diferencias entre su posición y la de Gadamer respecto de las posibilidades críticas de la hermenéutica.

c. Las ciencias histórico-hermenéuticas

Habermas caracteriza las ciencias histórico-hermenéuticas proponiendo como un rasgo específico que su acceso a los hechos "... es ganado por la comprensión del significado, no por la observación"[225]. A su vez, la interpretación de los textos sería, para las ciencias histórico-hermenéuticas, la contrapartida de la verificación de hipótesis para las ciencias empírico-analíticas. Habermas identitifica en estas ciencias una actitiud objetivista, cuyo marco está constituido por las reglas hermenéuticas, que determinan el sentido posible de la validez de los enunciados en las ciencias de la cultura. Estas reglas pretenden fundar su actitud objetivista sobre la idea de que el intérprete se transpone al horizonte del mundo o del lenguaje del texto. Esta actitud es propia, en particular, del historicismo, al que Habermas considera la versión del positivismo -entendido como parcialización y subjetivización de la racionalidad- propia del campo de las ciencias histórico-hermenéuticas.[226] En cambio, Habermas argumenta que el sujeto que comprende no hace sino "comprender el contenido substantivo de la tradición por medio de la aplicación de la tradición a sí mismo y a su situación"[227]. Por lo tanto, la transposición del sujeto al horizonte del texto a interpretar oculta, para la hermenéutica historicista, el interés que la mueve. Esto se debe a que su interés no radica en el conocimiento de otros marcos, sino en el autoconocimiento que permita preservar y expandir la intersubjetividad de la comprensión mutua orientada a la acción. En consecuencia, en el caso de estas ciencias, el interés es, dice Habermas, de corte práctico-cognitivo y consiste en la orientación hacia "la consecución de un consenso posible entre los actores de un

---

[222] Cf. Habermas, J.: 1987, pp. 286-87.
[223] Habermas, J.: 1987, p. 286, nota 24.
[224] Ibídem.
[225] Habermas, J.: 1972, p. 309.
[226] Habermas no dirige esta acusación a Gadamer, quien no es historicista, y coincide con él en esta crítica al historicismo como una versión positivista de las ciencias históricas. David Hoy asegura que tampoco en virtud del concepto de «Sache» como aquello sobre lo que se dialoga y cuya función es guiar la interpretación es posible identificar una actitud objetivista en Gadamer, dado que ésta "no es eterna, sino que evoluciona con la historia de la interpretación (...) El ideal de una representación completa o final de todos los rasgos de una Sache en particular es una ilusión, desde el momento en que la idea de representar completamente todos los rasgos de algo no tiene sentido" [Hoy, D.-McCarthy, Th.: 1994, pp 189-90]. De este modo, Gadamer no comparte el prejuicio ontológico de las ciencias empírico-analíticas que, según los autores, se filtra en el mismo pensamiento habermasiano en la idea del consenso ideal.
[227] Habermas, J.: 1987, p. 301.

marco de autocomprensión derivado de la tradición"[228].

Sin referirse en este caso a Gadamer, Habermas compara las ciencias hermenéuticas con las empíricas de la siguiente manera. Así como en el último caso el sentido de las proposiciones radicaba en la manipulación, en las primeras radica en la autocomprensión. Tanto la primera como la segunda son intereses de la razón científica en cada caso. En las ciencias positivas, el interés aparece velado por la supuesta objetividad de la observación y la descripción. En las hermenéuticas, el interés que mueve la interpretación aparece velado por las reglas hermenéuticas y por la orientación al horizonte a interpretar que ocultan la relación de la interpretación con su sentido enraizado en el horizonte que interpreta. Por esa razón, Habermas denuncia en el historicismo una forma de la pretensión positivista de desinterés: porque la perspectiva del conocimiento hermenéutico, como hemos visto, se orienta al lenguaje y se constituye en la estructura de un interés específico. Pero, al ocultar esta relación originaria, renuncia a su interés específico y resulta impotente para contribuir al interés emancipatorio.

Sin embargo, no debemos identificar sin más esta crítica a las ciencias histórico-hermenéuticas con una crítica a lo que en otro lugar Habermas denomina la hermenéutica filosófica. Frente a esta forma positivista de las ciencias históricas, la conciencia hermenéutica cobra una función desideologizante, sintetizada en los cuatro puntos que serán desarrollados más adelante a propósito de la discusión de Habermas con Gadamer sobre las posibilidades críticas de la hermenéutica filosófica.

Estas son las observaciones de Habermas a las ciencias histórico-hermenéuticas presentes en *Conocimiento e Interés*. A continuación, veremos las críticas a las ciencias histórico-hermenéuticas, tal como se desarrollan en *La lógica de las ciencias sociales* (de la que tomaremos como referencia el artículo homónimo y "La pretensión de universalidad de la hermenéutica") y cómo la reproduce Ricoeur en *Ideología y Utopía* tomando por base el desarrollo de *Conocimiento e Interés*. Mientras en el apéndice de esta última obra Habermas divide las ciencias en tres grupos, al comienzo de *La lógica...* discute las diferencias de las ciencias, en principio, dentro de un marco bipartito distinguiendo las ciencias de la naturaleza de las ciencias de la cultura o del espíritu: "las teorías de las ciencias de la naturaleza se presentan como sistemas de enunciados acerca de estados de cosas, mientras que los estados de cosas que las ciencias del espíritu analizan contienen ya dentro de ellos mismos esa compleja relación entre enunciados y estados de cosas"[229]. De esta manera, las ciencias hermenéuticas no tendrían por objeto otra cosa que los sistemas de enunciados de las ciencias de la naturaleza que, a su vez, tienen como referencia última el lenguaje natural de la comunicación cotidiana. Esto implica que ambos tipos de ciencias no pueden estar ubicados en el mismo nivel, sino que las ciencias hermenéuticas constituyen un espacio metalingüístico respecto de las ciencias de la naturaleza.

Las dudas que Habermas se plantea respecto de esta pretensión de las ciencias hermenéuticas son las siguientes: en primer lugar, Habermas cuestiona la distinción -que considera radical- de Gadamer entre verdad y método[230]. Esta objeción es, no obstante, menor respecto de las que siguen: en segundo lugar, afirma que Gadamer no percibe en toda su extensión la fuerza de la reflexión que se desarrolla en la comprensión; en tercer lugar, Habermas duda de si el lenguaje de la comunicación cotidiana es o puede ser realmente el metalenguaje último de referencia para las ciencias críticas[231]. Finalmente, Habermas sospecha que, de ser afirmativa la respuesta a esta última

---

[228] Cf. Habermas, J.: 1972, p. 310. David Couzens Hoy argumenta que la fusión de horizontes a que apunta la interpretación gadameriana no coincide con la consecución del consenso que constituye el objetivo del diálogo racional para Habermas (Cfr. Hoy, D.-McCarthy, Th.: 1994, pp. 191 ss). En este mismo sentido, recordemos que el consenso habermasiano se da en el diálogo vivo mientras que la fusión de horizontes se encuadra en una hermenéutica de textos en los que se debe salvar una distancia temporal. Esta cuestión será tratada con más detenimiento en las conclusiones generales.

[229] Habermas, J.: 1996, p. 106.

[230] Habermas, J.: 1996, p. 251.

[231] El lenguaje ordinario es para Gadamer una instancia irreductible, ya que toda comprensión se da *en* él.

cuestión -como pretende la hermenéutica-, se dificulta -si no se imposibilita- la constitución de criterios para identificar y corregir las deformaciones sistemáticas de la comunicación en que consiste la ideología[232].

Estas dificultades que Habermas objeta a la hermenéutica gadameriana tienen como consecuencia que no la identifique, sin más, con una ciencia crítica, aunque reconozca en la hermenéutica un aspecto fundamental de la crítica. Más aún, la hermenéutica, sobre la base de estos supuestos que Habermas considera no del todo correctos, corre el riesgo de caer ella misma a la autocomprensión ideológica. Estas críticas, no obstante, no impiden que Habermas subraye los méritos y la necesidad de la hermenéutica y, en particular, de las investigaciones de Gadamer. Por ello, antes de discutir las críticas enunciadas más arriba, nos detendremos un momento en los méritos cuyo reconocimiento no empañan aquellas.

Habermas sostiene que: "el gran mérito de Gadamer consiste en haber demostrado que la comprensión hermenéutica está referida, de forma trascendentalmente necesaria, a la articulación de una autocomprensión orientadora de la acción"[233]. En este sentido, y siguiendo a Gadamer, considera que existe una analogía entre la hermenéutica y el saber ético-político que, para Aristóteles, se diferenciaba de la ciencia y de la técnica y que se presenta en su tercer momento común como un saber aplicativo con las mismas características que Aristóteles atribuía al saber práctico. En efecto, la semejanza se define en tres momentos comunes a ambos saberes: el primero consiste en que ambos saberes adoptan una forma reflexiva, según la cual "las opiniones falsas tienen la forma de una falsa conciencia devenida hábito"[234]; el segundo consiste en que ambos saberes son saberes «internalizados» a diferencia del saber técnico que es siempre externo. En este sentido, "el saber práctico no puede adquirirse sin presupuestos, como el teórico; tiene que conectar con una estructura de «prejuicios»"[235]. Finalmente, en el momento aplicativo, se trata en ambos casos de saberes «globales»: "El saber práctico [al igual que el hermenéutico] orienta sobre reglas de interacción. Estas reglas recibidas son reglas interiorizadas, pero las condiciones históricamente cambiantes de su uso exigen una aplicación que a su vez desarrolle las reglas al interpretarlas"[236]. Esta orientación de la hermenéutica es lo que define su interés que, como observamos a propósito de *Conocimiento e Interés* es un interés práctico.

La orientación práctica confiere a la hermenéutica una significación tanto para la ciencia como para la interpretación de sus resultados, lo que hace que las ciencias sociales no puedan prescindir de ella. Habermas resume esta significación en cuatro puntos. En primer lugar, "... destruye la autocomprensión objetivista de las ciencias tradicionales del espíritu", dado que sostiene que "la objetividad de la comprensión (Verstehen) no puede asegurarse abstrayendo de los prejuicios, sino sólo mediante una reflexión acerca del plexo de influencias y efectos que une de antemano a los sujetos cognoscentes con su objeto"[237]. Cabe recordar aquí los dos sentidos de objetivismo que diferencia Habermas en *Conocimiento e Interés*: la hermenéutica, así, señala como ideológico el sentido de objetivismo como neutralidad y la pretensión de las ciencias de presentarse como teoría pura. En segundo lugar, la hermenéutica remite "... la elección del marco teórico y de los predicado teóricos básicos (...) a una precomprensión precientífica del propio ámbito objetual"[238]. En virtud de esta precomprensión necesariamente supuesta en el lenguaje de las

---

Todo lo que pueda hacer la reflexión es desvelar sentidos que de otro modo quedarían inexplorados pero no proporciona un criterio de verdad.

[232] Desde la perspectiva de la hermenéutica filosófica gadameriana, gravita en esta objeción de Habermas un supuesto de *transparencia* heredado de la Ilustración. Para Gadamer nuestra aprehensión del mundo y de la vida está signada por la opacidad del lenguaje.

[233] Habermas, J.: 1996, p. 247.

[234] Habermas, J.: 1996, p. 248.

[235] Habermas, J.: 1996, p. 249.

[236] Ibídem.

[237] Habermas, J.: 1996, p. 282.

[238] Ibídem.

ciencias de la naturaleza, se llega en tercer lugar a la crítica de la autocomprensión cientificista de las ciencias (aunque no a su metodología). En este sentido, "la fundada convicción de que el lenguaje natural representa el papel de un «último» metalenguaje para todas las teorías expresadas en lenguajes formalizados, explica el significado epistemológico del lenguaje ordinario en el proceso de investigación"[239]. Finalmente, Habermas atribuye a la hermenéutica el desafío "... de la traducción de informaciones científicas decisivas al lenguaje del mundo social de la vida"[240]. En este sentido, es tarea de la hermenéutica establecer la conexión entre el lenguaje ordinario (cuya naturaleza es dialógica) y el lenguaje monológico de las ciencias con vistas a "la organización de la acción racional con arreglo a fines"[241]. Dicho en otras palabras, esta última función atribuida a las ciencias hermenéuticas consiste en la de articular lo que en términos de *Teoría y Praxis* es el marco institucional de la acción social con el desarrollo técnico; o, si se quiere, los sistemas de reglas normativas con los sistemas de reglas estratégicas o tecnológicas, evitando la reducción del primero al último.

En este sentido, y retomando la primera de las objeciones de Habermas a la perspectiva de Gadamer, aquél sostiene que la separación que propone este último entre los procedimientos empírico-analíticos y los procedimientos hermenéuticos es excesiva. En esta actitud gadameriana de llevar tan lejos la "oposición entre verdad y método", Habermas percibe una concesión involuntaria al positivismo: "La confrontación de «verdad» y «método» no hubiera debido inducir a Gadamer a oponer abstractamente la experiencia hermenéutica al conocimiento metódico en su conjunto. Pues esa experiencia es el suelo de las ciencias hermenéuticas; y aun si fuera aceptable separar por completo las *humanities* de las *sciences*, lo cierto es que las ciencias de la acción no pueden menos que asociar procedimientos empírico-analíticos y procedimientos hermenéuticos"[242]. Vemos, así, que Habermas sostiene que las ciencias sociales necesitan recurrir a ambos tipos de procedimientos, es decir, deben valerse tanto del conocimiento técnico como del hermenéutico y adopta con esta posición una actitud crítica respecto de la actitud gadameriana que interpreta como oponiendo a la pretensión absoluta de la metodología empírica, la pretensión absoluta de la metodología hermenéutica[243].

Como consecuencia de esta primera crítica, aparece la segunda objeción de Habermas a la hermenéutica gadameriana, a saber, que Gadamer no reconoce en todo su alcance la fuerza de la reflexión. Gadamer reconoce y reivindica la legitimidad del «prejuicio» en la comprensión, como el momento supuesto de pertenencia a partir del cual se reflexiona y que restituye la continuidad a la discontinuidad de la intersubjetividad. A su vez, el prejuicio es legitimado por la autoridad que transmite el conocimiento de una norma que ha de ser internalizada bajo la forma de "sedimentación de prejuicios"[244]. De esta manera, Habermas argumenta que "los prejuicios son por su parte condiciones de posibilidad de conocimiento. Y ese conocimiento se eleva a reflexión cuando hace transparente el marco normativo en que se mueve"[245]. Sin embargo, Habermas sostiene que Gadamer mantiene en este sentido una actitud conservadora[246], dado que no atribuye a la

---

[239] Habermas, J.: 1996, p. 283.
[240] Ibídem.
[241] Habermas, J.: 1996, p. 284.
[242] Habermas, J.: 1996, p. 252.
[243] Esta discusión se da en el marco de la pretensión de universalidad de la hermenéutica frente a las ciencias sociales. Gadamer afirma la primera a poyándose en la universalidad del lenguaje y basándose en la precomprensión ontológica tematizada por Heidegger en *Ser y tiempo*, sostiene que la aprensión tecno-científica del mundo es *una* interpretación posible pero no la única.
[244] Habermas, J.: 1996, p. 254.
[245] Ibídem.
[246] Gadamer aceptaría que se le acusase de "adherir a la tradición", en tanto signifique que "la tradición no se agota en lo que se sabe del propio origen y por eso no se puede eliminar mediante una conciencia histórica adecuada. El cambio de lo existente es una forma de adhesión a la tradición no menos que la defensa de lo establecido (*Verdad y método II*, p. 259). Lo que en el fondo parece estar cuestionando aquí Gadamer es la

reflexión la posibilidad de modificar los prejuicios o, mejor dicho, de destruir su carácter de prejuicio: "La estructura de prejuicios, una vez que se torna transparente, ya no puede seguir actuando en forma de prejuicio. Y, sin embargo, esto es lo que parece suponer Gadamer"[247]. Concretamente, la oposición de Habermas en este punto consiste en sostener que "autoridad y conocimiento no convergen". En cambio, "la reflexión, al traer a la memoria y poner ante ella esa vía de autoridad por la que fuimos dogmáticamente ejercitados en las gramáticas de los juegos de lenguaje como reglas de la comprensión del mundo y de la acción, puede despojar a la autoridad de aquello que en ella no era más que dominio y disolverla en la coacción bastante menos coactiva que representan la intelección y la decisión racional"[248]. La crítica que Habermas sienta aquí marca un punto casi irreductible de su diferencia con Gadamer y, presumiblemente, es consecuencia de que Habermas mantenga una actitud ilustrada respecto de los conceptos de autoridad y de reflexión. Para Habermas, la aceptación de esta capacidad de la reflexión respecto de la autoridad introduce la posibilidad de la crítica de la tradición misma, cuyo resultado es la decisión racional que supera cierto irracionalismo de la hermenéutica que tiene lugar "cuando da por absoluta la experiencia hermenéutica y no reconoce la capacidad de trascendencia que tiene la reflexión que también opera en ella"[249]. De otro modo, el desarrollo de la tradición (en cuya tarea consiste la hermenéutica) se produciría sobre un fondo irracional, que permanecería siempre ininteligible y la comprensión de la tradición se reduciría a la conciencia de esta ininteligibilidad[250].

Pero la consecuencia más grave que Habermas observa de lo que denomina la «absolutización de la experiencia hermenéutica» fundada en su autocomprensión ontológica radica en que, si bien es verdad que "... la acción social sólo se constituye en la comunicación en el lenguaje ordinario (...) es notorio que esta metainstitución del lenguaje como tradición depende por su parte de procesos sociales que no se agotan en nexos normativos. El lenguaje es *también* un medio en que se reproduce el dominio y el poder social (...) Y en la medida en que las legitimaciones no declaran la relación de poder que ellas posibilitan, en la medida en que tal relación de poder no hace sino expresarse en tales legitimaciones, el lenguaje es *también* ideológico"[251]. De aquí se desprenden dos cosas. En primer lugar, que para Habermas la reflexión debe ser suficientemente fuerte como para volverse sobre los prejuicios que constituyen su condición de posibilidad y establecer diferenciaciones entre ellos. Estas diferenciaciones son las que le permiten ser crítica, las que le permiten distinguir las formas de comunicación deformadas de las formas de comunicación social no deformadas. De las características requeridas por la reflexión para llevar a cabo esta diferenciación nos ocuparemos un poco más adelante. Lo cierto es que si la reflexión se limita a interpretar las reglas adquiridas en forma de práctica y toma como piso último el lenguaje cotidiano, entonces es incapaz de distinguir la distorsión de la que el mismo no está a salvo[252].

---

oposición entre tradición y razón que alienta el programa ilustrado y que subyace como supuesto en la concepción de Habermas.

[247] Habermas, J.: 1996, p. 255. Más precisamente, lo que Gadamer dice es que cuando comprendemos algo lo hacemos siempre desde algún prejuicio, nunca desde la falta de supuestos: "Podemos intentar abstraer nuestras propias convicciones, pero ese poder de abstracción es siempre limitado. Y en ello estriba la riqueza del juego hermenéutico que nos obliga a poner en entredicho los propios prejuicios. Pero este juego emana de la praxis y sólo de ella" (*Verdad y método II*, p. 263).

[248] Ibídem.

[249] Habermas, J.: 1996, p. 257.

[250] Para Gadamer la comprensión es en su raíz *interpretación* (y esta supone siempre una ambigüedad) más que reflexión en el sentido ilustrado, que es como la concibe Habermas.

[251] Habermas, J.: 1996, p. 255.

[252] Si el lenguaje está sospechado de ideológico, y nuestra experiencia del mundo es lingüística, nos encontramos ante las exigencias de Habermas en un callejón sin salida. Al respecto, Gadamer dice lo siguiente: "...la comprensión total y el decir adecuado son casos límites de nuestra orientación en el mundo, de nuestro diálogo interminable con nosotros mismos. (...) No hay ninguna frontera para el diálogo del alma

En segundo lugar, la posibilidad de distorsión en el mundo de la comunicación social que es intrínseca a la estructura del lenguaje cotidiano, se deriva de que, para Habermas, el mundo articulado por éste no es autónomo y aislado. Por el contrario, sostiene que: "*El plexo objetivo a partir del cual pueden entenderse las relaciones sociales, está constituido a la vez, de lenguaje, trabajo y dominio*[253]. Al contacto con los sistemas de trabajo social y dominio político, queda relativizado ese acontecer de la tradición que sólo a una hermenéutica autonomizada puede aparecerle como un poder absoluto"[254], cursivas en el original]. Habermas atribuye a la autocomprensión ontológica de la hermenéutica y, en particular, a la tendencia heideggeriana de Gadamer, el motivo por el que éste "no se da cuenta de que en la dimensión del acontecer de la tradición hay que suponer ya siempre mediado lo que según la diferencia ontológica no es susceptible de mediación alguna: las estructuras lingüísticas y las condiciones empíricas bajo las que esas estructuras históricamente se mudan"[255].

En este sentido, Ricoeur sostiene que esta crítica de Habermas tiene su origen en que para éste, aun en la esfera de la comunicación es necesario distinguir entre "lo que pertenece a las posibilidades fundamentales de la comunicación, de la simbolización, de la institucionalización, etc., y lo que ya está reificado que se manifiesta como una cosa"[256]. Esta diferenciación -que, precisamente, constituye el objeto de las ciencias críticas- es posible cuando se ponen de manifiesto los mecanismos de reificación de tales posibilidades contenidas en el mundo de la vida. Sin embargo, si no es tenida en cuenta la mediación del poder y del trabajo en el lenguaje cotidiano, la diferenciación, tarea de la crítica, se hace imposible o se vuelve ella misma ideológica. En esto consiste el límite de la hermenéutica que Habermas se esfuerza en señalar: "Según Habermas, la hermenéutica trata de ampliar la espontánea capacidad de comunicación sin tener que desmantelar un sistema de deformación. La hermenéutica se interesa sólo por errores locales, equívocos, malentendidos, no por la deformación de la comprensión"[257].

Desde ya, esto no significa que las ciencias críticas deban rechazar la interpretación hermenéutica como parte de su proceder reflexivo. Ricoeur se muestra reticente a acentuar las diferencias en la polémica aquí reseñada entre Habermas y Gadamer, entre otras razones, porque "las ciencias críticas son ellas mismas hermenéuticas en el sentido que, además de tender a ampliar la comunicación, presuponen que las deformaciones de las que ellas hablan no son hechos naturales sino que son procesos de desimbolización. Las deformaciones pertenecen a la esfera de la acción comunicativa"[258]. Y, un poco más adelante, agrega: "no veo cómo podemos tener una crítica sin tener también una experiencia de la comunicación. Y esta experiencia no s es procurada por la comprensión de textos. Aprendemos a comunicarnos comprendiendo textos. La hermenéutica sin un proyecto de liberación es ciega, pero un proyecto de emancipación sin experiencia histórica es vacuo"[259].

Falta, finalmente, explorar un detalle que, según la percepción del mismo Habermas, constituye el aspecto en el que las ciencias críticas, si bien son hermenéuticas, dan sin embargo un paso más allá de esta última. Un poco más arriba señalamos siguiendo a Ricoeur que la deformación de la comunicación en el mundo de la acción social es una deformación «sistemática». Este carácter de sistematicidad de la distorsión de la comunicación constituye según Habermas un límite para la comprensión hermenéutica y es lo que le sugiere la dificultad contenida en suponer

---

consigo misma. Tal es la tesis que yo opongo a la sospecha de ideología lanzada contra el lenguaje" (*Verdad y método II*, p. 197).

[253] Cfr. los tres medios a partir de cuyos intereses se estructuran las tres perspectivas del conocimiento humano, de acuerdo con la tercera tesis de *Conocimiento e Interés*.

[254] Habermas, J.: 1996, p. 259.

[255] Ibídem.

[256] Ricoeur, P.:1991, p. 259.

[257] Ibídem.

[258] Ibídem.

[259] Ricoeur, P.: 1991, p. 260.

como último marco de referencia metalingüístico al lenguaje de la vida cotidiana. Esto es así, porque las deformaciones sólo pueden ser comprendidas en la medida en que los mecanismos que las provocan sean hechos conscientes. Pero para desmantelar estos mecanismos no sólo es necesario, dice Habermas, suponer una "diestra aplicación de la competencia comunicativa" (como sugiere la hermenéutica) sino fundamentalmente disponer de una "teoría de la competencia comunicativa"[260].

La hermenéutica encuentra su límite, pues, en las deformaciones sistemáticas de la comunicación. Los casos patológicos que estudia el psicoanálisis son claros ejemplos de distorsiones sistemáticas de la comunicación y, en el fondo, no representan una objeción seria para la hermenéutica, que reduce su campo de comprensión a los casos de comunicación «normal», bajo la forma de una «pseudocomunicación». Sin embargo, dado que, como hemos visto, Habermas argumenta que las deformaciones son posibles aun en la comunicación «normal», entonces la hermenéutica encuentra un límite también dentro de esta esfera de la comunicación. Este límite consiste en que la hermenéutica no ofrece "... ningún criterio *general* que nos permita constatar cuándo somos prisioneros de la falsa conciencia de un entendimiento pseudonormal teniendo por dificultades a aclarar simplemente en términos hermenéuticos algo que en realidad necesitaría de una explicación sistemática"[261]. El límite así planteado se salva, como dijimos, con una teoría de la acción comunicativa que contenga no sólo la posibilidad de comprender sino también de explicar en función de supuestos sistemáticos las deformaciones de la comunicación.

Ahora bien, dado que la disciplina que se ocupa no sólo de comprender sino también de explicar sistemáticamente las distorsiones sistemáticas de la comunicación es el psicoanálisis, Habermas la tomará como modelo de las ciencias críticas. Dice Ricoeur al respecto, que "... el psicoanálisis tiene un carácter distintivo porque incorpora una fase de explicación en un proceso que es fundamentalmente autorreflexivo. El psicoanálisis es autorreflexivo por mediación de una fase explicativa. La explicación no es una alternativa de la comprensión sino que es un segmento del proceso en general"[262]. Ricoeur dedica casi todo su segunda conferencia sobre Habermas a señalar los límites del psicoanálisis como modelo de la crítica de la ideología. Habermas, por su parte, se dedica en extenso a mostrar el paralelismo entre la crítica y el psicoanálisis al que se refiere como «hermenéutica profunda», analizando los supuestos teóricos que le permiten superar los límites de la hermenéutica tradicional[263]. Ésta pone su atención en el análisis del significado, pero descuida las fuerzas, los intereses ocultos del poder, que determinan los significados. Por esta razón Habermas considera al psicoanálisis como modelo de la crítica de la ideología, ya aquel se centra como ésta en los "puntos en los que se intersectan *significado* y *fuerza*"[264]. ***

Las "enseñanzas" que Habermas extrae a partir de su análisis de la hermenéutica gadameriana, son las siguientes. Comienza remitiéndose a Gadamer y diciendo que éste "... es de la opinión de que la clarificación hermenéutica de manifestaciones vitales ininteligibles o malentendidas ha de basarse siempre en un consenso fiablemente establecido de antemano por tradiciones convergentes"[265]. No obstante, Habermas sostiene como primera "enseñanza" que "...todo consenso en que la comprensión termina queda en principio bajo la sospecha de haber sido

---

[260] Habermas, J.: 1996, p. 289.

[261] Habermas, J.: 1996, p. 287. Cursivas en el original.

[262] Ricoeur, P.: 1991, p. 261.

[263] Gadamer no considera adecuada la analogía de la crítica de la ideología con el psicoanálisis y agrega que una crítica de la ideología puede también ser dogmática si la interpretación pretende guiarse por un saber previo que permite disolver las fijaciones y los prejuicios, así como en el psicoanálisis se presuponen saberes científicamente fundados en una teoría. En ese sentido, ambos se presentan como «Ilustración». Para Gadamer, el modelo básico de cualquier consenso es el diálogo, la conversación, la cual no es posible si uno de los interlocutores cree estar en posesión de una «verdad» (Cfr. *Verdad y método II*, pp. 116-8).

[264] Eagleton, T.: 1997, p. 173.

[265] Habermas, J.: 1996, p. 300. En una nota anterior hemos señalado que Habermas malinterpreta a Gadamer al suponer que el concepto de fusión de horizontes coincide con el de consenso racional.

impuesto pseudocomunicativamente (...) No porque nos percatemos de la estructura de prejuicios que caracteriza a la comprensión queda ya respaldada la identificación del acuerdo conseguido de hecho con el verdadero"[266]. De ahí la necesidad de que la hermenéutica, para ser «profunda», deba "hacer parte suya el saber metahermenéutico acerca de las condiciones de posibilidad de la comunicación sistemáticamente distorsionada. Tiene que ligar la compresión al principio del habla racional, según el cual la verdad sólo puede venir garantizada por aquel consenso que se hubiera obtenido y pudiera afirmarse a la larga bajo las condiciones idealizadas de una comunicación ilimitada y exenta de dominio"[267]. Así, para ser crítica, la hermenéutica debe suponer en la comprensión, además de los supuestos teórico-sistemáticos de la distinción entre comunicación y pseudocomunicación, el ideal regulativo de la comunicación y la acción racionales como principio regulativo de la comprensión. Para ello, es necesario "... demostrar que la anticipación de la verdad posible y de la vida correcta es constitutiva de todo entendimiento lingüística no monológico"[268]. Es decir, es necesario convertir "el saber implícito por el que el análisis del lenguaje efectuado en términos de hermenéutica profunda se deja guiar ya siempre (...) en una teoría que permita deducir de la lógica del lenguaje ordinario el principio del habla racional como elemento regulativo necesario de toda habla real por distorsionada que ésta sea"[269]. Esta es la condición de la crítica que la identificación entre razón y autoridad y la autocomprensión universalizante de la hermenéutica en la concepción gadameriana no posibilita.

D. CONCLUSIONES

En primer lugar, destacamos la idea de que, en sentido estricto, la ideología es un fenómeno que aparece en la modernidad capitalista, a pesar de que Habermas realiza una suerte de rastreo histórico de cómo la ideología y crítica adoptan distintas formas hasta su constitución en la sociedad capitalista de producción y consumo. Asimismo, Marcuse sostiene que la cultura industrial avanzada es, en un sentido específico, *más* ideológica que su predecesora, en tanto que la ideología se encuentra hoy en el propio proceso de producción. En ésta, su última etapa, la ideología se constituye a partir de la pretensión de la ciencia moderna -en particular, de la orientación positivista de la ciencia- tanto de legitimar la dominación social, como de guiar el desarrollo humano y ser ella misma una crítica de la ideología. Que el positivismo, en función de su pretensión de neutralidad, se autocomprende y comprende a la sociedad de manera ideológica es un tema común en los pensadores reseñados en este capítulo.

En particular, los pensadores enrolados en la tradición marxista de la Escuela de Frankfurt parten del supuesto de que la ciencia y el conocimiento tienen raíces históricas, sociales, psicológicas, que lo condicionan. El conocimiento es una producción social, es el resultado de una praxis y no puede ser analizado como un mero hecho, como un objeto de contemplación, simplemente dado y aislado del conjunto social que lo ha generado, de acuerdo con la pretensión positivista de neutralidad. Por ello, a diferencia de otras orientaciones del marxismo, como el economicismo o el estructuralismo althusseriano, los investigadores de la Teoría Crítica extienden la sospecha de ideología sobre la ciencia y la técnica modernas.

En segundo lugar, pues, las consecuencias de la pretensión de neutralidad positivista no se limitan a una concepción equivocada del trabajo científico, sino que se extienden más allá de lo que el propio positivismo puede sospechar: las mismas constituyen uno de los aspectos centrales de la definición de ideología reconstruida aquí. La pretendida neutralidad científica viene acompañada por su efectividad en la manipulación y el dominio tecnológico de la naturaleza, lo que le confiere

---

[266] Habermas, J.: 1996, p. 302.
[267] Ibídem.
[268] Habermas, J.: 1996, p. 303.
[269] Ibídem.

una superioridad en ese terreno (a la que Habermas reconoce cierta legitimidad en la medida en que no rebase los límites del interés técnico, pero Marcuse denuncia como la instalación de la ideología en la producción misma). El punto en que la efectividad tecnológica se manifiesta como problemática es la traducción del dominio técnico de la naturaleza en pretensión de conducir los procesos sociales; en efecto, más que una "manifestación problemática", esta extensión de la efectividad técnica es el rasgo esencial que define la noción de ideología. Así, lo que las mismas ciencias modernas no sospechan es que se convierten en ideológicas cuando, tras la pretendida neutralidad valorativa, ocultan su vinculación con intereses particulares y cuando, tras la sistematicidad de sus resultados, encubren la verdadera naturaleza de la sociedad erigida sobre antagonismos; pero la concepción de la sociedad como imagen fija y quieta de los hechos es una producción ideológica. Por esta razón, para Marcuse, el concepto de ideología es fundamentalmente político ya que está al servicio de la transformación de la sociedad; de esta manera, se pone de manifiesto la falsedad del supuesto de neutralidad.

Por lo tanto, consideramos ideología en sentido estricto la reducción de la esfera de la praxis que Habermas denomina de la acción comunicativa a la otra esfera constitutiva de la praxis, a saber, el trabajo o el ámbito de la acción racional con arreglo a fines. En algunas oportunidades, Habermas identifica sin más la esfera de la acción comunicativa con el mundo de la vida; en otras -y esto es más relevante respecto de su filiación frankfurtiana-, con la categoría marxiana de relaciones de producción. Por su parte, la esfera del trabajo es identificada con el desarrollo de subsistemas técnicos o con la categoría marxiana de fuerzas productivas. En otras palabras, es posible calificar esta reducción como la reducción del ámbito de lo práctico al ámbito de lo técnico, o sustitución de la racionalidad comunicativa por la racionalidad instrumental. De esta manera, Habermas sostiene que se genera en el mundo de la comunicación una distorsión sistemática.

En términos semejantes, los primeros frankfurtianos sostienen que la ciencia y la técnica pretenden explicar todo pero no hacen sino universalizar un punto de vista particular. De esta manera, la ideología se define como un proceso de homogeneización, de reducción del mundo de la vida a racionalidad instrumental. La ideología es, en síntesis, unilateralidad que, en el caso de la sociedad capitalista, es en última instancia consecuencia de aislar la ciencia y universalizar su racionalidad. La racionalidad científica se universaliza -esto es, se instala también en el orden de las valoraciones sociales o en el orden de lo político- mediante un proceso de racionalización que Marcuse considera ligado al dominio. De ahí que considere que el término «racionalización» ha llegado a tener un doble significado: por un lado, se refiere a la lógica de la productividad, de la eficiencia, del éxito, que tiene por resultado un más alto nivel de vida; por otro lado, quiere decir manipulación, dominación, control y represión. Por ello, la racionalización científica tiene como contraparte una mayor irracionalidad social.

Habermas, por su parte, también considera el proceso de racionalización como un proceso de ideologización, aunque no se refiera al mismo como un proceso eminentemente represivo. Si bien la ideología tiene una relación directa con el abandono del interés emancipatorio de los hombres, Habermas se aleja de Marcuse tanto en el énfasis en el carácter técnico de la transformación social como en este rasgo represivo de la ideología.

Otro aspecto en el que también se diferencian, es en que el concepto de ideología retoma, desde la perspectiva marcuseana, uno de los significados explicitados por el propio Marx: la realidad falsa, el "orden falso de los hechos". Es a esta realidad falsa a la que llaman instrumentalidad o unidimensionalidad, por la cual los hombres generan un orden que los esclaviza. Si bien Habermas define la ideología como una deformación sistemática de la comunicación -y este es uno de los aspectos que lo alejan más claramente del planteo gadameriano-, no se refiere explícitamente a la noción de "falsa conciencia".

En tercer lugar, para Habermas, la crítica de la ideología (que, como dijimos, es también responsable de las características que adopta la ideología misma), es un saber que tiene como tarea la de desmontar los mecanismos de distorsión sistemática de la comunicación, diferenciando en esta

última las actitudes cosificadas de la acción espontánea de los sujetos racionales. Esta tarea crítica es propia de las ciencias críticas y el proceder de dichas ciencias es histórico-hermenéutico. Sin embargo, a diferencia del planteo hermenéutico gadameriano, la concepción de reflexión que Habermas prescribe para las ciencias críticas presenta características ilustradas al punto de ser capaz de alcanzar una racionalización de los prejuicios.

Desde la perspectiva de Marcuse, dado que la ideología es definida como unilateralidad, la única base para la crítica de la ideología es una razón dialéctica, una razón universal erigida como ideal regulativo de cualquier orden dado o existente. Marcuse basa la dimensión crítica en la razón dialéctica, en una razón y una forma de vida que en cierto sentido han sido superadas pero que en otro sentido no han sido aún realizadas. En consecuencia, la base para la crítica debe ser reconstruida permanentemente.

Esto no significa, en cuarto lugar, que la crítica de la ideología se comprenda a sí misma como teoría pura, como conocimiento desinteresado. Al contrario, asumir el interés en la emancipación de la humanidad es parte de la tarea de las ciencias críticas y de la filosofía crítica -para evitar caer ellas mismas en una autocomprensión ideológica-; más aún, es el único camino para que se reabra para las mismas el ámbito de lo práctico como tal, y sea posible diferenciarlo del interés técnico. En la medida en que las ciencias críticas accedan a este ámbito, la crítica de la ideología será efectiva en su objetivo de facilitar una comunidad de diálogo práctico libre y racional.

La crítica de la ideología tampoco es desinteresada desde la perspectiva de la Teoría Crítica. Su proyecto es la construcción de una comunidad de hombres libres, de instaurar un orden de cosas más racional y, a la pretensión de neutralidad de las ciencias opone un interés práctico. En acuerdo con dicho interés, la crítica se presenta no sólo como dialéctica negativa -esto es, como destrucción de la positividad que justifica la injusticia del orden presente-, sino que su función es también la de "fidelidad de lo ausente", de realización de lo no realizado. El lugar del "rescate de lo ausente" es, por lo demás, el lenguaje.

En este sentido, Habermas toma el problema del lenguaje, de lo que se suprime en el diálogo como consecuencia de la deformación ideológica y del interés, y profundiza estos aspectos de la crítica; profundización que lo lleva a establecer la relevancia de la hermenéutica filosófica para la crítica, así como a examinar las limitaciones de la misma respecto de su concepción de la ideología y de su crítica.

El rasgo más sobresaliente del concepto de ideología en Habermas (tal y como se manifiesta en el siglo XX) es su carácter de distorsión sistemática, que lo diferencia clara y definitivamente de Gadamer. Esto es así, porque Habermas sostiene, consecuentemente, que tal distorsión redunda en la incapacidad de los hombres de asumir el interés en la emancipación y en la dirección normativa de la acción racional. Dado que la definición de la crítica es siempre relativa a la definición de la ideología, frente a la ideología concebida como distorsión se debe oponer una crítica capaz de desmontar los mecanismos de distorsión. Semejante tarea crítica supera las limitaciones de la conciencia hermenéutica filosófica, aunque no la excluye. En efecto, Habermas atribuye la función de la crítica a la ciencia capaz de constituir un metalenguaje respecto del lenguaje cotidiano de la comunicación que es, como ya señalamos, permeable a la distorsión ideológica por carecer de criterios últimos de verdad. Y la ciencia crítica debe proceder de manera hermenéutica, a riesgo de resultar una versión positivista e ideológica de la crítica, tal como ocurre con la sociología a partir del siglo XIX. La trascendencia de la conciencia hermenéutica consiste para la ciencia crítica, entonces, no en abandonar sus métodos, sino en constituir una "metahermenéutica" respecto de la conciencia hermenéutica del lenguaje cotidiano.

Así como ciencia crítica y conciencia hermenéutica no son excluyentes, las concepciones de ideología de Habermas y Gadamer tampoco lo son. En cambio, podemos identificarlas como dos concepciones que difieren en el alcance que dan a dicho concepto. La diferencia entre pensamiento ideológico y pensamiento no ideológico es más tajante en Habermas que en Gadamer; más aún, podemos decir que para este último, tal diferencia no es tajante en absoluto, dado que nunca es

posible aislar la ideología y criticarla desde un lugar no ideológico. Por esta razón, decimos que Habermas concibe la ideología en un sentido más "estricto" que Gadamer, aunque no por ello necesariamente más fructífero o menos problemático.

En términos de las categorías presentadas en las conclusiones al capítulo 1, podemos decir que:

En lo que se refiere a la consideración de la ideología como fenómeno epistemológico o socio-político, en el caso de Habermas observamos que ambos planos se encuentran comprometidos. En efecto, en tanto que reducción de la esfera de lo práctico a la esfera de lo técnico, la ideología consiste en un "vaciamiento" de las relaciones humanas y, en consecuencia, se manifiesta como fenómeno socio-político. No obstante, la insistencia de Habermas en que la crítica requiere de una metahermenéutica capaz de desmontar los mecanismos de distorsión sistemática de la comunicación sobre el modelo psicoanalítico, entonces se opera un desplazamiento al ámbito epistemológico.

Respecto del carácter negativo o positivo de la ideología, si bien Habermas no recurre a la definición de ideología como "falsa conciencia", la misma es un fenómeno negativo, de distorsión de la comunicación y empobrecimiento de las relaciones intersubjetivas, de lo que resulta la racionalización de la praxis humana y el abandono del interés emancipatorio.

Finalmente, a propósito de si la ideología es un fenómeno que se da en la conciencia o si se instala en la praxis social, es claro que Habermas -y en esto coincide con Marcuse-, la ideología se instala en la praxis misma, y por esa razón es más resistente a la crítica.

E. EXCURSUS: REFLEXIONES ACERCA DEL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA EN EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT

A lo largo de su obra *Los orígenes del totalitarismo*, a cuyo último capítulo nos dedicaremos ahora, Hannah Arendt desarrolla la tesis de que el totalitarismo difiere enteramente de otras formas de opresión política, como el despotismo, la dictadura o la tiranía, porque:
a) el totalitarismo es fundamentalista, en el sentido de que aspira a sustentar la sociedad sobre nuevas instituciones, destruyendo las tradiciones sociales, políticas y legales precedentes;
b) transforma a las clases en masas;
c) suplanta el sistema de partidos por un movimiento de masas;
d) desplaza el centro de poder del ejército a la policía;
e) se da una política exterior encaminada a la dominación mundial.

Uno de los rasgos del dominio totalitario, relevante para nuestra reseña del concepto de ideología, es que éste tiene como fuente de legitimación no la legalidad positiva[270] sino lo que considera ser la ley de la historia o de la naturaleza. Se trata en ambos casos de una ley irrevocable, contrariamente a la ley positiva pero que, a diferencia de ésta, no tiene por objeto garantizar la estabilidad de las relaciones sociales. En cambio, dado que tanto la historia como la naturaleza son movimientos en sí mismas, "su desafío a las leyes positivas afirma ser una forma más elevada de legitimidad (...) promete hacer de la humanidad misma la encarnación de la ley"[271].

Como hemos dicho, tanto la historia como la naturaleza son movimientos en sí mismas, y las sociedades humanas son expresión del movimiento mismo; por lo tanto, su desarrollo debe responder a estas legalidades últimas, respecto de las cuales las leyes positivas sólo representan un orden arbitrario. Lo que subyace a la creencia nazi es la idea darwiniana del hombre como resultado de una evolución natural de la especie actual de hombres y la convicción de que la humanidad, al haber aprehendido dicha ley evolutiva, cumple con la función de acompañar su desarrollo. Algo semejante propone respecto de las leyes del movimiento histórico descubiertas por Marx, lo que la lleva a proponer la siguiente reflexión: "La diferencia entre el enfoque histórico de Marx y el enfoque naturalista de Darwin ha sido frecuentemente señalada a favor de Marx. Esto nos ha llevado a olvidar el gran interés positivo que tuvo Marx por las teorías de Darwin. Engels no pudo concebir mejor elogio para los logros investigadores de Marx que el de llamarlo «Darwin de la historia»"[272].

Según la autora, si consideramos las filosofías básicas de ambos pensadores, el movimiento de la naturaleza y el de la historia confluyen en el mismo resultado, dado que, en última instancia, la naturaleza se historiza y la historia se ontologiza.[273] Para Darwin el movimiento (al menos en el campo biológico) no es circular sino unilineal: "La ley «natural» de la supervivencia de los más aptos es, pues, una ley histórica, y tanto puede ser utilizada por el racismo como por la ley marxista de las clases más progresivas"[274]. Para Marx, la historia recibe su impulso del desarrollo de las fuerzas productivas, esto es, del trabajo que, para Marx, no es una fuerza histórica sino natural, es el modo como el hombre metaboliza la naturaleza conservando su vida natural y perpetuando la especie. Así, Arendt advierte que no por ser dialécticos en lugar de naturalistas, se está a salvo del totalitarismo.

Se opera en estas ideologías una mutación del concepto mismo de ley: de expresar un orden de estabilidad y límite de las acciones humanas, pasa a expresar el movimiento mismo. En este

---

[270] Arendt observa que, según el jusnaturalismo, la ley positiva descansa sobre la ley natural, de modo tal que las normas derivadas de la ley positiva tienden a garantizar la estabilidad de las relaciones sociales. Sin embargo, la libertad de los hombres se ejercita en el terreno de las leyes positivas que, como tales, no tienen un carácter necesario.
[271] Arendt, H.: 1974, p. 568.
[272] Arendt, H.: 1974, pp. 562-3.
[273] En esta interpretación, el marxismo quedaría limitado por la perspectiva positivista, dado que la ontologización de la historia cierra la posibilidad de la negatividad en su desarrollo.
[274] Arendt, H.: 1974, p. 563.

sentido, Arendt diferencia acción de movimiento. La acción supone sujetos libres que llevan una vida en común en un espacio público y que toman decisiones; en cambio, el movimiento es una objetividad que obedece a una legalidad independiente de la decisión humana. Por eso dirá que, en tanto nada puede oponerse a la necesidad del movimiento, la esencia del totalitarismo es el terror. A porpósito del terror como esencia del totalitarismo, en *On violence*, Arendt observa: "Terror no es lo mismo que violencia; es, mejor, la forma de gobierno que resulta cuando la violencia, habiendo destruido todo poder, no abdica sino, por el contrario, permanece en control total (...) La diferencia decisiva entre la dominación totalitaria, basada en el terror, y las tiranías y dictaduras, establecidas por la violencia, reside en que el primero se vuelve en contra no sólo de sus enemigos sino también de sus amigos y simpatizantes, por temer toda forma de poder, aun tratándose del poder de sus amigos. El clímax del terror es alcanzado cuando la policía estatal comienza a devorar a sus propios hijos, cuando el ejecutor de ayer es la víctima de hoy" [275]. Pero el terror no está ni a favor ni en contra de los hombres, sino que es un colosal instrumento para acelerar el movimiento de la historia o de la evolución natural[276]. Así, el terror, como expresión del movimiento histórico o natural, no sólo elimina la libertad de pensamiento y de acción, sino su fuente que reside en el nacimiento de cada hombre nuevo como comienzo absoluto [277].

1. Determinaciones del concepto de ideología

Hannah Arendt dice que no toda ideología es totalitaria, aunque toda ideología, en caso de darse las condiciones históricas y políticas que la favorezcan, puede tornarse totalitaria. Advertimos que puede haber ideología sin dominación totalitaria; sin embargo, lo propio de este tipo de dominación es su carácter ideológico. Para que lo ideológico devenga dominio debe combinarse con ciertas condiciones. De ahí que considere que la dominación totalitaria –agregamos nosotros, ideológica- es un fenómeno del siglo XX, y los casos que toma como paradigmáticos son el nazismo y el stalinismo.

En primer lugar, define la ideología como la *doble preparación* que recibirían los hombres bajo la dominación totalitaria, doble en tanto los hace aptos para desempeñar cualquiera de los dos papeles: el de víctima o el de ejecutor. La idea misma de preparación[278] parece sugerir la manera exterior con que esta forma de dominio somete a sus súbditos[279]. La primera nota que se destaca es

---

[275] Arendt, H.: 1970, p.55. Sobre la diferencia entre poder y violencia, ver infra.

[276] A propósito de la combinación de terror e ideología propia del totalitaritarismo, Arendt observa: "El terror como mecanismo institucional aplicado conscientemente para acelerar la potencia de la revolución, era desconocido con anterioridad a la Revolución Rusa (...) El terror del siglo XVIII todavía era puesto en juego por la buena fe, y si entonces rebasó sus límites, se debió a que la caza de hipócritas es ilimitada por naturaleza. Las purgas en el partido bolchevique, previas a su acceso al poder, fueron principalmente motivadas por diferencias ideológicas; en este sentido, la interconexión entre el terror y la ideología fue manifiesta desde un comienzo. Luego de su acceso al poder y aún bajo la dirección de Lenin, el partido institucionalizó las purgas como un medio de contrarrestar los abusos y la incompetencia en la burocracia gobernante. Estos dos tipos de purgas eran diferentes y, sin embargo, tenían una cosa en común; ambos estaban guiados por el concepto de *necesidad histórica*, cuyo curso era determinado por el movimiento y el contra-movimiento, por la revolución y la cotra-revolución, de modo que ciertos «crímenes» contra la revolución debían ser detectados, aun cuando no existieran criminales conocidos que pudieran haberlos cometido". Arendt, H.: 1969, p. 51, nuestro énfasis.

[277] Cf. Arendt, H.: 1974, p. 566. El nacimiento como fuente de la libertad y su privilegio sobre la muerte en la forma de concebir al hombre, pone de manifiesto la influencia de Karl Jaspers en el pensamiento de nuestra autora.

[278] No es casual que hable de "preparación" y no de "educación" o de "formación"; la palabra es significativa: se preparan los hombres como quien prepara a un paciente para una operación, por ejemplo, al anestesiarlo.

[279] Otra de las palabras significativas que utiliza: "súbditos", como un conjunto indiferenciado, cuyo único principio de unión es estar sometidos al mismo régimen.

la *indiferencia*, se pierde desde luego toda la interioridad de lo humano, toda individualidad, es una "ser para", un útil o un medio. Esta preparación es, precisamente, la ideología.. Y, como la preparación, en su carácter doble, es un instrumento del terror y además establece de qué manera deben conducirse los hombres, entonces es un principio sustitutivo de la acción.[280]

En segundo lugar, define toda ideología –no sólo la que ha llegado a ser totalitaria- como configuradora de una *Weltanschauung*[281] (visión del mundo). En este aspecto, el concepto el concepto de ideología es "neutralizado", respecto de la ideología entendida como falsa conciencia, en tanto no hace mención de aquello que constituye lo central de éste, es decir, el matiz de ocultamiento, de enmascaramiento o falseamiento de este saber de la realidad social o conciencia. El concepto conserva su carácter descriptivo pero pierde su connotación valorativa.

Habría que meditar, en tercer lugar, acerca de si el papel decisivo que pasan a tener las ideologías en el siglo XX tiene alguna relación con el surgimiento de los medios masivos de comunicación. Arendt no lo dice, mas bien aduce condiciones históricas y políticas que desembozaron las tendencias totalitarias de ideologías del siglo XIX. Más aún, leemos en *On violence*, donde se refiere a los estudiantes norteamericanos: "Esta generación (...), nos ha enseñado una lección sobre la manipulación o, mejor, sobre sus límites, que haríamos bien en no olvidar. Los hombres pueden ser «manipulados» por medio de la coerción física, la tortura, o el hambre, y sus opiniones pueden ser formadas arbitrariamente mediante la desinformación organizada y deliberada, pero no a través de «persuasores solapados», de la televisión, de la publicidad o cualquier otro medio psicológico en una sociedad libre. (...) Los adictos a la manipulación, aquellos que la temen en exceso no menos que los que tienen sus esperanzas puestas en ella, difícilmente perciben cuándo son convencidas sus víctimas"[282].

En cuarto lugar, en tanto que sustitutivo de principio de acción y acompañada por una *Weltanschauung*, la ideología tiene una pretensión de explicación total no sólo de lo que es sino de lo que ha llegado a ser, de lo que ha ocurrido y lo que ocurrirá; explican, como se dijo más arriba, el movimiento de la historia, el todo del acontecer histórico. A partir de esa capacidad, el pensamiento ideológico se independiza de toda experiencia, de la que no se puede aprender nada nuevo. Es decir, el pensamiento ideológico se emancipa de la realidad que percibimos con los sentidos y sustenta la existencia de una realidad más verdadera oculta tras las cosas que percibimos; la cual domina desde allí, exigiendo un sexto sentido que nos dé conciencia de ella; este sexto sentido es la ideología. La ideología es proporcionada por el adoctrinamiento escolar y por la propaganda: la propaganda del movimiento totalitario maneja el pensamiento de la experiencia y de la realidad[283]. En este aspecto, "ideología" se aproxima a la falsa conciencia en términos de Marx. Pero, mientras que en Marx la ideología es falsa conciencia en tanto las ideas imperantes son las ideas de la clase dominante; en Arendt ésta está sustentada en una conciencia verdadera.

En consecuencia, para Arendt, las ideologías no tienen poder para transformar la realidad, pero tienen este poder de emancipar al pensamiento de la experiencia del mundo y de la realidad. Y esto lo logra a través de ciertos *métodos de demostración*, dado que la ideología es definida como la

---

[280] Si confrontamos esto último con lo visto en Habermas, en este sentido, la ideología sería también un tipo de deformación sistemática de la comunicación, aunque no por la intromisión de la técnica en la praxis, sino por la intromisión del terror. Recordemos que el carácter distintivo del terror es la necesidad histórica o natural que expresa; por ello, interpretamos que Arendt quiere destacar la misma unilateralidad que podemos ver en el concepto habermasiano de acción estratégica.

[281] Se trata de un concepto forjado por Dilthey e interpretado más recientemente por Heidegger y por Gadamer. Es el nombre que dio el historicismo del siglo XIX al pensamiento que una sociedad tiene de sí, a la autoconciencia social. Heidegger dice en su artículo «La época de la imagen del mundo»: "En cuanto el mundo se convierte en imagen, la posición del hombre se comprende como una visión del mundo" (Heidegger, M.: **La época de la imagen del mundo**, en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 92).

[282] Arendt, H.: 1970, p. 28.

[283] En este punto coincide con Theodor Adorno en sus consideraciones acerca de la propaganda.

lógica de una idea. Así, partiendo de una premisa aceptada como verdadera, se procede por deducción lógica o dialéctica, conformando una línea de argumentación, con una consistencia que no posee por supuesto la realidad tangible. La comprensión de la realidad se logra imitando las leyes de los movimientos científicamente establecidos. Lo que pasa finalmente es que la sustancia original, i.e., la idea, es devorada por el proceso, por el movimiento mismo de esta lógica implacable[284].

El Marx maduro oponía ciencia e ideología; Arendt dice que las ideologías son conocidas por su carácter científico. Pero en esta caso, el calificativo de científico no se refiere a que así como la zoología es la ciencia que tiene por objeto los seres animados, la ideología sería la ciencia que tiene por objeto una idea sino a la lógica de la demostración aludida en párrafo anterior. Marx había desmitificado la ciencia económica mostrando su carácter ideológico; posteriormente la Teoría Crítica impugna la ciencia positiva por ideológica, en el sentido de falsa conciencia. Para Arendt, por el contrario, es su aura de cientificidad lo que otorga su fuerza ejecutora o su poder de convencimiento a la ideología. Dicho de otro modo: la ideología se disfraza de ciencia para suscitar conductas de acatamiento, tal como había sido recusada por Marx. La ciencia de la historia (el materialismo histórico) queda desenmascarada también por ideológica.

De modo que la ideología es definida como la lógica de una idea. La ideología interpreta el curso de los acontecimientos como si siguieran la misma ley que las consecuencias que se siguen de su idea. El proceso histórico no es ya un misterio, el mismo ha sido revelado en el despliegue mismo de la idea o de su equivalente empírico, los hechos.

¿Qué es la idea de la ideología? Arendt nos dice primero lo que no es: no es una esencia eterna platónica captada por el pensamiento, ni tampoco el principio regulativo de la razón de Kant; la historia misma se convierte en algo que puede ser previsto por ella, la idea así entendida es un instrumento para calcular la historia dado que es su premisa. Si la lógica, como un movimiento lineal o dialéctico del pensamiento es aplicada a una idea, ésta se convierte en premisa.

Nos dice Arendt que la lógica es coactiva en tanto es el pensamiento mismo el que se obliga a su propia legalidad, a riesgo de contradecirse. Esto es así, porque introduce su legalidad en las "acciones" de los hombres reinterpretadas como momentos constitutivos del movimiento de la historia; en consecuencia, la contradicción aquí aludida no se limita a una falla deductiva sino que de ella se sigue el vaciamiento de sentido de todas las acciones anteriores de los hombres, dado que éstos, al «equivocarse», estarían desacompasándose respecto del movimiento de la historia. De esta manera, el pensar se diferencia del deducir: el pensamiento es expresión de un comienzo absoluto, mientras que la deducción es la conclusión obligatoria que se sigue de una verdad presupuesta[285].

De allí que define la libertad, tal como lo hace Kant como un comienzo absoluto, ya sea en el pensamiento (libertad interna), ya en la acción (libertad externa). Por eso, la fuerza coactiva de la

---

[284] Una crítica semejante se encuentra en Arendt, pero dirigida esta vez a la administración tecnocrática: "... existen, en efecto, pocas cosas más temibles que el creciente prestigio, en las últimas décadas, de los cerebros de orientación científica en los equipos de gobierno. El problema no reside en que tengan la sangre fría suficiente para «pensar lo impensable», sino en que no *piensan*. En lugar de permitirse los placeres de una actividad no computarizable y pasada de moda, ellos se concentran en las consecuencias de ciertos conjuntos hipotéticamente aceptados sin ser, no obstante, capaces de corroborar sus hipótesis con sucesos reales. El flujo lógico de estas construcciones hipotéticas de acontecimientos futuros es siempre el mismo: lo que en un principio aparece como una hipótesis (...), se transforma inmediatamente, al cabo de unos pocos párrafos, en un «hecho», que luego da lugar a una serie similar de no-hechos, con el resultado de que el carácter puramente especulativo del emprendimiento todo es olvidado" (Arendt, H.: 1970, pp. 6-7). Subrayamos aquí la semejanza con la crítica al proceso de racionalización que desarrolla Habermas.

[285] Al respecto, dice Arendt: "Sobre el comienzo, ninguna lógica, ninguna deducción convincente puede tener poder alguno, porque su cadena presupone, en la forma de una premisa, el comienzo. Como se necesita el terror para evitar que con el nacimiento de cada nuevo ser humano surja un nuevo comienzo y alce su voz en el mundo, así la fuerza coactiva de la lógica es movilizada para evitar que nadie comience a pensar ..." Arendt, H.: 1974, p. 574.

lógica es movilizada para que nadie haga uso de su libertad ni para pensar ni para actuar.

Tal coacción de la lógica es el terror total, y su resultado es el *aislamiento* de unos hombres respecto de los otros. Se vulneran las relaciones entre los hombres del mismo modo que queda vulnerada la relación de los hombres con la realidad; y en este proceso de pérdidas progresivas, los hombres pierden incluso su capacidad tanto para la experiencia como de pensamiento: "El objeto ideal de la dominación totalitaria no es el nazi convencido o el comunista convencido, sino las personas para quienes ya no existe la distinción entre el hecho y la ficción (es decir, la realidad empírica) y la distinción entre lo verdadero y lo falso (es decir, las normas del pensamiento)"[286]. El aislamiento es comienzo del terror y además su resultado inevitable. Los hombres aislados carecen de poder[287], caen en la impotencia y pierden su capacidad de actuar convirtiéndose con ello en objetos de la manipulación[288]. En su obra *On violence*, Arendt se refiere al fenómeno del aislamiento en los siguientes términos: "Ha sido frecuentemente señalado que la efectividad del terror depende casi enteramente del grado de atomización social. Todo tipo de oposición organizada debe desaparecer antes de que el terror en toda su fuerza sea desatado. Esta atomización -un término excesivamente pálido y académico para el horror que implica- es mantenida e intensificada gracias a la ubicuidad del informante, quien puede ser literalmente omnipresente dado que no se trata ya de un mero agente profesional al servicio de la policía, sino que potencialmente, cualquier persona con la que uno entra en contacto puede serlo"[289].

La autora hace una diferenciación de conceptos, reservando la noción de *aislamiento* para la vida política, y la de *soledad* para la vida privada. El aislamiento aparece cuando los hombres han perdido la dimensión política en sus vidas, pero las actividades productoras de los hombres quedan intactas. Aquí encontramos la clásica distinción aristotélica entre *práxis* y *póiesis*: "La fabricación (*póiesis*, la fabricación de las cosas), como diferenciada de la acción (*práxis*), por una parte, y del puro trabajo, por otra, es realizada siempre en un cierto aislamiento de las preocupaciones comunes, tanto si el resultado es una muestra de pericia manual como una obra de arte. En el aislamiento, el hombre permanece en contacto con el mundo como artífice humano"[290]. La esencia del totalitarismo es la pérdida incluso de la capacidad creadora de los hombres (*póiesis*): "sólo cuando es destruida la más elemental forma de creatividad humana, que es la capacidad de añadir algo propio al mundo común, el aislamiento se torna inmediatamente insoportable. Esto puede suceder en un mundo cuyos principales valores sean dictados por el trabajo, es decir, donde todas las actividades humanas hayan sido transformadas en trabajo. Bajo semejantes condiciones sólo queda el puro esfuerzo del trabajo, que es el esfuerzo por mantenerse vivo, y se halla rota la relación con el mundo como artificio humano. El hombre aislado, que ha perdido su lugar en el terreno político de la acción, es abandonado también por el mundo"[291].

---

[286] Arendt, H.: 1974, p. 574.

[287] Acerca del concepto de poder en Annah Arendt, dice en *On violence*: "El poder corresponde a la habilidad humana no de actuar, meramente, sino de actuar en concierto con otros hombres. El poder nunca es la propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y existe sólo en la medida en que el grupo se mantiene unido. Cuando decimos de alguien que «ejerce el poder», en realidad nos referimos a que un cierto número de personas le ha dado el poder de actuar en su nombre. En el momento en que el grupo, del que el poder ha sido originado en primer lugar (*potestas in populo*, sin un pueblo o grupo no existe poder), desaparece, «el poder del individuo» también se desvanece. En el uso corriente, cuando hablamos de un «hombre poderoso» o de una «personalidad poderosa», estamos usando la palabra «poder» en sentido metafórico; a lo que nos referimos con esa metáfora es a la «fuerza»" (Arendt, H.: 1970, p. 44).

[288] Entendemos por "manipulación" un concepto correlativo al de "masificación"; los individuos aislados e inermes pierden su poder y son sometidos a la lógica de la ideología.

[289] Arendt, H.: 1970, p. 55.

[290] Arendt, H.: 1974, p. 575.

[291] Ibídem. Quizás sea oportuno en este punto recordar la distinción que había hecho Marx entre *trabajo* (en tanto trabajo *alienado*) y *praxis* (como actividad libre); distinción que no se corresponde con la que había formulado Aristóteles, pues *praxis* estaría designando en este contexto el trabajo no alienado, o sea, no para "otro" sino para "todos". Esta idea de reducción de la actividad humana a la producción también la encontramos

La pérdida de la capacidad creadora va acompañada por un proceso de *desarraigo*. Este tuvo su origen histórico con la revolución industrial que ha sido, nos dice, el "azote de las masas modernas". Se trata de un proceso de desamparo social que se profundiza con el imperialismo y el quiebre de las instituciones políticas y de las tradiciones culturales. Desarraigo y superfluidad es lo propio del mundo moderno: "Estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo"[292].

La experiencia común que del mundo van forjando los hombres, constituye un saber que es un nuevo sentido: el *sentido común*[293] que regula los demás sentidos y sin el cual cada uno quedaría confinado a su propia particularidad. La confianza en el mundo y en nuestros propios actos deviene del hecho de que la tierra no está habitada por un hombre sino por los hombres, y sólo por eso podemos confiar en nuestra experiencia sensible.

Arendt distingue *soledad* de *vida solitaria*; en ésta última el hombre está sólo consigo mismo aunque los otros siguen siendo condición de la conciencia de su identidad; en la soledad por el contrario, el hombre pierde su sí mismo en tanto pierde a los otros. En estas condiciones, lo único que no ha perdido su vigencia es la lógica, la no contradicción; que es lo único que parece conservar la identidad de cada hombre separado de todos los demás.

2. Conclusión

En su definición general, ideología es la "lógica de una idea". El desarrollo de esta lógica constituye un "*ismo* que para satisfacción de sus seguidores puede explicarlo todo y cualquier hecho, deduciéndolo de una sola premisa"[294]. De este modo, el hecho de que el desarrollo de la idea que constituye la premisa lógica sea deductivo o dialéctico no hace menos ideológico al *ismo*.

Ahora bien, esta lógica no se mantiene únicamente en un plano epistemológico, sino que se traduce en el plano ontológico e histórico, imprimiendo en él un movimiento necesario del cual los hombres son meros ejecutores. En la medida en que se den las condiciones como para que los hombres asuman este papel de ejecutores de la necesidad histórica de la idea, la ideología deviene totalitaria. Y, cuando esto ocurre, dice Arendt que el *movimiento* toma el lugar de la *acción*, la *lógica* el lugar del *pensamiento*, la *preparación* el lugar de la *educación*. Fundamentalmente, el recurso mediante el cual los ejecutores de la idea se aseguran de acompañar y potenciar su desarrollo histórico es el terror que, sumado a la lógica, constituye la esencia del totalitarismo.

Esto no significa que toda ideología sea de hecho totalitaria, o que toda ideología necesariamente devenga totalitaria en algún momento, sino que cualquiera puede llegar a serlo, dadas las condiciones históricas para que se desarrollen en ella los elementos potencialmente totalitarios. Lo que convierte a la ideología en totalitarismo es la cristalización de su lógica en una explicación inapelable de todo acontecer anulando así toda posibilidad de libertad tanto en el ámbito de lo político como en el de lo privado.

---

en Habermas y los frankfurtianos en general.

[292] Arendt, H.: 1974, p. 576.

[293] Encontramos aquí un punto de contacto con la perspectiva hermenéutica, que destaca la tradición humanista como forma legítima de acercamiento a la verdad. Cf. en Gadamer, H.G.: 1996, el análisis que hace el autor acerca de la noción de "sentido común" en G. Vico.

CAPÍTULO 4: IDEOLOGÍA Y ESTRUCTURA

A. EL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA EN LOUIS ALTHUSSER

Quizás el autor donde el concepto de ideología cobra mayor relieve sea Althusser. En su obra, aunque con matices diferentes, la determinación acerca de lo que es ideológico cumple un papel de deslinde con la ciencia. En ese sentido, la explicitación del concepto requerirá revisar la interpretación althusseriana de los textos de Marx, de su concepción acerca de la interpretación que hace Marx de la historia del pensamiento inmediatamente anterior a él y de la función que le asigna Althusser a la ideología en la sociedad capitalista.

Althusser se presenta como un autor de varias pertenencias. Por un lado, se autodefine como un filósofo comprometido con la teoría marxista. Pero además, esta adhesión no es meramente teórica, sino que Althusser desarrolla sus planteos dentro de la práctica política del Partido Comunista Francés. Por otro, Althusser es un autor filoestructuralista. Es cierto que él mismo rechaza esta filiación[1], pero también es cierto que la mayoría de los pensadores estructuralistas, por diferentes motivos, rechazaron esa calificación. Quizá su pensamiento estructuralista no se exprese en una adhesión ortodoxa a esa corriente, ortodoxia que por otra parte es difícil de determinar, sino por un modo común de abordar ciertas cuestiones tales como la historia, la conciencia, el humanismo, la dialéctica o las relaciones causales.

Plantearemos el tema en tres apartados: 1) cuestiones epistemológicas, 2) teoría de las ideologías y 3) teoría general de las ideologías.

1. Cuestiones epistemológicas

El pensamiento de Althusser se desarrolló durante la década del 60 y particularmente dentro del aroma intelectual de París. Estas coordenadas resultan de cierta relevancia para analizar su pensamiento.

a. El contexto de sus textos

El mismo Althusser describe aquello que considera su propio contexto de reflexión. "Lo que él entiende por «coyuntura política» se refiere a dos acontecimientos: la condena del stalinismo por el XX Congreso del Partido Comunista soviético y la escisión del movimiento comunista mundial entre el partido de Rusia y el partido de China"[2].

No obstante, esa coyuntura no se restringe a estos dos acontecimientos que pertenecen a cuestiones directamente relacionadas con el Partido Comunista. También en ella aparecen cuestiones tales como las relaciones Este-Oeste, la guerra fría, la situación francesa y el conflicto colonial, el desarrollo del capitalismo occidental, la crisis del dólar, etc. Y también, y sobre todo, forma parte de este contexto la evolución de la cuestión teórica dentro y fuera de la esfera marxista.

Respecto de la primera, Ricoeur resume las cuestiones teóricas centrales de la teoría marxista posterior a Marx y que son aquellas a las que Althusser deberá enfrentar para adherir o diferenciarse. Él señala tres cambios, en primer lugar: "Para el marxismo ulterior (...) Marx se convierte en el paradigma mismo de la ciencia. (...) La ciencia es aquí una teoría fundamental"[3]. En este caso la palabra ciencia, *Wissenchaft*, tiene un valor más cercano a la *episteme* griega que a las ciencias positivas de la

---

[1] Cf. Althusser, L.-Balibar, E.: *Para leer El capital*, Buenos Aires, Editorial Siglo XXI, 1969, p. 3.
[2] Descombes, V.: *Lo mismo y lo otro*, p. 157, Madrid, Editorial Cátedra, 1988.
[3] Ricoeur, P.: 1991, pp. 141-143.

modernidad; la ciencia es conocimiento fundamental, el conocimiento fundamentado. Es en ese sentido que la utilizaba Hegel (así por ejemplo, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*). Y es de ese modo que la ciencia se opone a la ideología.

El segundo cambio "se refiere a la identificación de la *base real* de la historia. (...) Una interpretación afirma que la base real es en definitiva el individuo real que vive en condiciones determinadas... la otra interpretación sostiene que la base real es la interacción de las fuerzas productivas y de las relaciones productivas. El marxismo ortodoxo se decide por esta última"[4]. Esta cuestión es, como veremos, particularmente fecunda, porque la identificación de la base real con el individuo real que vive en condiciones determinadas está ligada a las interpretaciones que Althusser identifica como propias del humanismo y de la filosofía de la conciencia. "Esta conjunción del concepto de ciencia y del concepto de la base real -es decir, las estructuras económicas- constituye la médula del materialismo histórico"[5].

El tercer cambio se establece en el plano del lenguaje. La cuestión de "la relación entre la base real y la ideología llega a expresarse en el lenguaje de la metáfora fundamental de un edificio con una base y pisos. Esta metáfora topográfica ya está implícita en la imagen de una base real. (...) El problema del modelo topográfico está siempre en saber hasta qué punto la metáfora nos engaña cuando se la toma literalmente"[6].

Pero, además de estos problemas inherentes a la problemática marxista, en los años 60 aparece en Francia una serie de cuestiones que, ligada a las teorías estructuralistas, habrá de pesar en la obra de Althusser[7]. Los pensadores estructuralistas trataron de combatir la filosofía del sujeto en todas sus expresiones, "la fama -o notoriedad- de Althusser tenía su origen en su célebre «antihumanismo»"[8]. El tema de la conciencia, en particular en su vertiente psicoanalítica (de Freud a Lacan) es uno de ellos; los conceptos de «polígono de fuerzas» y «sobredeterminación» le permitirán responder a la cuestión de la relación de las conciencias con la historia. También el tema del humanismo, en este caso respaldados en Heidegger, les permitirá a los estructuralistas (y también a Althusser) dirimir en esta cuestión. El asunto es de vital importancia porque el redescubrimiento de los escritos juveniles de Marx había permitido plantear un humanismo marxista. También la dialéctica será puesta en entredicho. Althusser, dada la filiación de Marx a la dialéctica hegeliana, problematizará esta cuestión. Por último, la historia es considerada como el gran mito occidental; se trata fundamentalmente de la historia de raíz hegeliana, la historia considerada como unidad en el desarrollo de la cultura occidental; también aquí Althusser tendrá algo para decir.

b. El lector de Marx

Althusser, de un modo análogo al que Lacan se plantea frente a los textos de Freud, parte de su condición de marxista e intenta releer a Marx. No pretende fundar una nueva corriente de pensamiento, ni replantear a Marx; lo que se propone es redescubrir al Marx auténtico, perdido con las interpretaciones tanto del llamado «marxismo dogmático» como de los «humanistas», y perdido también dentro de la totalidad de la obra del propio Marx.

Para este redescubrimiento, Althusser elaborará una teoría de la lectura. En ese sentido su obra

---

[4] Ricoeur, P.: 1991, p. 142.
[5] Ricoeur, P.: 1991, p. 142.
[6] Ricoeur, P.: 1991, p. 143.
[7] "Fue en los años 60, con los artículos publicados sucesivamente en *For Marx*, cuanto Althusser se hizo un nombre como teórico marxista con tendencias estructuralistas", p. 59. John Lechte: *50 pensadores contemporáneos esenciales*. Ed. Cátedra, Madrid 1997.
[8] Lechte, J.: 1997, p. 60.

Para leer El capital lleva ya un título emblemático. En esa obra que define como "simples comienzos de una lectura" y en la que señala la conveniencia de leer *El capital* en la lengua en que fue escrito, "en el texto original alemán", plantea fundamentalmente la necesidad de leer a Marx desde la filosofía. Intentemos ver qué significa leer a Marx como filósofos.

"Leer *El capital* como filósofo es exactamente preguntarse acerca del objeto específico de un discurso científico y la relación específica entre ese discurso y su objeto; es, pues, plantear a la unidad *discurso-objeto* el problema de los títulos epistemológicos que distinguen esa unidad precisa de otras formas de unidad discurso-objeto. Esta lectura es la única que puede decidir qué respuesta dar a una pregunta relativa al lugar que ocupa *El capital* en la historia del saber. Esta pregunta se formula así: ¿Es *El capital* una simple producción ideológica entre otras, una formulación en términos hegelianos de la economía clásica, la imposición al dominio de la realidad económica de las categorías antropológicas definidas en las obras filosóficas de juventud, la «realización» de las aspiraciones idealistas de *La cuestión judía* y de los *Manuscritos del 44*? ¿Es *El capital* una simple continuación y realización acabada de la economía política clásica, de la que Marx había heredado su objeto y sus conceptos? ¿Se distingue, pues, *El capital* de la economía clásica solamente por su *método*, la dialéctica tomada de Hegel? O bien, por el contrario, ¿constituye *El capital* una verdadera mutación epistemológica en su objeto, su teoría y su método? ¿Representa *El capital* la fundación de hecho de una disciplina nueva, la fundación de hecho de una ciencia y por lo tanto un verdadero acontecimiento, una revolución teórica que relega, a la vez, la economía política clásica y las ideologías hegeliana y feuerbachiana a su prehistoria, el comienzo absoluto de la historia de una ciencia? Y si esta ciencia nueva es una teoría de la *historia*, ¿no permite, al mismo tiempo, el conocimiento de su propia *prehistoria*, o sea, no permite ver con mayor claridad en la economía política y en las obras filosóficas de juventud de Marx? Tales son las implicaciones de la cuestión epistemológica planteada a *El capital* por una lectura filosófica"[9].

La extensión de la cita parece justificada; en ella está encerrada en forma de pregunta (aunque las respuestas son fáciles de inferir) todo el programa de pensamiento de Althusser. Enunciemos ahora las cuestiones aquí planteadas que resultan significativas en relación con el problema del que nos ocupamos para desarrollarlas luego.

La pregunta central contenida en este texto y que queremos destacar es, en primer lugar, aquella que opone ciencia a ideología: ¿*El capital* es una producción ideológica entre otras, o es la fundación de una ciencia? Sabemos que la afirmación de Althusser se encuentra en la segunda opción. Por eso es que lo interesante de esta respuesta se encuentra en aquello que es necesario plantear para sostener que *El capital* es una obra científica.

El capital es una obra científica en tanto: 1) funda un nuevo saber, un comienzo absoluto de la historia de la ciencia; ese nuevo saber implica un «acontecimiento», una «mutación epistemológica», una «revolución teórica», en suma, una ruptura que en tanto tal no es continuación de los saberes anteriores; 2) esta ruptura que establece la nueva ciencia se da tanto en su objeto como en su teoría y su método; y 3) este nuevo saber científico permite dar cuenta de los saberes anteriores (ideológicos) como saberes propios de la prehistoria de la ciencia. Recién a partir de estas consideraciones Althusser podrá formular su teoría de la ideología.

Este último punto, aun cuando desarrollemos los anteriores, será el principal objeto de nuestra atención. Porque esta consideración de *El capital* como saber científico permite determinar todo aquello que no es científico, es decir, todo aquello que es ideológico. Y de ese modo, dentro del concepto de ideología quedan incluidos la economía política clásica, la filosofía de Hegel y Feuerbach e, incluso, lo que Althusser expondrá con más detalle, las obras del joven Marx. Luego de tales disquisiciones, Althusser se encontrará en condiciones de desarrollar su concepción de la ideología.

---

[9] Althusser, L.: 1969, pp. 20-21.

c. Ciencia y ruptura

Como ya se indicó, la tradición marxista afirmaba la condición científica de la teoría de Marx. Sin embargo, Althusser sólo parcialmente continúa con esta tradición. Es cierto que la obra de Marx es científica (y como veremos luego es científica en grado sumo), pero esa cientificidad no abarca *toda* la producción teórica de Marx, sino las obras de madurez, en particular *El capital*.

En todas sus obras Althusser insiste en la cuestión de la cientificidad del marxismo. Y este carácter surge de algo que Althusser llama revolución, mutación, ruptura. Estos conceptos guardan cierta relación de sinonimia, y entre ellos el que se destaca es el de *ruptura*. Lo que llamamos «ruptura» y, en particular «ruptura epistemológica» traduce la expresión característica de Gaston Bachelard *coupure épistémologique* que aparece en su *Filosofía del no*. Con esta categoría, Bachelard intentaba oponerse a quienes concebían la historia de la ciencia como un proceso evolutivo, oponiéndole el pensamiento de que en las ciencias se producen cambios bruscos, cambios que representan un «corte» respecto a los saberes anteriores. Esta idea afín al estructuralismo fue retomada por Michel Foucault con el concepto de *episteme* y, con un sentido semejante, lo retoma Althusser usando el término *décalage*.

Pero el concepto de ruptura implica algunas consecuencias de carácter teórico. Por un lado, instala el planteo en una línea que comienza con Kant y culmina con el positivismo y el estructuralismo. Por otro, convierte la cuestión de la dialéctica en un asunto polémico que deberá ser reinterpretado. En su ponencia sobre la relación de Marx con Hegel es donde quizá Althusser expone con más claridad la preeminencia de la ciencia. Allí dice: "Todo gran descubrimiento científico provoca una gran transformación en la filosofía. Los descubrimientos científicos que abren los grandes continentes científicos constituyen las grandes fechas de *periodización* de la historia de la filosofía:

1º continente (Matemáticas): nacimiento de la Filosofía: Platón.

2º continente (Física): transformación profunda de la Filosofía: Descartes.

3º gran continente (Historia, Marx): revolución en la Filosofía, anunciada en la XIª Tesis sobre Feuerbach. Fin de la filosofía clásica, no más interpretación del mundo, sino *transformación* del mundo"[10].

Aquí vemos delineadas las tres grandes etapas de la ciencia (matemáticas, física y marxismo)[11]. Con lo cual, la obra de Marx, *El capital* en particular, es el tercer hito en la historia de la ciencia. Estas revoluciones «rompen» con es estado del saber anterior tanto desde un punto de vista científico como desde un punto de vista filosófico.

d. Materialismo histórico y materialismo dialéctico

En este texto también se insinúa una división que Althusser habrá de sostener y que resultará funcional con su interpretación de Marx y su posición de "lector de Marx" (lectura filosófica). Es la división entre materialismo histórico y materialismo dialéctico. Pero además, para Althusser "esta división presenta dos ventajas. Primera ventaja: ponerse de acuerdo con la escuela de la epistemología francesa, en la que Althusser pretende tener una aliada; según esta escuela le corresponde a la ciencia enunciar lo que es, conocer; la filosofía, en lo que a ella respecta, debe hablar no del ser, sino del discurso científico. Segunda ventaja: disociar el marxismo de la «filosofía de la historia»"[12].

---

[10] Althusser, L.: **Sobre la relación de Marx con Hegel**, pp. 97- 98. AAVV: *Hegel y el pensamiento moderno*, Ed. Siglo XXI, México 1973.

[11] Es notoria la filiación del planteo de Althusser con la presentación kantiana de la *Crítica de la razón pura*, sólo que en esta ocasión Althusser reemplaza la metafísica de Kant por el materialismo de Marx.

[12] Descombes, V.: 1988, pp. 158-9.

La interpretación de Althusser es que Marx ha desarrollado el materialismo histórico, en cambio, el materialismo dialéctico sólo se encuentra implícito en sus últimas obras. Es tarea de los filósofos marxistas descubrir esta lógica oculta en *El capital* (eso es lo que Althusser entiende como la tarea central del "leer a Marx como filósofos"). Pero esta circunstancia no parece fortuita, según Althusser, en todas sus etapas la filosofía siguió a la ciencia y, por lo tanto, es natural que el desarrollo del materialismo dialéctico sea una tarea pendiente. Sin embargo, esta subsidiareidad, tan característica del positivismo, Althusser la vincula al hegelianismo: "Sea lo que sea, se puede [decir] con Hegel: la filosofía siempre llega demasiado tarde. Siempre está *retrasada*. Siempre está *diferida*"[13], dice interpretando de un modo curioso a Hegel.

e. Superación o dialéctica

Pero, filosóficamente, esta novedad que consiste en acercar «ruptura» a «revolución», implica varias consecuencias. En primer lugar, el concepto de ruptura se opone al de «superación dialéctica». Y dado que la dialéctica era declarada por el propio Marx como el método científico marxista, Althusser deberá reformular el concepto de dialéctica; lo que, al mismo tiempo, le permite decir que la revolución teórica de Marx consiste también en un nuevo método. Además, con estas consideraciones consigue distanciarse de Hegel, toda nuestra época intenta escapar de Hegel, dice Foucault en *El orden del discurso*. Y, por último, concuerda con el pensamiento «estructuralista». Al respecto dice Descombes del pensamiento francés de la época: "Después de 1960 la dialéctica sigue en el centro de la discusión, pero pasa al banquillo de los acusados. en ella se ve la forma más insidiosa de la «lógica de la identidad», considerándose a ésta a su vez como la ilusión filosófica por excelencia"[14].

Para reformular el concepto de dialéctica, Althusser toma un pasaje de *El capital*: "Mi método dialéctico no es sólo en su principio (*der Grundlage nach*) distinto del método de Hegel, sino que es directamente su opuesto (*Gegenteil*). Para Hegel, el proceso del pensamiento, que él convierte, bajo el nombre de idea, en sujeto autónomo, es el demiurgo (creador) de lo real y éste no representa (*bildet*) sino su manifestación. Para mí, por el contrario, lo ideal (*das Ideelle*) no es más que lo material traspuesto y traducido en la cabeza del hombre"[15]. Resulta claro que el pasaje le sirve a Althusser para negar la existencia de una filosofía del sujeto en Marx. No se trata de algo que ocurre en la conciencia (ésta sería la interpretación del concepto de espíritu hegeliano), sino en otro orden. Y en ese sentido la dialéctica marxista es opuesta a la hegeliana, es una ruptura con todo hegelianismo. Por eso es que, unas líneas abajo, Marx agrega que la dialéctica: "En su forma (*Gestalt*) racional, es un escándalo y un objeto de horror para los burgueses (...) Es, por su esencia, crítica y revolucionaria"[16].

Al respecto, Althusser opondrá dos conceptos fundamentales: «superación» y «sobredeterminación», el primero correspondiente a la dialéctica hegeliana y el segundo, como lógica implícita en *El capital*. Althusser interpreta en Hegel que la dialéctica supone un pasaje del error hacia la verdad, mientras en el marxismo es el pasaje de la ilusión a la verdad. "Lo importante en el concepto de *Aufhebung* es el hecho de que, al pasar de un nivel a otro, conservamos el contenido del primero por obra de un proceso de mediación. (...) Entre amo y esclavo se da un momento de reconocimiento de manera que algo de la anterior relación también se conserva. Pero, para Althusser, debemos pensar algo completamente diferente de la conservación de un término por obra de su negación. Debemos pensar en la disipación de una ilusión y esto debe expresarse en otro lenguaje completamente diferente"[17].

---

[13] Althusser, L.: *Sobre la relación de Marx con Hegel*, p. 98.
[14] Descombes, V.: 1988, p. 105.
[15] Althusser. L.: *La revolución teórica de Marx*, México, Editorial Siglo XXI, 1988 pp. 71-72.
[16] Althusser, L.: 1988, p. 72.
[17] Ricoeur, P.: 1991, p. 150.

"Si la dialéctica marxista -dice- es en su principio «mismo» lo opuesto de la dialéctica hegeliana, si es racional y no mística-mistificada-mistificadora, (...), ello implica que estructuras fundamentales de la dialéctica hegeliana tales como la negación, la negación de la negación, la identidad de los contrarios, la «superación», la transformación de la cantidad en cualidad, la contradicción, etc., posean en Marx (...) una estructura diferente de la que poseen en Hegel".[18]

"Aunque por lo general la categoría de la *sobredeterminación* se concibe como «antihegeliana» (Althusser y otros), ella en realidad designa precisamente esta paradoja intrínsecamente hegeliana de *una totalidad que siempre incluye un elemento particular que encarna su principio estructurante universal*. Es el caso de la producción en Marx: «En todas las formas de sociedad hay un tipo específico de producción que predomina sobre el resto y sus relaciones asignan rango e influencia a los otros. Es una iluminación general que baña a todos los otros colores y modifica su particularidad. Es un éter particular que determina la gravedad específica de todo ser que se ha materializado dentro de él». Esto es la sobredeterminación: una determinación del todo por uno de sus elementos que, según el orden de la clasificación, debería ser sólo una parte subordinada. Es decir que una parte de la estructura «envuelve» a su todo"[19]. Althusser construye el concepto de sobredeterminación para explicar una estructura compleja y diferenciarla de la totalidad hegeliana. La sobredeterminación es el desbordamiento del significante por el significado, lo que no es otra cosa que la característica definitoria del símbolo. "El concepto de sobredeterminación se constituye en el campo de lo simbólico, y carece de toda significación al margen del mismo. Por consiguiente, el sentido *potencial* más profundo que tiene la afirmación althusseriana de que no hay nada en lo social que no esté sobredeterminado, es la aserción de que lo social se constituye como orden simbólico. El carácter simbólico -es decir, sobredeterminado- de las relaciones sociales implica, por tanto, que éstas carecen de una literalidad última que las reduciría a momentos necesarios de una ley inmanente. No habría, pues, dos planos uno de las esencias y otro de las apariencias, dado que no habría la posibilidad de fijar un sentido literal *último*, frente al cual lo simbólico se constituiría como plano de significación segunda y derivada. La sociedad y los agentes sociales carecerían de esencia, y sus regularidades consistirían tan sólo en las formas relativas y precarias de fijación que han acompañado a la instauración de un cierto orden"[20].

2. Teoría de las ideologías

Althusser desarrolla su tratamiento de las ideologías en dos niveles diferentes. Por una parte, habla de las ideologías particulares y, por otra, intenta elaborar una teoría sobre la ideología en general. Esta distinción no aparece claramente en *Para leer El Capital*, ni en *La revolución teórica de Marx*, sino en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, un trabajo bastante posterior a los citados anteriormente, incluido en su obra *Lenin y la filosofía*.

En la tradición marxista la cuestión de las ideologías particulares resulta un tema habitual; es así como se suele hablar de ideología religiosa, política, estética, etc. (Marx se expresa en esos términos en *La ideología alemana*). En todos los casos, la ideología expresa un hecho plural y, en ese sentido, guarda cierta vecindad con el saber del «entendimiento» tal como lo concibe Hegel. El entendimiento piensa desde particularidades, es capaz de ver un aspecto del todo pero, en la medida en que sólo capta ese aspecto y pretende sostenerlo sin más *como todo*, resulta engañoso y enmascarador. Las ideologías, en su pluralidad, toman aspectos y los universalizan, por esto resultan irrefutables desde sí mismas y, por eso también, pueden existir muchas ideologías, no sólo las referidas a distintos aspectos como los

[18] Althusser, L.: 1988, p. 75.
[19] Zizek, S.: 1998, pp. 66-7. La cita es de Marx, K.: *Grundrisse*, Harmondsworth, Penguin, 1972, p. 107.
[20] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, pp. 110-11.

citados (religiosa, política,...), sino también ideologías propias de autores o grupos sociales determinados.

a. Ruptura e ideología

La ruptura que -según Althusser produce Marx- es *epistemológica* porque separa lo ideológico de lo científico, y así permite deslindar dos tipos de saberes de diferente nivel; separa un saber ilusorio de un saber científico, análogamente a la delimitación popperiana entre metafísica y ciencia. Pero este carácter ideológico no se restringe a las filosofías y teorías económicas anteriores a Marx, sino que incluye algunas obras del propio Marx.

En la lectura de Althusser, el carácter científico de la teoría de Marx no abarca la totalidad de su obra, sino que parte de ella es ideológica. Esto resulta de que Althusser aplica al cuerpo de escritos de Marx una *hermenéutica* marxista a la que Althusser llama *crítica*, es decir, aplica los principios generales de la teoría marxista a sí misma. Althusser lee Marx desde los resultados alcanzados por el propio Marx; no lee los escritos de Marx según su orden de elaboración, cronológicamente, sino partiendo de lo que Althusser considera como propiamente marxista (lo científico) a fines de, remontándose hacia sus comienzos, determinar aquello que no es verdaderamente marxista, aquello que es ideológico. La teoría del Marx maduro se aplica retrospectivamente a sus comienzos teóricos para, de ese modo, mostrar la ruptura con esos comienzos.

Con ese objeto, y a partir del concepto de «ruptura epistemológica», Althusser periodiza los escritos de Marx en cuatro etapas: obras de juventud (1840-44), obras de la ruptura (1845), obras de transición (1845-57) y obras maduras (1857-83). Dentro de ellas *La ideología alemana* (junto con las *Tesis sobre Feuerbach*) pertenece al segundo período y, siempre para Althusser, se trata de una obra en la que comienza la ruptura; esto es así porque si bien en ella aparece una nueva problemática, al mismo tiempo, esta nueva problemática se expresa en el antiguo lenguaje.

Esto hace que las llamadas "obras de juventud" de Marx (tanto su tesis doctoral sobre el materialismo griego, como los *Manuscritos del 44*, la *Crítica a la Filosofía del derecho de Hegel* hasta *La sagrada familia*) formen parte del período ideológico de su pensamiento.

b. Humanismo e ideología

No se trata de una cuestión banal. En las primeras décadas de nuestro siglo se gestó una revalorización de Marx a través del humanismo. Autores de la Escuela de Frankfurt como Erich Fromm, o bien Sartre, Teilhard de Chardín y otros, de maneras diversas intentaron rescatar los aspectos humanistas del marxismo. Pero los teóricos estructuralistas atacaron las tesis humanistas (Lévi-Strauss, por ejemplo, criticó el subjetivismo de Sartre) como propios de una filosofía de la conciencia.

De este modo, la crítica de Althusser al humanismo se propone varios objetivos a la vez[21]: mostrar la inviabilidad de una interpretación humanista de Marx, incluir dentro del humanismo a las

[21] "El caso del humanismo es decisivo en otro aspecto, ya que nos da el derecho de situar *La ideología alemana* en el mismo campo antropológico de los textos anteriores. Lo que define el humanismo, aun ese humanismo llamado humanismo socialista, es el hecho de participar de la misma ideología. Por eso Althusser considera el renacimiento del humanismo en el marxismo moderno un retorno a Feuerbach y al joven Marx; ese humanismo corresponde al mismo campo antropológico. (...) Para Althusser el socialismo humanista es un concepto monstruoso. Desgraciadamente, a veces esta posición tiene graves implicaciones políticas. Por ejemplo, durante la invasión de Checoslovaquia producida en 1968, Althusser guardó silencio; su posición le permitía alegar que desde un punto de vista puramente teórico el movimiento de reforma era malo. Los socialistas checoslovacos estaban intentando algo que no existía: el socialismo humanista. Estaban apoyándose en un concepto impuro." (Ricoeur, P.: 1991, pp. 165-166).

filosofías anteriores a Marx, sostener que el Marx humanista todavía no es el *verdadero Marx* y acordar con el «espíritu» de su época en la recusación a las filosofías del sujeto.

"En *Pour Marx*, el ejemplo paradigmático de una *ideología particular* es el *humanismo*. Se considera al humanismo como una ideología y como una ideología que tiene fronteras determinantes. Se lo define como un campo antropológico específico. Trátase pues de una configuración cultural, algo a lo que algunas personas pertenecen y otras no pertenecen. Una ideología particular puede contraponerse a la ideología en general, que no es una configuración histórica sino que es una estructura permanente..."[22].

Que el humanismo es ideológico significa a la vez que no es científico. Lo que define al marxismo como ciencia es el plantear los problemas con categorías científicas como las de «modo de producción», «fuerzas de producción», «relaciones de clase» etc., categorías estas que no tienen base antropológica y que, por lo tanto, rompen con todo humanismo.

c. Principios de las ideologías

Althusser enuncia los principios marxistas que guían a estas ideologías particulares, estos principios -según el propio Althusser- son principios científicos: "No son la *verdad de*, son la *verdad para*, son *verdaderos* como condiciones de planteamiento legítimo de un problema, y en consecuencia, a través de este problema, de la producción de una solución verdadera. Presuponen, por lo tanto, el marxismo acabado (...) como *la teoría que permite la comprensión* de su propia génesis"[23]. Y esto es así, porque sólo desde la ciencia es posible una comprensión de la totalidad dentro de la cual, las distintas ideologías son partes aisladas.

Pues bien, Althusser enuncia tres principios: "1. Que cada *ideología* sea considerada como un todo real, unificado interiormente por su *problemática* propia, y en tal forma que no se pueda sacar un elemento sin alterar el sentido.

"2. Que el sentido de este todo, de una ideología singular (aquí el pensamiento de un individuo) depende, no de su relación con una *verdad* diferente a él, sino de su relación con un *campo ideológico* existente y con los *problemas y la estructura sociales* que le sirven de base y se reflejan en él; que el sentido del *desarrollo* de una ideología singular depende, no de la relación de este desarrollo con su origen o con su término considerados como *su verdad*, sino de la relación existente, en este desarrollo, entre las mutaciones de esta ideología singular y las mutaciones del campo ideológico y de los problemas y relaciones sociales que la sostienen.

"3. Que el principio motor del desarrollo de una ideología singular no reside, por lo tanto, en el seno de la ideología misma, sino fuera de ella, en el *más allá* de la ideología singular: su autor como individuo concreto y la historia efectiva que se refleja en este desarrollo individual según los lazos complejos del individuo con esta historia"[24].

Podemos identificar en estos principios *científicos* propios de cualquier ideología en tanto tal, tres rasgos significativos. En el primer caso, a la ideología tomada como un «todo real» con unidad propia, Althusser parece otorgarle el rasgo propio de una *estructura*, de manera análoga a la concepción del mito que desarrolla Lévi-Strauss. En el segundo, la cuestión del «sentido» de la ideología como inapresable desde sí misma, como remitiendo a un «más allá», nos permite identificar a cualquier ideología en particular como un fenómeno superestructural que remite, en última instancia, a la infraestructura. Por último, los «lazos complejos» entre la ideología particular y la historia real dentro de la cual esa ideología se desarrolla alude a las relaciones de «sobredeterminación».

---

[22] Ricoeur, P.: 1991, p. 165. Cursivas nuestras.
[23] Althusser, L.: 1988, p 50.
[24] Althusser, L.: 1988, pp. 49-50.

d. Sobredeterminación

El concepto teórico de sobredeterminación o, con más precisión, de contradicción sobredeterminada es uno de los conceptos característicos del pensamiento de Althusser y sirve para repensar las relaciones entre infraestructura y superestructura[25].

En el marxismo, tradicionalmente (empezando por el propio Marx) se ha establecido una diferencia entre la infraestructura (la base real identificada usualmente -tal es el caso de Althusser- con el conjunto de fuerzas y relaciones de producción) y la superestructura (formada por las leyes, la religión, las concepciones de los intelectuales, etc.). La cuestión es importante para el tema de la ideología porque ella es considerada un fenómeno superestructural.

El problema respecto de la infraestructura y la superestructura se encuentra en *qué tipo de relaciones* mantienen ambas. En el marxismo se han dado básicamente dos respuestas. Una de ellas, dogmática, economicista y mecanicista, sostiene que la infraestructura *determina causalmente* a la superestructura. La otra, a la que Althusser adhiere y desarrolla, niega este tipo de relaciones para plantear un vínculo más complejo.

Este problema fue planteado por varios autores de la tradición marxista. Engels habló de la causalidad en última instancia. Lenin, al preguntarse cómo había sido posible que la Revolución Rusa se diera en una país que no era industrialmente avanzado, dirá que la infraestructura es sólo un factor que funciona en combinación con otros, que una revolución nunca es un resultado mecánico, sino algo que debe ser comprendido en su complejidad. Ambos teóricos están presentes en la elaboración del concepto de sobredeterminación que propone Althusser.

Pensar una relación más compleja que la relación causal tiene antecedentes en la historia de la filosofía. El concepto clásico de *Wechselwirkung*, traducido como «acción recíproca», es uno de ellos. Este concepto tiene una larga historia, en ella se encuentra el intento de Newton por explicar la relación recíproca entre fuerzas, pero el concepto es pensado con profundidad por Kant y Hegel. En la tabla kantiana de las categorías, la *Wechselwirkung* es la tercera *categoría de relación* después de sustancia-accidente y causa-efecto. En el § 154 y ss. de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Hegel pone a la *Wechselwirkung* como la superación de la categoría de causalidad. Así, el problema está presente, quiérase o no, cuando se plantea la cuestión de la relación entre infraestructura y superestructura.

Althusser intenta solucionar la dificultad con el concepto de sobredeterminación. Este concepto, según él, nada tiene que ver con la dialéctica hegeliana y por ello debe replantearse el concepto de contradicción. Dice Althusser: "Una contradicción «pura y simple», y no sobredeterminada, es (...) una frase vacua, abstracta y absurda"[26].

Frente a ello, Althusser plantea el concepto de «contradicción sobredeterminada». Comenta Ricoeur: "En lugar de la dialéctica hegeliana, Althusser propone el concepto de sobredeterminación. Este concepto está evidentemente tomado de Freud aunque hay una implicación de Lacan. (La influencia de Lacan es permanente en toda la obra de Althusser y cada vez más evidente en sus últimos ensayos)"[27]. Este concepto de «sobredeterminación» le permitirá, al mismo tiempo, abandonar el concepto hegeliano de «superación» y evitar el mecanicismo causal del marxismo dogmático.

Althusser encuentra el origen del concepto en Engels. Para ello cita y comenta una carta que Engels envía a Bloch: "... Engels acaba de mostrar que las superestructuras, lejos de ser un puro fenómeno de la economía, tienen una eficacia propia (...) «*ejercen también su influencia sobre el curso*

---

[25] Mantenemos el término «superestructura» para traducir el *Uberbau*, aunque quizás una traducción más acertada la encontraríamos en «sobreestructura» dado que no se trata de algo superior, sino de algo que *está sobre*.
[26] Althusser, L.: 1988, p. 93.
[27] Ricoeur, P.: 1988, p. 101.

de las luchas históricas y determinan, predominantemente, en muchos casos su forma». El problema que se plantea entonces es el siguiente: ¿cómo pensar en estas condiciones la unidad de la eficacia real, pero relativa, de las superestructuras, y del principio determinante en última instancia de la economía? ¿Cómo pensar la relación entre estas eficacias distintas? ¿Cómo fundar en esta unidad el papel de «última instancia» de la economía? Respuesta de Engels: «*Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades (...), acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico*»"[28].

En las líneas citadas por Althusser aparece el concepto de *Wechselwirkung* como una solución propia de Engels y vecina del concepto de sobredeterminación. Y agrega Althusser: "las superestructuras en su acción-reacción recíproca pulverizan su eficacia en «hechos y acontecimientos» (...) Engels considera las *formas de la superestructura* como el origen de una infinidad microscópica de hechos cuya relación interna es ininteligible. (...) Pero (...) estas *formas*, como tales, son justamente formas en cuanto son *principios de realidad*, y también formas *en cuanto principios de inteligibilidad de sus efectos*. Pueden ser perfectamente *conocidas*, y en este sentido son la razón transparente de los hechos que surgen de ellas"[29].

Los efectos superestructurales sólo pueden ser leídos *desde el todo*, desde la ciencia marxista que piensa los procesos no como resultado de los propósitos ideológicos, sino de un proceso complejo. Sin embargo, con el concepto de «contradicción sobredeterminada» Althusser ha conseguido romper con todo esquema causal y otorgar a las ideologías un papel productivo en el proceso histórico, aun cuando ese protagonismo no coincida con los propósitos conscientes de los agentes ideológicos.

e. Ideologías y subjetividad

De esta manera Althusser ha podido mantener la tradicional división marxista entre superestructura e infraestructura, otorgándole una *acotada eficacia* a las ideologías, al mismo tiempo que le niega todo protagonismo a las conciencias. Y haciendo suyas las palabras de Engels, afirma: "*Lo que resulta de todo ello es algo que nadie ha querido. De este modo, hasta aquí toda la historia ha discurrido a modo de un proceso natural y sometida también, substancialmente, a las mismas leyes dinámicas. Pero del hecho de que las distintas voluntades individuales (...) no alcancen lo que desean (...), no debe inferirse que estas voluntades sean iguales a cero. Por el contrario, todas contribuyen a la resultante y se hallan, por lo tanto, incluidas en ella.*"[30]

La historia, como el resultado de un paralelogramo de fuerzas dentro del cual se encuentran las ideologías va más allá de ellas. Por eso Althusser habla de la «trascendencia de la resultante». Esa trascendencia es fundamentalmente respecto de la conciencia y de la ideología que suponen y, en especial, la negación de cualquier filosofía del sujeto. Por eso concluye: "1) que la resultante será de un grado totalmente diferente al grado de cada fuerza (...); 2) que la resultante será, en su esencia, *inconsciente* (inadecuada a la conciencia de cada voluntad y al mismo tiempo una *fuerza sin sujeto*, fuerza objetiva desde su comienzo"[31].

De tal modo, los individuos no poseen significatividad en tanto seres conscientes, aunque puedan desarrollar cierta efectividad. "Aquí esté tal vez -comenta Ricoeur- el punto común que tiene Althusser con el grupo estructuralista francés y con otros como Michel Foucault: la idea de que el «mito filosófico del hombre» debe reducirse a cenizas"[32].

---

[28] Althusser, L.: 1988, pp. 96-97.
[29] Althusser, L.: 1988, p. 98.
[30] Althusser, L.: 1988, p. 99.
[31] Althusser, L.: 1988, p. 100.
[32] Ricoeur, P.: 1991, p. 166.

Por eso concluye Althusser: "Es necesario reconocer *que esta evidencia no es sino aquella de los supuestos de la ideología burguesa clásica y de la economía política burguesa*. Y ¿de dónde parte esta ideología clásica si no es justamente (...) del afrontamiento de estas famosas *voluntades individuales*, que no son en absoluto el punto de partida de la realidad, sino un punto de partida para una *representación* de la realidad, para un mito destinado a *fundar (eternamente)* en la naturaleza (es decir, eternamente) *los objetivos* de la burguesía?"[33]

3. Teoría general de la ideología

Quizá el intento más ambicioso de Althusser respecto del problema de la ideología, sea el desarrollado en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*[34]. En él, como ya se anticipó, Althusser ensaya una teoría general de la ideología.

a. Estado e ideología

El título ya nos anticipa que estas cuestiones tendrán íntima vinculación con la cuestión del estado. Y, en este aspecto, la obra de Althusser retoma y abona la compleja cuestión de la teoría marxista del estado. Se ha señalado en la obra de Marx la escasez de desarrollos acerca de la misma. En ese sentido, la obra de Lenin *El estado y la revolución*, es el intento más serio de pensar la cuestión del estado desde la teoría marxista. La idea central de la obra de Lenin es que el estado burgués es un instrumento de represión en provecho de la clase dominante. Así, como contrapartida, la tesis de la «dictadura del proletariado» es pensada como una inversión de esa fuerza coactiva en beneficio de la clase universal.

Pero Althusser enriquece el planteo de Lenin. "La contribución de Althusser contenida en *Lenin y la filosofía* consiste en postular que debemos distinguir dos aspectos del poder del Estado. El primero está representado por los aparatos[35] represivos y de coacción estatales: gobierno, administración, policía, tribunales, cárceles, etc. El segundo aspecto está representado por los aparatos ideológicos del Estado: religión, educación, la familia, el sistema político, las comunicaciones, la cultura, etc."[36].

Esta postura de Althusser complejiza la concepción del estado en la medida en que plantea -como luego hará Foucault- que su estructura no es sólo represiva, sino también ideológica. "No hay producción posible -sostiene Althusser- si no se asegura la reproducción de las condiciones materiales de la producción: la reproducción de los medios de producción"[37]. Y es esta reproducción de los medios de producción lo que se relaciona directamente con la función ideológica del estado.

No es suficiente plantearse la cuestión de los modos de producción, es necesario preguntarse acerca de la reproducción de los medios de producción. Y por eso, tal vez la principal contribución de Althusser a la teoría de la ideología sea la de vincularla con la función política, con las condiciones necesarias para la reproducción del sistema. A partir de este planteo, el problema se convirtió en tema de trato frecuente en los ámbitos marxistas de la época, de modo que en ellos se empezó a reconocer

---

[33] Althusser, L.: 1988, pp. 103-104.
[34] Althusser, L.: *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 1988.
[35] Es necesario observar que la utilización del término «aparato» como un término que reemplaza a «institución» parece tener un sentido bastante claro en el texto de Althusser. Los aparatos son algo que funciona y, por tanto, cumplen un papel adecuado a las estructuras; se trata de un funcionamiento independiente de las conciencias y que se produce por sí mismo.
[36] Ricoeur, P.: 1991, p. 143.
[37] Althusser, L.: 1988, p. 10.

que Marx había estudiado las condiciones de producción, pero no había reflexionado sobre las condiciones de reproducción del sistema. Por lo tanto, se debía analizar aquellas instituciones que tenían como función reproducir y reforzar la estructura capitalista.

Esto, en palabras de Althusser se dice del siguiente modo: "La reproducción de la fuerza de trabajo no sólo exige una reproducción de su calificación sino, al mismo tiempo, la reproducción de su sumisión a las reglas del orden establecido, es decir una reproducción de su sumisión a la ideología dominante por parte de los obreros y una reproducción de la capacidad de buen manejo de la ideología dominante por parte de los agentes de la explotación y la represión, a fin de que aseguren también «por la palabra» el predominio de la clase dominante..."[38]. Y esta segunda función del estado es vehiculizada por sus órganos principales: "...la escuela (y también otras instituciones del Estado, como la Iglesia, y otros aparatos como el Ejército) enseña las «habilidades» bajo formas que aseguran el *sometimiento a la ideología dominante* o el dominio de su «práctica»".

De este modo la ideología pasa a cumplir una función central dentro del sistema capitalista. Ya no constituye solamente un límite para el cambio revolucionario, sino también, y fundamentalmente, la base de la persistencia del sistema capitalista. Ahora "la condición *sine qua non* de la reproducción de la fuerza de trabajo no sólo radica en la reproducción de su «calificación» sino también en la reproducción de su sometimiento a la ideología dominante, o de la «práctica» de esa ideología (...) pues *la reproducción de la calificación de la fuerza de trabajo se asegura en y bajo las formas de sometimiento ideológico*, con lo que reconocemos la presencia eficaz de una nueva realidad: *la ideología*"[39]. Al replantear el concepto de ideología dentro del problema del estado y en relación a la cuestión del poder, Althusser vuelve (aunque sin mencionarlo y, tal vez sin saberlo, al concepto weberiano de ideología como legitimación y creencia en la legitimidad.

b. La ideología no tiene historia

Althusser se propone desarrollar una teoría general de la ideología. Sin embargo la cuestión se enfrenta con algunas dificultades. En primer lugar, dentro de marxismo siempre se había hablado de las ideologías en plural y, cuando se lo hacía en singular (la ideología burguesa) se sobreentendía que se trataba de una abstracción que expresaba las distintas ideologías particulares. De ese modo, toda ideología (sea religiosa, moral, jurídica, política...) expresa una posición de clase. Y desde ese punto de vista las ideologías tienen una historia, aunque su explicación sea «trascendente» a ellas como ya vimos. La ideologías, así en plural, "tienen una historia cuya determinación, aunque les concierne, en última instancia se halla sin duda situada fuera de la ideología exclusivamente"[40].

En cambio, según Althusser, el proyecto de una teoría de la ideología en general es posible, y para ello se apoya en una célebre frase de Marx según la cual la ideología no tiene historia. Dice Althusser: "En cambio, si puedo presentar el proyecto de una teoría de *la* ideología *en general*, y si esta teoría es uno de los elementos del cual dependen *las* teorías *de las* ideologías, esto implica una proposición de apariencia paradójica, que enunciaré en los siguientes términos: la ideología no tiene historia..."[41]. Según Althusser esta afirmación se puede leer de dos modos. En un sentido puramente negativo, en tanto sueños ilusorios y enmascaradores que remiten a un otro de sí para poder ser comprendidas, y, en un sentido positivo, que Althusser asemeja a la idea de inconsciente freudiano.

"Por una parte, puedo sostener que *las* ideologías *tienen historia propia* (aunque esté determinada en última instancia por la lucha de clases); y, por otra parte, puedo sostener al mismo

[38] Althusser, L.: 1988, pp. 14-15.
[39] Althusser, L.: 1988, p. 15.
[40] Althusser, L.: 1988, p. 40.
[41] Ibídem.

tiempo que *la* ideología *en general no tiene historia*, pero no es un sentido negativo (su historia está fuera de ella), sino en un sentido absolutamente positivo.

"Este sentido es positivo si realmente es propio de la ideología el estar dotada de una estructura y un funcionamiento tales que la constituyen en la realidad no-histórica, es decir *omnihistórica*, en el sentido en que esa estructura y ese funcionamiento, bajo una misma forma, inmutable, están presentes en lo que se llama la historia toda..."[42].

Para desarrollar esta tesis Althusser se plateara la cuestión desde dos perspectivas: la ideología como una «representación» de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia y la ideología como interpelación a los individuos como sujetos.

c. Ideología y representación

Esta primera cuestión es, a su vez, abordada desde dos tesis en las que se subraya el objeto representado y la materialidad de la representación respectivamente.

La primera dice así: "*Tesis 1*: la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia"[43]. En principio, la tesis no parece proponer algo nuevo y, al respecto, parecería existir amplia coincidencia. La cuestión, según Althusser, está en determinar "¿por qué los hombres «necesitan» esta transposición imaginaria de sus condiciones reales de existencia para «representarse» sus condiciones de existencia reales?"[44].

Althusser encuentra que en la historia del pensamiento se han dado dos respuestas al respecto. La primera atribuye a ciertos individuos el «forjar» ideologías, «bellas mentiras», para que los hombres se sometan al poder. La segunda respuesta es más interesante, dentro de ella se encuentra el joven Marx, ella "busca y encuentra una causa de la transposición y deformación imaginaria de las condiciones reales de existencia de los hombres (...) Esta causa es la alienación material que reina en las condiciones de existencia de los hombres mismos"[45]. Sin embargo, *ambas respuestas son erróneas* porque plantean de un modo incorrecto -según Althusser- la relación entre la representación y lo representado. "Todas estas interpretaciones toman al pie de la letra la tesis que suponen y sobre la cual se basan: que en la representación imaginaria del mundo que se encuentra en una ideología están reflejadas las condiciones de existencia de los hombres, y por lo tanto su mundo real"[46].

Pero Althusser entiende que no son las condiciones reales de existencia lo que los hombres se representan en la ideología, sino que lo representado es la «relación» que existe entre los hombres y las condiciones reales de existencia. Dice Althusser: "Para utilizar un lenguaje marxista, si bien aceptamos que la representación de las condiciones reales de existencia de los individuos que se desempeñan como agentes de la producción, de la explotación, de la represión, de la ideologización y de la práctica científica está determinada en última instancia por las fuerzas de producción y las relaciones derivadas de ellas, diremos lo siguiente: toda ideología, en su *deformación* necesariamente imaginaria, no representa las relaciones de producción existentes (y las otras relaciones que de allí derivan), sino ante todo la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y las relaciones que de ella resultan.. En la ideología no está representado entonces el sistema de relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en que viven..."[47].

---

[42] Althusser, L.: 1988, p. 42.
[43] Althusser, L.: 1988, p. 43.
[44] Althusser, L.: 1988, p. 44.
[45] Althusser, L.: 1988, p. 45.
[46] Ibídem.
[47] Althusser, L.: 1988, p. 46.

Si bien Althusser no aclara el concepto de imaginario, es posible suponer que en este aspecto su sentido está estrechamente vinculado con la acepción lacaniana. Al respecto, en su artículo *Freud y Lacan* acerca las significaciones de lo imaginario a las formaciones ideológicas[48].

La segunda dice así: "*Tesis 2*: la ideología tiene una existencia material"[49]. La primera aclaración necesaria es que el concepto de materialidad es utilizado por Althusser en un sentido aristotélico; en ese sentido que la ideología tenga una existencia material implica que se efectiviza en actos concretos. Althusser ejemplifica del siguiente modo: "veamos lo que pasa en los «individuos» que viven en la ideología, o sea con una representación determinada del mundo (religiosa, moral, etc.) cuya *deformación* imaginaria depende de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia, es decir, en última instancia, con las relaciones de producción y de clase (ideología = relación imaginaria con las relaciones reales). Diremos que esta relación está dotada de existencia material"[50].

Por eso es que no importan los contenidos propios de cada ideología en particular, siempre (cualquiera sea la ideología de la que se trate) implica una materialización práctica de lo que se sostiene ideológicamente. "Comprobamos en todo este esquema que la representación ideológica de la ideología está obligada a reconocer que todo «sujeto» dotado de una «conciencia» le inspira y acepta libremente, debe «*actuar* según sus ideas», debe por lo tanto traducir en los actos de su práctica material sus propias ideas de sujeto libre. Si no lo hace, eso «no está bien»".

"En todos los casos, la ideología de la ideología reconoce, a pesar de su deformación imaginaria, que las «ideas» de un sujeto humano existen o deben existir en sus actos, y si eso no sucede, le proporciona otras ideas correspondientes a los actos (aun perversos) que el sujeto realiza.

"Esa ideología habla de actos: nosotros hablaremos de actos insertos en *prácticas*. Y destacaremos que tales prácticas están reguladas por *rituales* en los cuales se inscriben, en el seno de la *existencia material de un aparato ideológico*, aunque sólo sea de una pequeña parte de ese aparato"[51].

"Diremos pues, considerando sólo un sujeto (un individuo), que la existencia de las ideas de su creencia es material, en tanto *esas ideas son actos materiales insertos en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales definidos, a su vez, por el aparato ideológico material del que proceden las ideas de ese sujeto*"[52].

d. Ideología y sujeto

La crítica a la filosofía del sujeto le permite a Althusser replantear la cuestión de la ideología en relación con el sujeto. Por eso la segunda tesis de Althusser sostiene lo siguiente: "*La ideología interpela a los individuos como sujetos*. Esta tesis viene simplemente a explicitar nuestra última proposición: la ideología sólo existe por el sujeto y para los sujetos. O sea: sólo existe ideología para los sujetos concretos, y esta destinación de la ideología es posible solamente por el sujeto: es decir *por la categoría de sujeto y su funcionamiento*"[53].

Pero ahora ese concepto tan radicalmente rechazado por los estructuralistas es repuesto en el plano ideológico. De ese modo la categoría de sujeto es la categoría constitutiva de toda ideología.

La principal función de la ideología consiste en constituir sujetos como individuos empíricos que se piensan y reconocen a sí mismos como libres y autónomos. "La categoría de sujeto es constitutiva de todo sujeto sólo en tanto toda ideología tiene por función (función que la define) la

[48] Cf. Althusser, L.: 1988, pp. 87-88.
[49] Althusser, L.: 1988, p. 47. Se retoma así la tesis de Voloshinov acerca de la materialidad de las ideologías.
[50] Althusser, L.: 1988, p. 48.
[51] Althusser, L.: 1988, p. 49.
[52] Althusser, L.: 1988, p. 50.
[53] Althusser, L.: 1988, p. 51.

«constitución» de los individuos concretos en sujetos. El funcionamiento de toda ideología existe en ese juego de doble constitución, ya que la ideología no es nada más que su funcionamiento en las formas materiales de la existencia de ese funcionamiento"[54]. Y el hecho de que cualquiera de nosotros (escribientes o lectores) nos reconozcamos como sujetos no es más que el resultado de la función constitutiva de la ideología que, de ese modo, nos permite también el «reconocimiento».

Pero esta función de la ideología lleva a pensar la condición humana como necesariamente ideológica y, de ese modo, parece imposible todo tipo de relación humana no ideológica. El hombre vive naturalmente en la ideología, es más, Althusser afirma "el hombre es por naturaleza un animal ideológico". Por supuesto que Althusser mantiene lo científico como aquello que no es ideológico, pero, al mismo tiempo, afirma la ciencia como un saber sin sujeto.

Y Althusser agrega: "reconocer que somos sujetos, y que funcionamos en los rituales prácticos de la vida cotidiana más elemental (...) nos da solamente la «conciencia» de nuestra práctica incesante (eterna) del reconocimiento ideológico, (...) pero no nos da en absoluto el conocimiento (científico) del mecanismo de este reconocimiento. Ahora bien, en este conocimiento que se debe llegar si se quiere, mientras se hable de la ideología y en el seno de la ideología, esbozar un discurso que intente romper con la ideología para atreverse a ser el comienzo de un discurso científico (sin sujeto) sobre la ideología"[55].

Ahora bien, que cotidianamente esta condición de sujetos sumidos en la ideología no sea reconocida por nosotros que nos reconocemos ideológicamente como sujetos, según Althusser, no debe extrañamos. Precisamente, "uno de los efectos de la ideología es la *negación* práctica por la ideología del carácter ideológico de la ideología: la ideología nunca dice «soy ideológica». Es necesario estar fuera de la ideología, es decir en el conocimiento científico, para poder decir: yo estoy en la ideología (caso realmente excepcional) o (caso general): yo estaba en la ideología"[56].

Pero esa ideología que nos constituye en sujetos, que ya desde antes de la existencia concreta del individuo lo constituye en sujeto deriva de un otro. Althusser pone como ejemplo de funcionamiento ideológico a la religión, y eso le permite hablar de *otro* sujeto, de un *Sujeto* con mayúscula, que es el sujeto de la dominación. Dice: "Sí, los sujetos «marchan solos». Todo el misterio de este efecto reside en los dos primeros momentos del cuádruple sistema de que acabamos de hablar, o, si se prefiere, en la ambigüedad del término *sujeto*. En la acepción corriente del término, sujeto significa efectivamente 1) una subjetividad libre: un centro de iniciativas, autor y responsable de sus actos; 2) un ser sojuzgado, sometido a una autoridad superior, por lo tanto, despojado de toda libertad, salvo la de aceptar libremente su sumisión. Esta última connotación nos da el sentido de su ambigüedad, que no refleja sino el efecto que la produce: el individuo es interpelado como sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, por lo tanto para que acepte (libremente) su sujeción, por lo tanto para que cumpla sólo los gestos y actos de su sujeción. No hay sujetos sino por y para su sujeción. Por eso «marchan solos»"[57]. De ese modo, mediante ese automatismo de sometimiento que está mediado por la ideología es que, en última instancia, se reproducen y renuevan las relaciones de producción capitalista.

"Para Althusser, se puede hablar de que las descripciones o representaciones del mundo son verdaderas o falsas; pero según él la ideología no es en origen cuestión de tales descripciones, y los criterios de verdad y falsedad son ampliamente irrelevantes para ésta. La ideología, para Althusser, representa en efecto la realidad -pero lo que representa es la manera en que yo «vivo» mis relaciones con el conjunto de la sociedad, lo que no puede considerarse una cuestión de verdad o falsedad-. La

[54] Althusser, L.: 1988, p. 52.
[55] Althusser, L.: 1988, p. 54.
[56] Althusser, L.: 1988, p. 56.
[57] Althusser, L.: 1988, pp. 62-63.

ideología para Althusser es una organización particular de prácticas significantes que constituye a los seres humanos en sujetos sociales, y que produce las relaciones vividas por las que tales sujetos están conectados a las relaciones de producción dominantes en una sociedad. Como término, cubre todas las distintas modalidades políticas de tales relaciones, desde una identificación con el poder dominante a una posición opuesta a él. [...] No hay ninguna duda de que Althusser asesta un golpe mortal a cualquier teoría de la ideología puramente racionalisa [positivista] -a la idea de que consiste simplemnte en una colección de representaciones deformadas de la realidad y de proposicones empíricamente falsas-. Por el contrario, para Althusser la ideología alude principalmente a nuestras relaciones efectivas e inconscientes con el mundo, a los modos en que estamos pre-reflexivamente ligados en la realidad social (...) Parece, a menudo, ser referencial en su superficie gramatical (descripción de situaciones de hecho) siendo a la vez secretamente «emotiva» (expresión de la realidad vivida de los seres huamnos) o «conativa» (orientada a conseguir ciertos efectos). (...) La ideología, sostiene Althusser, «expresa un deseo, una esperanza o una nostalgia, más que la descripción de la realidad»[58]; es esencialmente cuestión de aprensión y denuncia, de reverencia y vilipendio, todo lo cual se codifica a menudo en un discurso que parece que describiera la forma de ser realmente las cosas. Althusser intenta hacernos pasar, pues, de una teoría *cognitiva* a una teoría *afectiva* de la ideología -lo que no es necesariamente rechazar que la ideología contenga ciertos elementos cognitivos, o reducirla a lo meramente «subjetivo»-. [...] Así pues, los enunciados ideológicos parecerían ser subjetivos pero no privados; y en este sentido también tendrían afinidad con los juicios estéticos de Kant, que son a la vez universales y subjetivos. Por un lado, la ideología no es un mero conjunto de doctrinas abstractas sino la materia que nos hace ser específicamente lo que somos, constitutiva de nuestra misma identidad; por otro lado, se presenta a sí misma como «todo el mundo sabe eso», una suerte de verdad anónima universal"[59].

Aun cuando la ideología sea una cuestión de relaciones vividas, argumenta Eagleton, después de Freud la experiencia vivida está tan sujeta a juicios sobre su verdad o falsedad como las representaciones sobre la realidad empírica. Si bien no puede dudarse que estoy viviendo algo como doloroso o desesperante, no está tan claro cómo deban interpretarse ese dolor o esa desesperación.

"Para Althusser, las ideologías entrañan una clase de conocimiento; pero no son *principalmente* cognitivas, y el conocimiento en cuestión es menos teórico (que estrictamente hablando es para Althusser el único tipo de conocimiento existente) que pragmático, el que orienta al sujeto a sus tareas prácticas en la sociedad. De hecho, no obstante, muchos defensores de esta posición han terminado efectivamente negando la relevancia de la verdad y la falsedad para la ideología sin más"[60] (como Paul Hirst, en Gran Bretaña).

"[Denys] Turner ha afirmado que un notable problema de la teoría de la ideología gira en torno al problema de cómo pueden considerarse las creencias ideológicas a la vez «vividas» y falsas. Pues nuestras creencias vividas son en cierto sentido internas a nuestras prácticas sociales; y así, si son *constitutivas* de estas prácticas, difícilmente puede decirse que «correspondan» (o no) a ellas. En palabras de Turner: «Por ello, dado que no parece existir un espacio epistémico entre lo socialmente vivido y las ideas sociales de ello, no parece haber lugar para una relación *falsa* entre ambos»"[61].

---

[58] Althusser, L.: *For Marx*, Londres, 1969, p. 234.
[59] Eagleton, T.: 1997, pp. 39-42.
[60] Eagleton, T.: 1997, p. 44.
[61] Eagleton, T.: 1997, pp. 46-7.

B. FETICHISMO E IDEOLOGÍA EN JEAN BAUDRILLARD

Jean Baudrillard señala que la crítica de la ideología que se vale del concepto de «fetichismo de la mercancía» ha llegado a convertirse en la ideología de la sociedad capitalista en tanto interiorización del sistema generalizado del valor de cambio, es decir, del sistema trascendente de valores «occidentales y cristianos». Este concepto y este análisis no solamente suponen la ideología occidental y cristiana con su implícita condena de los «cultos primitivos» y su crítica del pensamiento mágico y mítico, sino que se constituyen en una suerte de dogma inmune a toda crítica. "En cierto modo, hay una fatalidad unida al término de «fetichismo», que hace que en lugar de designar lo que quiere decir (metalenguaje sobre el pensamiento mágico) se vuelva subrepticiamente contra los que lo emplean y designe *en ellos* el uso de un pensamiento mágico"[62]. Baudrillard mismo se vale de esta «fatalidad» al señalar que el término «fetichismo» es peligroso no solamente porque elude el análisis sino también porque oculta una concepción eurocentrista, occidental, cristiana y «humanista»[63]. La metáfora fetichista encierra al análisis crítico dentro de una antropología racionalista e iluminista, cuyos límites sólo pueden ser trascendidos al precio de una regresión al primitivismo mágico.

"¿Qué significa el concepto de «fetichismo de la mercancía», sino la idea de una «falsa conciencia», de una conciencia consagrada al culto del valor de cambio (o todavía, hoy, en el fetichismo del gadget y del objeto, consagrada al culto de los valores «artificiales», libidinales o de prestigio, incorporados en el objeto), lo que supone en alguna parte el fantasma ideal de una conciencia no alienada, o de un status objetivo «verdadero» del objeto: su valor de uso?"[64] Baudrillard cuestiona la teoría crítica de la ideología en la medida en que supone una *conciencia verdadera* no ideológica, no alienada, una esencia del hombre como sujeto consciente, una transparencia última de la realidad, y una "metafísica de la racionalidad que fundamenta todo el sistema de valores cristiano-occidentales"[65]. La crítica marxista de la ideología se alimenta de un pensamiento mágico de la ideología, es también fetichista. El concepto de fetichismo, que comenzó siendo crítico, devino en *síntoma* de lo ideológico.

Al remitir el problema de la ideología a la falsa conciencia de la superestructura la crítica de la ideología se imposibilita el análisis del "verdadero proceso de trabajo ideológico" a la vez que reproduce y extiende la ideología del sistema capitalista. El verdadero problema de la ideología se abre al analizar el proceso de producción ideológica oculto tras sus productos de la misma manera que el psicoanálisis ha mostrado que la llave para la interpretación de los sueños no está en el sueño mismo sino en trabajo de producción del sueño. Cuando la crítica de la ideología se mantiene al nivel de la superestructura se condena a ignorar las verdaderas fuerzas operantes en la cultura así como la psicología de la conciencia prefreudiana desconocía el verdadero proceso de producción inconsciente. Este análisis supone el abandono de imagen topográfica de la ideología por la cual la falsa conciencia se acota a la superestructura mientras que las fuerzas productivas remiten a la estructura de la sociedad. Como ha mostrado también Marcuse, la alienación y la ideología son fenómenos estructurales y no meramente superestructurales[66]. La ideología es una misma forma que

---

[62] Baudrillard, J.: **Fetichismo e ideología**, en *La economía política del signo*, México, Siglo XXI, 1974, p. 91.
[63] Cf. Baudrillard, J.: 1974, pp. 88-9.
[64] Baudrillard, J.: 1974, p. 90.
[65] Ibídem.
[66] "[El proceso de la ideología] no se funda ya en una relación infra/superestructural entre una producción material (sistema y relaciones de producción) y una producción de signos (cultura, etc.) que vendría a expresar y a enmascarar sus contradicciones. Todo esto forma en adelante parte, *con el mismo grado de objetividad*, de la economía política (de su crítica) general, atravesada de parte a parte por la misma forma y regida por la misma lógica" (Baudrillard, J.: 1974, p. 167. Cursivas del autor).

atraviesa tanto la producción material como la producción de los signos. La objetividad de la ideología reside en su forma y no en el idealismo entendido como "una metafísica realista de los contenidos de los pensamientos"[67].

"En apariencia –dice Baudrillard- únicamente el psicoanálisis ha salido de este círculo vicioso, relacionando el fetichismo con una *estructura* perversa, la cual se hallaría quizá en el fondo de todo deseo. El término, así circunscripto por su definición estructural (...) de rechazo de la diferencia de los sexos, deja de ser soporte de un pensamiento mágico: deviene un concepto analítico para una teoría de la perversión"[68]. El psicoanálisis brinda así a las ciencias sociales un modelo para el análisis del proceso de producción ideológico, del proceso de fetichización. Dice Baudrillard que si no fuese posible encontrar un equivalente en las ciencias sociales de esta conceptualización rigurosa realizada por el psicoanálisis sería preferible "abolir el término" fetichismo, su uso y todos las nociones conexas.

El problema central para la investigación social radica en saber cuál es el proceso real de producción ideológico. La etimología del término «fetiche» puede servirnos de ayuda ya que su significado ha sufrido "una curiosa distorsión semántica" por la cual ha llegado a significar lo contrario de lo que significaba en su origen. Mientras que el significado actual remite a las propiedades mágicas y sobrenaturales de los seres, originariamente significaba «artefacto», «objeto fabricado», lo que remite al trabajo de fabricar, un "trabajo de apariencias y de signos"[69], trabajo cultural (artificial) de signos. "Así, en la teoría «fetichista» del consumo, la de los estrategos como la de los usuarios, los objetos son dados y recibidos como dispensadores de fuerza (felicidad, salud, seguridad, prestigio, etc.): esta sustancia mágica esparcida por doquier hace olvidar que son ante todo signos, un **código generalizado de signos**, un código totalmente arbitrario de diferencias, *y que de ahí, y en modo alguno de su valor de uso, ni de sus «virtudes» infusas, procede la fascinación que ejercen*"[70]. La ideología resulta de un proceso de fascinación semiótica que se oculta tras los objetos fabricados. Lo que seduce no es la cosa en sí misma, ni sus propiedades, ni sus virtudes, ni su valor, ni su fuerza. Lo que seduce es el trabajo semiótico que inviste a las cosas. "En el fetichismo, no es la pasión de las sustancias la que habla (ya sea la de los objetos o la del sujeto), es la *pasión del cifrado* que, regulando y subordinándose a la vez objetos y sujetos, los destina juntos a la manipulación abstracta. Es la articulación fundamental del proceso de la ideología: no en la proyección de una conciencia alienada en superestructuras, sino en la generalización misma, a todos los niveles, de un *código estructural*"[71]. El fetichismo de la mercancía se interpreta como la fascinación de una forma. "Algo como un deseo, como un deseo *perverso*, el deseo del código, se abre paso aquí, un deseo que tiende a la sistematicidad de los signos"[72].

De aquí se infiere que cuanto más sistemático sea un sistema, más seducirá, más se reforzará la fascinación fetichista. Si el proceso de producción ideológica invade ámbitos cada vez más amplios y alejados de lo estrictamente «económico», ello se debe a que su causa es la progresiva y creciente sistematización. "Así la fetichización de la mercancía es la del producto vaciado de su sustancia concreta de trabajo[73] y sometido a otro tipo de trabajo, un trabajo de *significación*, es decir de abstracción cifrada –producción de diferencias y de valores-signos-,

---

[67] Baudrillard, J.: 1974, p. 168.
[68] Baudrillard, J.: 1974, p. 91.
[69] Baudrillard, J.: 1974, p. 92.
[70] Baudrillard, J.: 1974, p. 93. Cursivas del autor, negritas nuestras.
[71] Baudrillard, J.: 1974, pp. 93-4. Cursivas nuestras.
[72] Baudrillard, J.: 1974, p. 94.
[73] Nota del autor: "Por este motivo, la misma fuerza de trabajo, como mercancía, está «fetichizada»".

proceso *activo*, colectivo, de producción y de reproducción de un código, de un sistema, investido de todo el deseo desviado, errante, desintrincado del proceso de trabajo real y transferido sobre lo que precisamente niega el proceso de trabajo real. Así, el fetichismo actual del objeto se vincula al objeto-signo vaciado de su sustancia y de su historia, reducido al estado de marca de una diferencia y resumen de todo un sistema de diferencias"[74]. El deseo de totalización, la fascinación de un sistema cerrado de diferencias, la pulsión hacia el código abstracto: he aquí la explicación de la producción ideológica. "El artefacto es el objeto de deseo. [...] Lo erótico es así la reinscripción de lo erógeno en un sistema homogéneo de signos tendiente a la clausura y a la perfección lógica, bastándose a sí mismo"[75]. El código sistemático y cerrado reduce la ambivalencia irreductible a diferencia significativa, sistema de valores-signos. El código "es el que, aquí y allá, generalizado en el sistema de la economía política, reduce toda *ambivalencia* simbólica para fundar sobre la *equivalencia* regulada de los valores su circulación «racional» y el juego de los intercambios"[76]. La racionalidad del signo se funda sobre la exclusión, sobre el aniquilamiento de la ambivalencia simbólica, en beneficio de una estructura fija y ecuacional. El signo es un discriminante: se estructura por exclusión. Cristalizado en adelante sobre esta estructura exclusiva, que designa su campo fijo, resigna todo el resto y asigna el significante y el significado en un sistema de control respectivo, el signo se da como valor pleno, positivo, racional, intercambiable"[77].

Si bien es necesario distinguir la fascinación que la perversión polimorfa ejerce "de la vinculada al sistema erótico de los medios de comunicación colectiva actual", ambos tienen en común el atraernos por su perfección interna construida con una lógica que nos excluye radicalmente. Lo que hechiza y atrae es la sistematicidad cerrada del código. "También el discurso ideológico es siempre redundancia de signos y, en el límite, tautología. A causa de esta especularidad es por lo que tal «espejismo en sí» conjura los conflictos y ejerce su poder"[78].

El funcionamiento ideológico del deseo, del cuerpo, de la desnudez, del sol o de cualquier otro objeto-fetiche está posibilitado por la pérdida de lo simbólico y su tránsito a lo semiológico. Lo semiológico es la inclusión en un sistema de signos que tiene como fin reducir la función simbólica, la ambivalencia simbólica. Lo que caracteriza a lo simbólico es su ambivalencia y "*esta reducción semiológica de lo simbólico constituye propiamente el proceso ideológico*"[79].

"La astucia de la forma consiste en ocultarse continuamente en la evidencia de los contenidos. La astucia del código es ocultarse y manifestarse en la evidencia del valor. En la «materialidad» del contenido es donde la forma consuma su abstracción y se reproduce como forma"[80].

Baudrillard ofrece un resumen esquemático de su investigación en los siguientes términos: "1° La homología, la simultaneidad de la operación ideológica sobre el plano de la estructura psíquica y de la estructura social. No hay aquí causa ni efecto, super ni infraestructura, ni privilegio analítico de uno u otro campo, de una u otra instancia, so pena de distorsión causal y de recurso desesperado a la analogía. "2° El proceso de trabajo ideológico tiende siempre a reducir el proceso de trabajo real. Este proceso es siempre un proceso de abstracción por los signos, de sustitución del proceso de trabajo real por un sistema de oposiciones distintivas. Pero estas oposiciones no son neutras: se jerarquizan

---

[74] Baudrillard, J.: 1974, p. 95.
[75] Baudrillard, J.: 1974, p. 97.
[76] Baudrillard, J.: 1974, p. 171.
[77] Baudrillard, J.: 1974, p. 175.
[78] Baudrillard, J.: 1974, p. 99, nota 9.
[79] Baudrillard, J.: 1974, p. 103. Cursivas del autor. "La ideología es de hecho todo el proceso de reducción y de abstracción del material simbólico en una forma" (Baudrillard, J.: 1974, p. 168).
[80] Baudrillard, J.: 1974, p. 169.

en privilegio de uno de los términos. La significación no arrastra siempre la discriminación; pero la discriminación supone *siempre* la significación, la función/signo reductora de la ambivalencia y de lo simbólico.

"3° El desglose, la operación de marcar por los signos va siempre acompañada de una *totalización por los signos* y de una autonomía formal de los sistemas de signos. La lógica de los signos opera por diferenciación interna y por homogeneización de conjunto. Únicamente el trabajo sobre el material abstracto, formal, homogéneo que son los signos hace posible este acabado, esta perfección, este espejismo lógico que hace la eficacia de la ideología. Es la coherencia abstracta, suturando todas las contradicciones y las divisiones, lo que hace su poder de fascinación (el «fetichismo») y que vuelve a encontrarse tanto en el sistema erótico como en la seducción perversa ejercida por el sistema del valor de cambio, presente por entero en la menor mercancía.

"4° Esta totalización abstracta permite a los signos funcionar ideológicamente, es decir fundar y perpetuar las discriminaciones reales y el orden del poder"[81].

C. DISCURSO E IDEOLOGÍA EN MICHEL FOUCAULT

1. Discurso, poder y deseo

En la lección inaugural de la cátedra de Historia de los Sistemas de Pensamiento, dictada en el Collège de France en diciembre de 1970, Michel Foucault sostiene la hipótesis de que "en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de *procedimientos* que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad"[82]. Se trata de ciertas *tecnologías de poder* que ordenan los discursos según coerciones. Todos los discursos, incluso los científicos, son ordenados según estos procedimientos. Siguiendo la tradición marxista, Foucault sostiene que los discursos no son independientes de las prácticas, aunque pueda distinguirse entre prácticas discursivas y prácticas no discursivas. Sin embargo, a diferencia de aquella tradición que afirma que la ideología está determinada o condicionada por la estructura económica de la sociedad, Foucault piensa que son el poder y el deseo los que condicionan los saberes. No obstante, los discursos no son independientes del poder o del deseo ni son solamente lo que manifiesta el deseo o traduce las luchas, no son meros instrumentos sino que, por el contrario, el discurso es también un objeto del deseo y un ejercicio del poder.

Foucault distingue tres tipos de procedimientos de exclusión: (a) los que controlan y delimitan el discurso desde el exterior; (b) los procedimientos internos de autocontrol discursivo; y (c) los procedimientos que "determinan condiciones de utilización" de los discursos.

(a) En las delimitaciones desde el exterior pueden diferenciarse (1) las prohibiciones para que se hable acerca de ciertos temas, o en ciertas circunstancias o a ciertos sujetos; (2) los rechazos o segregaciones por los cuales se habla de lo que se sujeta a ciertos patrones de normalidad; (3) la refutación de lo falso, por la cual se excluye a todo discurso que no se corresponda con cierta «voluntad de verdad»[83]. Los dos primeros tipos de exclusión derivan hacia la voluntad de verdad; se

---

81 Baudrillard, J.: 1974, pp. 106-7.

[82] Foucault, M.: *El orden del discurso*, Tusquets Editores, p. 11.

[83] "Ciertamente, si uno se sitúa al nivel de una proposición, en el interior de un discurso, la separación entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria, ni modificable, ni institucional, ni violenta. Pero si uno se sitúa en otra escala, si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces, quizás, cuando se ve dibujarse algo así

hacen más frágiles y refuerzan la voluntad de verdad. Paradójicamente, de la voluntad de verdad es de la que menos se habla. "Como si para nosotros la voluntad de verdad y sus peripecias estuviesen enmascaradas por la verdad misma en su necesario despliegue. (...) El discurso verdadero, que la necesidad de su forma exime del deseo y libera del poder, no puede reconocer la voluntad de verdad que le atraviesa; y la voluntad, ésa que se nos ha impuesto desde hace mucho tiempo, es de tal manera que la verdad que quiere no puede no enmascararla"[84]. Ningún discurso puede expresar o traducir una práctica de modo transparente porque el discurso, ya lo dijimos, no es un instrumento. Los discursos verdaderos son, entonces, los efectos de un sistema de exclusión particular, cuyas normas y prácticas institucionales ignoran e imposibilitan el acceso a la voluntad de verdad, entendida como una «prodigiosa maquinaria destinada a excluir», que las subyace.

(b) Dentro de los procedimientos internos a los mismos discursos, Foucault distingue (1) el comentario; (2) el autor; y (3) las disciplinas. Estas últimas están sujetas a ciertas condiciones estrictas: los discursos deben dirigirse a un ámbito de objetos delimitado, deben poder inscribirse en un determinado horizonte teórico, deben poder reconocer proposiciones verdaderas y falsas, desechando todo lo que está más allá de su «régimen de verdad».

(c) Procedimientos que "determinan condiciones de utilización" de los discursos, restringiendo el acceso a ellos, seleccionando a los sujetos que pueden hablar: "nadie entrará en el orden del discurso si no satisface ciertas exigencias o si no está, de entrada, calificado para hacerlo"[85]. Los rituales, las sociedades de discursos, las doctrinas y adecuación social de los discursos son los ejemplos citados por Foucault de estos procedimientos.

2. La revisión crítica de la noción de ideología

El concepto de ideología ha cobrado una importancia creciente en la tradición marxista porque permitía explicar la persistencia del sistema capitalista a pesar de las crisis y el debilitamiento o la falta de un sujeto revolucionario. La noción marxista de ideología, en cualquiera de sus acepciones, hace referencia a ciertas relaciones entre el saber y el poder. "En las sociedades indoeuropeas del Oriente mediterráneo -dice Foucault-, a finales del segundo y comienzos del primer milenio [antes de Cristo], el poder político detentaba siempre cierto tipo de saber. El rey y quienes lo rodeaban administraban un saber que no podía y no debía ser comunicado a los demás grupos sociales, por el solo hecho de detentar el poder. Saber y poder eran exactamente correspondientes, correlativos, superpuestos. No podía haber saber sin poder, y no podía haber poder político que no supusiera a su vez cierto saber especial. [...] En el origen de la sociedad griega del siglo V que es, a la vez, el origen de nuestra civilización se produjo un desmantelamiento de esta gran unidad formada por el poder político y el saber. [...] Occidente está dominado por el gran mito de que la verdad nunca pertenece al poder político, de que el poder político es ciego, de que el verdadero saber es el que se posee cuando se está en contacto con los dioses o cuando recordamos las cosas, cuando miramos hacia el gran sol eterno y abrimos los ojos para observar lo que ha pasado. Con Platón se inicia un gran mito occidental: lo que de antinómico tiene la relación entre el poder y el saber, si se posee el saber es preciso renunciar al poder; allí donde están el saber y la ciencia en su pura verdad jamás puede haber poder político. Hay que acabar con este gran mito. Un mito que Nietzsche comenzó a demoler al mostrar en los textos que hemos citado que por detrás de todo saber o conocimiento lo que está en juego es una lucha por el

---

como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo)" (Foucault, M.: *El orden del discurso*, Tusquets Editores, pp. 15-6).

[84] Foucault, M.: *El orden del discurso*, Tusquets Editores, pp. 19-20.

[85] Foucault, M.: *El orden del discurso*, Tusquets Editores, p. 32.

poder. El poder político no está ausente del saber, por el contrario, está tramado con éste"[86]. Las relaciones saber/poder son un objeto permanente de pensamiento y análisis en la obra de Foucault, aunque éste cree necesario ensayar una vía diferente de la conceptualización marxista.

El poder en las sociedades disciplinarias requirió e impulsó el nacimiento de una serie de saberes (saber del individuo, de la normalización, saber correctivo), que se multiplicaron haciendo que surgieran las ciencias humanas y el «hombre» como objeto de ciencia. Estos saberes no son ideologías (en el significado marxista), puesto que no están por encima de las relaciones de producción, sino firmemente arraigados tanto en la existencia de los hombres como en las mismas relaciones de producción. Estas relaciones de poder y estas formas de funcionamiento del saber son condiciones de existencia de las mismas relaciones de producción[87]. "Llegamos así a la conclusión de que la llamada ideología debe ser revisada"[88].

"La noción de ideología –dice Foucault- me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es que, se quiera o no, siempre está en oposición virtual con algo que sería la verdad. Y creo que el problema no está en dividir entre lo que en un discurso responde a la cientificidad y la verdad, y lo que responde a otra cosa, sino en ver históricamente cómo se producen efectos de verdad en el interior de discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. El segundo inconveniente –sigue Foucault- es que se refiere necesariamente, creo, a algo como el sujeto. Y en tercer lugar, la ideología está en posición segunda con relación a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico, material, etc.. Por estas razones creo que es una noción que no puede utilizarse sin precauciones"[89].

Alfredo Tzveibel analiza la primera objeción: "En efecto, para Marx, la ideología es ocultante, hace pasar como «natural» lo que se ha gestado históricamente y que responde a relaciones de dominación (por ejemplo: el egoísmo, el afán de poder, etc.). La *ciencia* de la sociedad permitiría poner al descubierto estas falsedades. Ahora bien, la idea de ciencia que había en la época de Marx era bastante diferente de la actual. La epistemología moderna tiende a prescindir de la idea de verdad y a concebir la ciencia como un conjunto de procedimientos tendientes a obtener un control sobre los procesos, a predecir, a operar sobre la realidad. O sea, la ciencia nunca es «pura». Es difícil probar que las ciencias de la naturaleza (sus conceptos, no sus objetivos) dependen de relaciones sociales de poder. Pero quizás no sea así en el caso de las ciencias de la sociedad, de la psicología, de la medicina, etc. Por eso Foucault prefiere la palabra *saberes*, sin pronunciarse acerca de si son conocimiento legítimo o no. Además, la producción de saber no necesariamente necesita ocultar cosas. Puede conseguir objetivos de dominación proponiendo temas, jerarquizándolos, abordándolos con cierto enfoque, con cierta perspectiva. Algo parecido a lo que Nietzsche llamaba «crear valores». Por ejemplo, la obligación de decir la verdad sobre uno mismo, sobre sus sentimientos, sobre sus actos, a una persona especialmente calificada para escucharlo genera para Foucault un tipo de poder característico de Occidente, que él llama «poder pastoral»; el cual puede conservarse perfectamente con «ideologías» totalmente diferentes, como el cristianismo y el cientificismo, y que puede sobrevivir a formas de sociedad diferentes". Como Foucault se interesa centralmente en el problema del poder, la cuestión de la

---

[86] Foucault, M.: *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1986, pp. 57-9.
[87] Cf. Foucault, M.: 1986, p. 139.
[88] Foucault, M.: 1986, p. 140. Cf. Foucault, M.: *Vigilar y castigar*, México, Editorial Siglo XXI, 1989, p. 190: "El examen, ¿no utiliza, en el interior de un solo mecanismo, unas relaciones de poder que permiten obtener y constituir cierto saber? No es simplemente al nivel de la conciencia, de las representaciones y en lo que se cree saber, sino al nivel de lo que hace posible un saber donde se realiza la actuación política". Cf. Poster, M.: *Foucault, marxismo e historia. Modo de producción versus modo de información*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1987, pp. 120-25.
[89] Foucault, M.: *Un diálogo sobre el poder*, Alianza Editorial, Buenos Aires, segunda edición, 1992, p. 136. Cf. Foucault, M.: 1986, p. 32.

ideología se torna secundaria. Desde la perspectiva de las relaciones de poder, la verdad y el error o la verdad y la mentira devienen temas derivados e instrumentales respecto de la efectividad, es decir, de la producción de realidad.

"En Marx la ideología -sigue Tzveibel-, si bien no es una maquinación diabólica de los dominadores, objetivamente contribuye al dominio de una clase social sobre otra: «Las ideas dominantes son las ideas de las clases dominantes». Ya vimos que hay formas de dominación tales que resulta difícil hacerlas derivar de una dominación de clase. Por último, la ideología es vista por Marx como falsa conciencia, y para Foucault muchas formas de dominación, incluso no violentas, no pasan necesariamente por la conciencia, o por ideas. Hasta el diseño de una casa, o de una ciudad, pueden contribuir a la dominación"[90].

La primer objeción que hace Foucault tiene que ver con la oposición, tradicional en el marxismo, entre ideología y ciencia. "La ideología se concibe [en el pensamiento marxista] como una forma de falseamiento que no llega al rango de conocimiento o ciencia. Estudiar la ideología, por lo tanto, es estudiar ideas que han sido distorsionadas por obra de una contaminación con algunos aspectos de las relaciones basadas en la dominación, como sucede en la concepción de Habermas acerca de la situación ideal del lenguaje. Desde el punto de vista nietzscheano adoptado por Foucault, sin embargo, todos los discursos son meras *perspectivas*, y si alguno tiene más valor que otro, ello no se debe a sus propiedades intrínsecas en cuanto «verdad» o a que lo llamemos «ciencia», sino a un fundamento extraepistemológico, es decir, el papel que desempeña el discurso en la constitución de las prácticas. Al autodesignarse como «ciencia», el marxismo se autootorga una legitimidad falsa y fácil, que capacita al marxista para colocarse por encima de las masas como portador de lo universal"[91].

La segunda objeción al concepto de ideología focaliza en la noción de sujeto, entendido como unidad dadora de sentido. Sin embargo, Foucault observa que el sujeto está *sujetado* por el dispositivo de poder en el que está inmerso y que lo produce. "Las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento. El mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto; o, más claramente, la verdad misma tiene una historia"[92]. Para Foucault, las ideas o los discursos deben ser analizados como un sistema de relaciones entre signos[93], el cual constituye tanto a los objetos como a los sujetos. "Las disciplinas que toman al «hombre» como objeto, tienen también al «hombre» como su «sujeto». Este círculo hermenéutico provoca una cierta ceguera, que permite a las ciencias del hombre eludir la reflexión acerca de sus efectos sobre la práctica. Foucault considera que si se adopta un punto de vista distinto del que es dado por el sujeto, es posible descifrar los mecanismos mediante los cuales las ciencias del hombre llegan a dominar, en vez de liberar, al sujeto"[94].

La historia de las ideas o de la ciencia presupone un sujeto de conocimiento que es el punto de *origen* a partir del cual la verdad aparece, pero no se ha preocupado por investigar *cómo se ha constituido* este sujeto[95]. Para Foucault, la crítica del sujeto ha relevado a la crítica de la ideología, la genealogía ha reemplazado a la dialéctica y el modelo nietzscheano de la «política de la verdad»[96] ha

---

[90] Tzveibel, A.: **El poder en Foucault**, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, II, 1996, pp. 92-94. Cf. Etchegaray, R. et alia: *Control y dominio en los medios de comunicación en la Argentina*, La Plata-Buenos Aires, Ediciones Al Margen, 1998, pp. 64-5.

[91] Poster, M.: 1987, p. 122.

[92] Foucault, M.: 1986, p. 14.

[93] "El discurso es ese conjunto regular de hechos lingüísticos en determinado nivel, y polémicos y estratégicos en otro" (Foucault, M.: 1986, p. 15).

[94] Poster, M.: 1987, p. 123.

[95] Cf. Foucault, M.: 1986, p. 16.

[96] Cf. Foucault, M.: 1986, p. 29.

sustituido al modelo marxista de la crítica de la ideología. La genealogía muestra que el sujeto de conocimiento no es un *origen* sino un invento, un acontecimiento que ha tenido un comienzo en el tiempo y en el espacio, que ha sido producido y que, por tanto, no es una esencia eterna o intemporal. Para ejemplificar la diferencia entre los conceptos de origen y comienzo, Foucault recurre a un texto en el que Nietzsche critica la noción de «origen de la religión» utilizada por Schopenhauer. "La religión carece de origen, fue inventada, hubo una *Erfindung* de la religión; en un momento dado ocurrió algo que la hizo aparecer. La religión fue fabricada, no existía con anterioridad"[97]. Lo mismo ha ocurrido con los ideales: no tienen un origen, no son esencias eternas y ahistóricas, sino que han sido inventados, son el producto de «oscuras relaciones de poder». "El conocimiento es simplemente el resultado del juego, el enfrentamiento, la confluencia, la lucha y el compromiso entre los instintos. Es precisamente debido a que los instintos chocan entre sí, se baten y llegan finalmente al término de sus batallas, que hay un compromiso y algo se produce. Este algo es el conocimiento. (...) El conocimiento es pues un *resultado* de esta confrontación, un *efecto de superficie*. (...) Efecto de superficie que no está delineado de antemano en la naturaleza humana, (...) el conocimiento no se puede deducir analíticamente, según una especie de derivación natural. No es posible deducirlo necesariamente de los instintos. [...] Y así como entre el instinto y el conocimiento encontramos no una continuidad sino una relación de lucha, dominación, subordinación, compensación, etcétera, de la misma manera vemos que entre el conocimiento y las cosas que éste tiene para conocer no puede haber ninguna relación de continuidad natural. Sólo puede haber una relación de violencia, dominación, poder y fuerza, una relación de violación. El conocimiento sólo puede ser una violación de las cosas a conocer y no percepción, reconocimiento, identificación de o con ellas. [...] Nietzsche coloca en el núcleo, en la raíz del conocimiento, algo así como el odio, la lucha, la relación de poder"[98]. También para Nietzsche la religión ofrece el ejemplo paradigmático de una construcción «ideológica» mostrando lo que ha sido fabricado como fuese un *origen*, ocultando que es algo que posee "un comienzo pequeño, bajo, mezquino, inconfesable"[99]. Pero, a diferencia del marxismo, ya no es posible salvar un ámbito del conocimiento científico objetivo, un lugar de la verdad incontaminada, un «interés» universal. "El conocimiento es siempre una cierta relación estratégica en la que el hombre está situado. Es precisamente esa relación estratégica la que definirá el efecto del conocimiento y, por esta razón, sería totalmente contradictorio imaginar un conocimiento que no fuese de naturaleza obligatoriamente parcial, oblicuo, perspectivo"[100]. Todo conocimiento está atravesado por relaciones de fuerza y la verdad científica no es una excepción sino una batalla estratégica, así como la negociación diplomática no es algo exterior a la guerra sino otro campo de batalla. El conocimiento para Nietzsche es una guerra controlada, exactamente como el Estado para Hobbes. El conocimiento "es cada vez el resultado histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento"[101].

La tercer objeción se fundamenta en la tesis que afirma que los discursos son ejercicio efectivo del poder y no solamente una expresión o traducción de las relaciones de poder, que se ubican en otro nivel más profundo o fundamental. Es decir, Foucault cuestiona la distinción marxista entre estructura y superestructura. "En los análisis marxistas tradicionales la ideología es presentada como una especie de elemento negativo a través del cual se traduce el hecho de que la relación del sujeto con la verdad, o simplemente la relación de conocimiento, es perturbada, oscurecida, velada por las condiciones de existencia, por relaciones sociales o formas políticas impuestas, desde el exterior, al sujeto del conocimiento. La ideología es la marca, el estigma de estas relaciones políticas o económicas de

---

[97] Foucault, M.: 1986, p. 21.
[98] Foucault, M.: 1986, pp. 22-4.
[99] Foucault, M.: 1986, p. 21.
[100] Foucault, M.: 1986, p. 30.
[101] Foucault, M.: 1986, p. 30.

existencia aplicado a un sujeto de conocimiento que, por derecho, debería estar abierto a la verdad.

"Mi propósito -dice Foucault- es demostrar (...) cómo, de hecho, las condiciones políticas y económicas de existencia no son un velo o un obstáculo para el sujeto de conocimiento sino aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento y, en consecuencia, las relaciones de verdad. Sólo puede haber ciertos tipos de sujeto de conocimiento, órdenes de verdad, dominios de saber, a partir de condiciones políticas, que son como el suelo en que se forman el sujeto, los dominios de saber y las relaciones con la verdad. Una historia de la verdad será posible para nosotros sólo si nos desembarazamos de estos grandes temas del sujeto de conocimiento, al mismo tiempo originario y absoluto, utilizando eventualmente el modelo nietzscheano"[102]. Si todo conocimiento es perspectiva, no hay un sujeto de conocimiento que pueda ubicarse fuera o más allá de las relaciones de fuerza y lucha ni hay, por lo tanto, un lugar de la verdad desde donde sea posible una crítica sin distorsiones de la ideología. En este sentido, los resultados de la investigación foucaultiana son coincidentes con las consecuencias extraídas del planteo de la hermenéutica.

La modernidad, y particularmente el iluminismo, ha supuesto un sujeto neutro y libre de prejuicios existiendo por debajo o por detrás de las deformaciones, obstáculos y encubrimientos originados en el cuerpo, en los prejuicios y las creencias supersticiosas, en las relaciones de producción y en las de poder, es decir, en la ideología. Pero no existe tal sujeto neutro o, si existe, es el producto de una construcción histórica específica. "Se necesitó toda una red de instituciones y prácticas, para llegar a esa especie de punto ideal a partir del cual los hombres podrían dirigir al mundo una mirada de pura observación"[103]. Existen fuerzas que luchan por vencer y se trata de reintroducir el problema del conocimiento y de la verdad dentro de un campo de fuerzas. "Se trataría de reintroducir la retórica, el orador, la lucha del discurso en el campo del análisis, no para hacer como los lingüistas un análisis sistemático de los procedimientos retóricos sino para estudiar el discurso, aun el discurso de la verdad, como procedimientos retóricos, manera de vencer, de producir acontecimientos, decisiones, batallas, victorias"[104].

Según Deleuze, las investigaciones de Foucault deben conducirnos a abandonar ciertos supuestos tradicionales en los estudios sobre el poder. Uno de estos supuestos, al que llama «postulado de la modalidad», afirma que el poder tendría dos modalidades alternativas o complementarias, "actuaría a través de la violencia o de la ideología, unas veces reprimiría, otras engañaría o haría creer, unas veces policía y otras propaganda"[105]. Ya en la temprana monografía sobre Hume, Deleuze advertía que la interpretación hobbesiana del poder como represivo resultaba necesariamente del supuesto egoísmo inherente a la naturaleza humana. Para que la sociedad sea posible, los egoísmos deben limitarse, reprimirse (contrato, del que surge el Estado, la ley, la moral y la justicia). "Respecto de las simpatías, el asunto cambia: hay que integrarlas, e integrarlas en una totalidad positiva. Lo que Hume les reprocha precisamente a las teorías del contrato es: presentarnos una imagen abstracta y falsa de la sociedad, definir la sociedad sólo *negativamente*, ver en ella un conjunto de limitaciones de los egoísmos e intereses, en lugar de comprenderla como un sistema positivo de empresas inventadas"[106].

"El poder más que reprimir «produce realidad», y más que ideologizar, más que abstraer u ocultar, produce verdad"[107]. El poder no es tanto represivo y desfigurador/ocultador, como productor de realidad y de verdad, es activo, no reactivo[108].

---

[102] Foucault, M.: 1986, p. 32.
[103] Foucault, M.: 1986, pp. 153-4.
[104] Foucault, M.: 1986, pp. 157-8.
[105] Deleuze, G.: 1987, p. 54.
[106] Deleuze, G.: *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1981, p. 33.
[107] Cf. Foucault, M. : 1992b, p. 198.
[108] Umberto Eco sostiene que la noción de poder en Foucault presenta dos características: "en primer lugar, el

"La problemática del poder -dice Labourdette- sigue estando en manos reduccionistas, ya sea desde una perspectiva «ideologista» o desde una «juridicista»"[109]. Las conceptualizaciones de la represión y la ideología "no explican nada, sino que suponen siempre un agenciamiento[110] o «dispositivo» o configuración[111] en el que actúan.

Charles Taylor advierte que la crítica de Foucault a la noción hobbesiana del poder como la relación donde un sujeto impone a otro su voluntad es correcta pero, para que el concepto de poder tenga algún sentido, es preciso que haya cierta "restricción impuesta a alguien mediante un proceso de alguna manera relacionado con la acción humana" (no puede hacerse una generalización tal del concepto de poder que lo transforme en lo común a todos los seres, como la noción de «Voluntad de Poder» nietzscheana sin que su significado se diluya por completo). El poder/dominio puede no requerir dominadores (sujeto), pero sí *víctimas*. "Algo se debe estar *imponiendo* a alguien si debe haber dominación"[112]. Que algo se imponga a alguien supone un *alguien* que desea otros objetos, que se propone otras metas, que aspira a otros fines o que tiene otros intereses (lo que supone libertad) y que es engañado (lo que supone verdad); por tanto, no puede desvincularse el poder de las nociones de verdad y libertad[113].

Según la doctrina nietzscheana de *La gaya ciencia* que Foucault parece haber hecho propia,

---

poder no sólo es represión e interdicción, sino también incitación al discurso y producción de saber; en segundo lugar, y como señala también Barthes, el poder no es uno, no es macizo, no es un proceso unidireccional entre una entidad que ordena y sus propios súbditos" (Eco, U.: *La estrategia de la ilusión*, Buenos Aires, Editorial Lumen-De la flor, 1986, p. 339).

[109] Labourdette, S.: *Política y poder. Problemas de teoría social y política*, Buenos Aires, A-Z Editora 1993, p. 28.

[110] "Lo que nosotros llamamos agenciamiento es precisamente una multiplicidad". Deleuze, G.-Parnet, C.: *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 149. "...desde el momento en que existe ese tipo de multiplicidad, lo que aparece es política, micro-política" (Idem, p. 22).

[111] "El campo de las luchas culturales tiene un rol fundamental en la construcción de las identidades políticas. La hegemonía no es un tipo de articulación limitada al campo de lo político en su sentido estrecho, sino que implica la construcción de una cultura nueva -y esto afecta todos los niveles donde los seres humanos modelan su identidad y sus relaciones con el mundo (la sexualidad, la construcción de lo privado, las formas de entretenimiento, el placer estético, etc.). Concebida en este sentido, la hegemonía no es, por supuesto, la hegemonía de un partido o de un sujeto, sino de un conjunto vasto de operaciones e intervenciones diferentes que cristalizan, sin embargo, en una cierta configuración -en lo que Foucault llama *dispositivo*. Y en el área donde los *mass media* juegan un rol capital en la formación de las identidades culturales, toda ofensiva hegemónica debe incluir, como uno de sus elementos centrales, una estrategia que les concierna." (E. Laclau, Strategies, N°1, pp. 21-2.)

[112] Taylor, Ch.: **Foucault sobre la libertad y la verdad**, en Hoy, D. (comp.): *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, p. 105. También Terry Eagleton cuestiona la conceptualización foucaultiana del poder y de la ideología por ser demasiado extensas "hasta dejar de ser reconocibles. Cualquier término que lo cubra todo pierde su filo y queda reducido a un sonido vacío. Para que un término tenga significado, debe ser posible especificar qué sería, en circunstancias particulares, lo opuesto a él", es decir debe ser falsable. Sin embargo, Foucault distingue «dispositivos de poder», «técnicas» diferentes, que invalidarían la objeción de que los conceptos de poder e ideología *lo cubren todo*. Cf. Eagleton, T.: 1997, pp. 26-7.

[113] "Porque [el poder] está vinculado con la noción de la imposición sobre nuestros deseos/propósitos significativos, no puede ser separado de la noción de cierto relativo levantamiento de esta restricción, de cierta satisfacción no obstaculizada de estos deseos/propósitos. Pero esto es justamente lo que está implicado en una noción de libertad" (Taylor, Ch.: 1988, p. 106). Ya Hobbes advertía este problema en su concepto de libertad como poder hacer o actuar sin oposición. Si no *puedo*, tampoco soy libre, y no es lícito decir con sentido que *me falte* libertad o que se me domine: "cuando el obstáculo al movimiento está en la constitución de la cosa misma no solemos decir que le falta la libertad, sino el poder para moverse; como cuando una piedra yace quieta o un hombre es atado a su cama por una enfermedad" (Hobbes, T.: *Leviatán*, traducción de A. Escohotado, Madrid, Editora Nacional, 1979, p. 300).

"no hay orden de la vida humana, o modo en que seamos, o naturaleza humana, a la que se pueda apelar para juzgar o evaluar entre los modos de vida. Sólo hay diferentes órdenes impuestos por los hombres sobre el caos primordial, siguiendo su *voluntad de poder*"[114]. Este supuesto contiene dos tesis: 1) no se puede juzgar entre formas de vida/pensamiento/valoración [a los que llama "regímenes de verdad"]; 2) todas las formas diferentes implican dominación, imposición de poder. Por tanto, no puede existir una verdad independiente de su régimen, a menos que sea la de otro. No es posible la liberación por la verdad, sino sólo la sustitución de un sistema de poder por otro. Pero una verdad producida o construida por el poder es una máscara o disfraz, y por tanto, «no verdad». De lo contrario las «verdades» que desenmascaran el poder, serían también *solamente* formas de dominación/poder. "Debe haber lugar para la revuelta/resistencia ayudada por el desenmascaramiento en una posición como la de Foucault, y él deja ese espacio". Pero Foucault se cierra este camino, porque "los regímenes de verdad están totalmente identificados con la verdad impuesta. El desenmascaramiento sólo puede desestabilizarlo: *no se puede producir una forma nueva, estable, más libre, menos mendaz por este camino*". Pero las disciplinas modernas no son sólo las bases de la dominación sino también del *autogobierno*. El rechazo del modelo "global y totalitario" del marxismo no lleva necesariamente a la adopción de un modelo nietzscheano "con su relativismo y sus análisis monolíticos". La combinación de relativismo entre formas y monolitismo de formas bloquea la posibilidad de un cambio de forma de vida [movimiento hacia una mayor verdad y libertad]. Para que esto sea concebible es necesario ver las dos formas [la anterior y la posterior al cambio] como conmensurables.

[114] Taylor, Ch.: 1988, p. 108.

D. SÍNTOMA E IDEOLOGÍA EN SLAVOJ ZIZEK

1. Introducción

El investigador esloveno Slavoj Zizek trabaja permanentemente alrededor del tema de la ideología, desde un marco teórico que remite a la filosofía del idealismo alemán (particularmente, Hegel), a la teoría psicoanalítica lacaniana y a la crítica contemporánea de la ideología, ilustrados con citas de la cinematografía norteamericana, a partir del cual busca elaborar "los perfiles de una teoría lacaniana de la ideología"[115].

Lacan sostiene que fue Marx quien inventó la noción de síntoma, la cual es aplicable al análisis del mundo de las mercancías pero también al de los sueños, al de los fenómenos histéricos y al de las ideologías. Este descubrimiento fue posible porque -como ya vimos en Baudrillard- hay una homología fundamental entre los procesos de análisis e interpretación de la mercancía de Marx y el de los sueños de Freud, que señala hacia el secreto o el misterio de la forma. El problema central es explicar por qué el trabajo humano asumió la forma del valor de una mercancía; por qué el deseo se articula en el trabajo del sueño produciendo esa forma. La economía política clásica se equivocó al creer que el problema era determinar el núcleo oculto de la mercancía, como los críticos de Freud se equivocan al creer que lo central del análisis consiste en determinar el «pensamiento latente» del sueño.

"La estructura siempre es triple, siempre hay tres elementos en funcionamiento: el *texto del sueño manifiesto*, el *contenido del sueño latente* o pensamiento y el *deseo inconsciente* articulado en el sueño"[116]. "La forma de un sueño –dice Freud- o la forma en la que éste se sueña se usa con frecuencia bastante sorprendente para representar su materia oculta".

Tanto Marx como Freud proceden por etapas. Primero es necesario disolver la creencia de que el valor de una mercancía se determina azarosamente, de acuerdo a una interacción accidental, por ejemplo, entre la oferta y la demanda. Este paso fue dado por la economía política británica, pero ésta no ha sido capaz de avanzar hacia el segundo paso, porque quedó atrapada en la fascinación del misterio develado (el trabajo es la fuente de toda riqueza y valor). El segundo paso consiste en analizar el proceso mediante el cual el trabajo asume la forma de mercancía, la génesis histórica de la forma-mercancía. Lo interesante del análisis de Marx es que nos ofrece una matriz que permite comprender las diversas formas de «inversión fetichista» (la económica, pero también la religiosa, la jurídica, la artística e incluso la científica), es decir, el funcionamiento ideológico en sus diversos ámbitos.

Dentro de la tradición de la Escuela de Frankfurt como en los estudios inspirados en la obra de Georg Lukács se ha llegado a extender la explicación al modo de pensar de la ciencia mostrando, a partir del análisis de la forma-mercancía, cómo ha sido posible el conocimiento científico moderno, un conocimiento objetivo con validez universal. Alfred Sohn-Rethel[117] ha mostrado cómo el conjunto de categorías con que la ciencia física newtoniana capta la naturaleza funcionaba efectivamente en el acto del intercambio social de mercancías antes que fuera comprendido como la estructura de la ciencia física y como el «sujeto trascendental» que le sirve de soporte. Antes de que Galileo y Newton pudieran desarrollar las nociones abstractas de cuerpo y movimiento, el intercambio social de mercancías suponía ya una doble abstracción: por un lado, se hace abstracción de las características particulares de las cosas, sus determinaciones cualitativas o valor de uso; por

---

[115] Zizek, S.: *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 13.
[116] Zizek, S.: *El sublime objeto de la ideología*, México, Editorial Siglo XXI, 1992, p. 37. Cursivas del autor.
[117] Sohn-Rethel, A.: *Intellectual and manual labor*, Londres, 1978.

otro lado, se hace abstracción de las diferencias entre una mercancía y otras al convertirlas en igualmente intercambiables por dinero. El proceso histórico real de intercambio ha sido la condición de posibilidad del conocimiento científico «objetivo» de la ciencia moderna de la naturaleza.

La abstracción real producida en y por el intercambio social de mercancías tiene la forma de pensamiento, aunque no es pensamiento. No se trata ni de un objeto empírico con características particulares y contingentes, ni de un objeto de conocimiento con características universales y necesarias. Se trata del «orden simbólico»[118], que es condición de posibilidad tanto del primero como del segundo. Es un supuesto necesario (si las mercancías no son intercambiables no pueden ser intercambiadas; si la naturaleza no puede ser reducida a cuerpo y movimiento no puede haber conocimiento «objetivo») y, al mismo tiempo, contingente (porque resulta del proceso histórico singular de la modernidad europea). Para que el intercambio *funcione* los sujetos no deben tener conciencia de los supuestos, así como para que la «ciencia normal» (Kuhn) *funcione* el científico no puede tener conciencia crítica de los supuestos del paradigma en el que trabaja. "Esta es probablemente la dimensión fundamental de la «ideología»: la ideología no es simplemente una «falsa conciencia», una representación ilusoria de la realidad, es más bien esta realidad a la que ya se ha de concebir como «ideológica» -*«ideológica» es una realidad social cuya existencia implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia*-, es decir, la efectividad social, cuya misma reproducción implica que los individuos «no sepan lo que están haciendo». *«Ideológica» no es la «falsa conciencia» de un ser (social) sino este ser en la medida en que está soportado por la «falsa conciencia»*"[119]. La ideología no se sitúa a nivel de la conciencia, de la imaginación o del pensamiento, ni siquiera a nivel de la superestructura sino a nivel de la realidad, pero de una realidad que supone que los actores que participan en ella «no saben» cómo se han generado las condiciones de posibilidad de su acción.

La ideología es la realidad en tanto constituye un orden coherente y sistemático, una totalidad «suturada» en la que todos los elementos han sido articulados como momentos inmanentes. Sin embargo, en la medida en que en la época moderna se han disuelto los fundamentos absolutos, toda ideología supone una falla constitutiva sobre la que se edifica y que la constituye. Así, todo orden implica un desorden constitutivo insuperable cuya presencia emerge como «síntoma». Éste es la emergencia de la realidad reprimida. "El síntoma es, hablando propiamente, un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal, una especie que subvierte su propio género. En este sentido podemos decir que el procedimiento marxiano elemental de «crítica de la ideología» es ya «sintomático»: consiste en detectar un punto de ruptura *heterogéneo* a un campo ideológico determinado y al mismo tiempo *necesario* para que ese campo logre su clausura, su forma acabada"[120].

"Según Lefort, la noción marxista de ideología podría aportar importantes elementos para

---

[118] Cf. Zizek, S.: 1992, pp. 44-5.

[119] Zizek, S.: 1992, pp. 46-7. Cursivas del autor.

[120] Zizek, S.: 1992, p. 47. Cursivas del autor.

"Este procedimiento implica, así pues, una cierta lógica de la excepción: cada Universal ideológico -por ejemplo, libertad, igualdad- es «falso» en la medida en que incluye necesariamente un caso específico que rompe su unidad, deja al descubierto su falsedad. Libertad, por ejemplo: una noción universal que abarca una serie de especies (libertad de expresión y de prensa, libertad de conciencia, libertad de comercio, libertad política, etc.), pero también, por medio de una necesidad estructural, una libertad específica (la del obrero a vender libremente su propio trabajo en el mercado) que subvierte esta noción universal. Es decir, esta libertad es lo opuesto mismo de la libertad efectiva: al vender su trabajo «libremente», el obrero *pierde* su libertad, el contenido real de este acto libre de venta es la esclavitud del obrero al capital. El punto crucial es por supuesto, que es precisamente esta libertad paradójica, la forma de lo opuesto a ella, la que cierra el círculo de las «libertades burguesas»" (Ibidem, pp. 47-8. Cursivas del autor).

comprender que no hay sociedad que pueda existir sin forjarse una representación de su propia unidad. Sin embargo, al mismo tiempo, dicha noción está viciada por ilusiones naturalistas que llevan a concebir la división social bajo la forma de hechos brutos materiales (distribución empírica de los seres humanos en el proceso de producción), en lugar de entenderla inextricablemente ligada al pensamiento de la división y por lo tanto al orden simbólico"[121].

La ideología sólo pudo haber surgido en una época en que todos los fundamentos absolutos (naturales o sobrenaturales) se han disuelto. Precisamente, la noción de «fetichismo de la mercancía» define ciertas relaciones sociales, producto de una praxis social determinada, como si fueran propiedades naturales o sobrenaturales de las cosas relacionadas. Aquello que es producto de una praxis social específica (valor) adquiere el aspecto de una propiedad inmediata de las cosas. El efecto de inversión propio del fetichismo reside en que una mercancía parece reflejar el valor de otra con independencia de la relación entre ellas, como si fuera una característica natural, particular de la mercancía que sirve como «reflejo». El fetichismo consiste en que una «determinación reflexiva» de una mercancía A aparece como una característica natural, como una propiedad de otra mercancía B.

"A estas reflexiones, Marx agregó una nota muy interesante: «Con estas [llamadas por Hegel] determinaciones reflejas ocurre algo peculiar. Este hombre, por ejemplo, es rey porque los otros hombres se comportan ante él como súbditos»[122]. «Ser rey» es un efecto de la red de relaciones sociales entre un «rey» y sus «súbditos»; pero -y aquí está el falso reconocimiento fetichista- a los participantes de este vínculo social, la relación se les presenta necesariamente en forma invertida: ellos creen que son súbditos cuando dan al rey tratamiento real porque el rey es ya en sí, fuera de la relación con sus súbditos, un rey; como si la determinación de «ser un rey» fuera una propiedad «natural» de la persona de un rey"[123]. En la primera de las conferencias que componen *Porque no saben lo que hacen*, Zizek retoma el tema del rey como ejemplo del concepto lacaniano de «punto de almohadillado»: "Recordemos de qué modo el rey era conceptualizado por Hegel: el rey es sin duda el punto de «sutura» de la totalidad social, el punto cuya intervención transforma una colección contingente de individuos en una totalidad racional, *pero precisamente como tal*, como el punto que «sutura» naturaleza y cultura, como en el punto en el cual la función cultural-simbólica (la de ser un rey) coincide inmediatamente con una determinación natural (es un linaje biológico, o propio de la naturaleza, lo que determina quién será rey), *el Rey «desutura» radicalmente a todos los otros sujetos*, hace que pierdan sus raíces en algún cuerpo social orgánico preordenado que fijaría su lugar en la sociedad de antemano, y los obliga a adquirir su estatuto social por medio del trabajo duro. Por lo tanto, no basta definir al rey como la única unión inmediata de naturaleza y cultura; se trata más bien de ese mismo gesto por medio del cual el rey es puesto en posición cuando su «sutura» desutura a todos los otros sujetos, les hace perder pie, los arroja a un vacío donde, por así decirlo, deben crearse a sí mismos"[124].

Coherentemente con la teoría psicoanalítica, la hipótesis de Zizek es que en la época moderna, y *sólo en ella*, las relaciones de dominio entre los hombres se «reprimen» desplazándose hacia las relaciones entre las cosas. "El lugar del fetichismo ha variado simplemente de las relaciones intersubjetivas a las relaciones «entre cosas»: las relaciones sociales cruciales, las de producción, ya no son inmediatamente transparentes en la forma de las relaciones interpersonales de dominio y esclavitud (del Amo y sus siervos, etc.), sino que se disfrazan -para valernos de la precisa

---

[121] Gorlier, J. C.: **Análisis discursivo, dislocación, imaginario social**, en *Cuadernos de investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 2, La Plata, Ediciones Al Margen, septiembre de 1996, pp. 168-9.
[122] Marx, K.: *El capital*, México, Editorial Siglo XXI, 1975, p. 71, citado por Zizek.
[123] Zizek, S.: 1992, p. 51.
[124] Zizek, S.: 1998, p. 35.

fórmula de Marx- «bajo la forma de relaciones sociales entre cosas, entre los productos del trabajo»"[125]. Sin embargo, sería erróneo suponer, siguiendo la tradición iluminista, que puesto que la ideología es una falsa conciencia, es posible, eliminando la distorsión agregada por la conciencia, arribar a la conciencia verdadera. Detrás de la máscara no se halla el verdadero rostro de la realidad, ya que la misma realidad implica las máscaras.

La ilusión ideológica no radica en las máscaras, en la conciencia o en el saber (en lo que los hombres piensan o creen que hacen), sino en la realidad misma, en la praxis social, en lo que los hombres efectivamente hacen. "Cuando los individuos usan el dinero, saben muy bien que no tiene nada de mágico, que el dinero es, en su materialidad, simplemente una expresión de las relaciones sociales. La ideología espontánea cotidiana reduce el dinero a un simple signo que da al individuo que lo posee un derecho a cierta parte del producto social. Así pues, en el nivel cotidiano, el individuo sabe muy bien que hay relaciones entre la gente tras las relaciones entre las cosas. El problema es que en su propia actividad social, en lo que *hacen*, las personas *actúan* como si el dinero, en su realidad material, fuera la encarnación inmediata de la riqueza en tanto tal. Son fetichistas en la práctica, no en teoría. Lo que «no saben», lo que reconocen falsamente, es el hecho de que en su realidad social, en su actividad social -en el acto de intercambio de mercancías- están orientados por una ilusión fetichista. [...] Hemos dado ahora un paso decisivo hacia adelante: hemos establecido una nueva manera de leer la fórmula marxiana «ellos no lo saben, pero lo hacen»: la ilusión no está del lado del saber, está ya del lado de la realidad, de lo que la gente hace. Lo que ellos no saben es que su realidad social, su actividad, está guiada por una ilusión, por una inversión fetichista. Lo que ellos dejan de lado, lo que reconocen falsamente, no es la realidad, sino la ilusión que estructura su realidad, su actividad social real. Saben muy bien cómo son en realidad las cosas, pero aun así, hacen como si no lo supieran. La ilusión es, por lo tanto, doble: consiste en pasar por alto la ilusión que estructura nuestra relación efectiva y real con la realidad. Y esta ilusión inconsciente que se pasa por alto es lo que se podría denominar la *fantasía ideológica*. [...] El nivel fundamental de la ideología no es el de una ilusión que enmascare el estado real de las cosas, sino el de una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social"[126].

"Una forma tradicional de crítica ideológica supone que las prácticas sociales son reales, pero que las creencias utilizadas para justificarlas son falsas o ilusorias. Pero cabe, sugiere Zizek, invertir esta oposición. Pues si la ideología es una ilusión, es una ilusión que estructura nuestras prácticas sociales; y en esta medida la «falsedad» está del lado de lo que *hacemos*, y no necesariamente de lo que decimos"[127].

Entendida la ideología de esta manera, el procedimiento clásico de crítica de la ideología resulta necesariamente ineficaz. Si la distancia irónica hace que no nos tomemos las cosas en serio, que no «creamos» en las máscaras, es inefectiva para transformar la acción. Como Marcuse advierte en relación con los slogans de los medios de comunicación: la gente no se los toma en serio, pero actúa de acuerdo con ellos. La ideología es real, «objetiva», opera efectivamente en la acción de los individuos, aun cuando éstos no crean o no se tomen en serio el saber de lo que hacen. Las creencias tienen así un «estatuto objetivo» que se efectiviza en la actividad social real, sosteniendo la fantasía que regula la realidad social. Cuando la creencia se pierde, se desintegra también la trama de la realidad social sostenida en ella.

El concepto de ideología no puede definirse en relación con la oposición realidad-ilusión o verdad-falsedad, puesto que remite desde el comienzo al círculo hermenéutico. "Encontramos razones que confirman nuestra creencia porque ya creemos; no es que creamos porque hayamos

---

[125] Zizek, S.: 1992, p. 53.
[126] Zizek, S.: 1992, pp. 59-61. Cursivas del autor.
[127] Eagleton, T.: 1997, p. 65.

encontrado suficientes buenas razones para creer. [...] Entonces, lo que se «reprime» no es un origen oscuro de la Ley, sino el hecho mismo de que no hay que aceptar la Ley como verdad, sino únicamente como necesaria -el hecho de que su *autoridad carece de verdad*. La ilusión estructural necesaria que lleva a la gente a creer que la verdad se puede encontrar en las leyes describe precisamente el mecanismo de *transferencia*: transferencia es esta suposición de una Verdad, de un Significado tras el estúpido, traumático, inconsistente hecho de la Ley. En otras palabras, «transferencia» nombra el **círculo vicioso de la creencia**: las razones de por qué hemos de creer sólo son convincentes para aquellos que ya creen"[128]. El mismo problema había sido planteado por san Agustín al tratar de resolver las relaciones entre la fe y la filosofía. La razón sólo puede desplegarse sobre la base de ciertas creencias, pero la creencia exige argumentos racionales. "Cree para entender. Entiende para creer". Este mismo círculo ha llevado a Popper a dar una respuesta *metodológica* al problema del criterio de verdad del conocimiento científico.

"La ideología no es una ilusión tipo sueño que construimos para huir de la insoportable realidad; en su dimensión básica es una construcción de la fantasía que funge de soporte a nuestra «realidad»: una «ilusión» que estructura nuestras relaciones sociales efectivas, reales y por ello encubre un núcleo insoportable, real, imposible (conceptualizado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe como «antagonismo»: una división social traumática que no se puede simbolizar). La función de la ideología no es ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático, real"[129].

"En la perspectiva marxista predominante, la mirada ideológica es una mirada *parcial* que pasa por alto la *totalidad* de las relaciones sociales, en tanto que en la perspectiva lacaniana, la ideología designa, antes bien, *una totalidad que borra las huellas de su propia imposibilidad*. [...] Desde el punto de vista marxista, el procedimiento ideológico *par excellence* es el de la «falsa» *eternización y/o universalización*: un estado que depende de una conjunción histórica concreta se presenta como un rasgo eterno y universal de la condición humana; el interés de una clase en particular se disfraza de interés humano universal... y la meta de la «crítica de la ideología» es denunciar esta falsa universalidad, detectar tras el hombre en general al individuo burgués; tras los derechos universales del hombre la forma que hace posible la explotación capitalista; tras la «familia nuclear» como una constante transhistórica, la forma históricamente específica y limitada de las relaciones de parentesco, y así sucesivamente"[130]. Sobre la base de estos desarrollos el concepto de ideología ha desplazado el eje de su funcionalidad desde el eje universal-particular al eje sistema cerrado-estructura fallada.

2. La dialéctica del síntoma

Lacan explica el síntoma como un «retorno de lo reprimido»: "las cosas que no quieren decir nada significan de pronto algo, pero en un dominio muy diferente"[131].

"Los síntomas son huellas sin sentido y su significado no se descubre excavando en la oculta profundidad del pasado, sino que *se construye retroactivamente* -el análisis produce la verdad; es decir, el marco significante que confiere al síntoma su lugar y significado simbólicos. En cuanto entramos en el orden simbólico, el pasado está siempre presente en forma de tradición

[128] Zizek, S.: 1992, pp. 66-67. Cursivas del autor, negritas nuestras.
[129] Zizek, S.: 1992, p. 76. "Una ideología en realidad triunfa cuando incluso los hechos que a primera vista la contradicen empiezan a funcionar como argumentaciones en su favor" (Zizek, S.: 1992, p. 80).
[130] Zizek, S.: 1992, p. 81.
[131] Lacan, J.: *Seminario I: Los escritos técnicos de Freud*, citados por Zizek de la edición inglesa, Cambridge, 1988, p. 239.

histórica y el significado de estas huellas no está dado; cambia continuamente con las transformaciones de la red del significante. Cada ruptura histórica, cada advenimiento de un nuevo significante amo, cambia retroactivamente el significado de toda tradición, reestructura la narración del pasado, lo hace legible de otro modo, nuevo.

[...] "¿Qué es un viaje al futuro sino este «rebasamiento» mediante el cual suponemos de antemano la presencia en el otro de cierto saber -saber acerca del significado de nuestros síntomas-, qué es, entonces, sino la *transferencia*?. [...] La transferencia es, así pues, una ilusión, pero la cuestión es que no podemos pasarla por alto y rebasar directamente a la Verdad: la Verdad se constituye *por medio* de la ilusión propia de la transferencia- «la Verdad surge del falso reconocimiento» (Lacan)"[132]. Mientras la concepción positivista de la ideología la identificaba con la ilusión, con el error y con la falsedad, que obstaculizan el acceso al conocimiento de la verdad, estas investigaciones nos muestran que la verdad no es algo dado, sino una construcción, y que la ilusión no es un obstáculo, sino un medio de acceso a la verdad.

"La estructura temporal que aquí nos importa es de tal clase que está mediada por la subjetividad: el «error» -«falta», «equivocación», falso reconocimiento- llega paradójicamente *antes que* la verdad en relación a la cual lo designamos como «error», porque esta «verdad» llega a serlo únicamente por medio de -o, para usar un término hegeliano, por mediación de- el error. Ésta es la lógica de la «astucia» inconsciente, el modo en que el inconsciente nos engaña. (...) *Pasamos por alto el modo en que nuestro acto es ya parte del estado de cosas que estamos mirando, el modo en que nuestro error es parte de la Verdad*"[133]. Este problema fue estudiado por Hegel en la *Ciencia de la lógica* como ha mostrado Zizek en su artículo **La identidad y sus vicisitudes: «La lógica de la esencia» de Hegel, como una teoría de la ideología**, al que remitimos[134]. El falso reconocimiento tiene, entonces, una dimensión ontológica positiva puesto que en la dialéctica del síntoma, el error es interno a la verdad. Esta dialéctica tiene sus límites en lo que Lacan llama «lo Real», entendido como aquello que resiste a la simbolización[135]. En conceptos de la teoría política, lo Real es el antagonismo, el conflicto constitutivo del orden social, que a la vez lo posibilita y imposibilita. El antagonismo *hace posible* la sociedad porque el orden social se construye como respuesta al conflicto constitutivo. El antagonismo *imposibilita* la sociedad porque impide que cualquier orden social logre suturar en una estructura cerrada y coherente. El síntoma nos amenaza y a la vez nos unifica, nos da identidad.

La ideología no es un reflejo deformado o falso de la realidad sino la contracara de la

---

[132] Zizek, S.: 1992, pp. 88-9. "Esta es, por lo tanto, la básica paradoja a la que apuntamos: el sujeto confronta una escena del pasado que él quiere cambiar, tener injerencia en ella, intervenir en ella; emprende un viaje al pasado, interviene en la escena, y no es que él «no pueda cambiar nada» -todo lo contrario, sólo a través de su intervención la escena del pasado *se convierte en lo que siempre fue*: su intervención estuvo abarcada, incluida desde el principio. La «ilusión» inicial del sujeto consiste en olvidar simplemente incluir en la escena su propio acto" (Zizek, S.: 1992, p. 90).

[133] Zizek, S.: 1992, p. 91. "La verdad surge, así pues, del propio fracaso: al fallar, al errar su meta expresa, el asesinato de César cumplió la tarea que le había asignado, de manera maquiavélica, la historia: poner de manifiesto la necesidad histórica denunciando su propia no verdad -su propio carácter arbitrario, contingente. Todo el problema de la repetición está ahí: en este pasaje de César (el nombre de un individuo) a *caesar* (título del emperador romano). El asesinato de César -personalidad histórica- provocó, como resultado final, la instalación del *cesarismo: César-persona se repite como césar título*. [...] La repetición es la forma en que la necesidad histórica se afirma a los ojos de la «opinión»" (Zizek, S.: 1992, pp. 93-4).

[134] Zizek, S.: **La identidad y sus vicisitudes: lógica de la esencia de Hegel como una teoría de la ideología**, en *Cuadernos de investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aries*, N° 4, La Plata-Buenos Aires, Ediciones Al Margen, septiembre de 1996, pp. 181-242.

[135] Cf. Zizek, S.: 1992, p. 103.

misma realidad, así como el error es la contracara de la verdad. Así también, como ya se sospecha en la *Dialéctica de la Ilustración*, "el límite de la Ilustración es la Ilustración misma, su anverso generalmente olvidado, articulado ya en Descartes y en Kant. [...] Lo principal es percibir que esta aceptación de usos y normas determinadas, empíricas y «patológicas» (Kant) no es una especie remanente de lo anterior a la Ilustración -un remanente de la actitud tradicional autoritaria- sino, al contrario, *el anverso necesario de la propia Ilustración*: por medio de esta aceptación de los usos y las normas de la vida social en su carácter insensato, dado, mediante la aceptación del hecho de que «la Ley es la ley», nos liberamos internamente de sus apremios- se abre el camino a la reflexión teórica libre. [...] La paradoja fundamental de Kant es esta prioridad de la razón práctica sobre la razón teórica: podemos librarnos de las constricciones sociales externas y alcanzar la madurez propia de un sujeto autónomo ilustrado precisamente sometiéndonos a la compulsión «irracional» del imperativo categórico. [...] Lo que realmente está en juego en la ideología es su forma"[136]. Como ya advertíamos en el desarrollo de la teoría de Althusser: "el individuo es interpelado como sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, por lo tanto para que acepte (libremente) su sujeción, por lo tanto para que cumpla sólo los gestos y actos de su sujeción"[137].

3. La identidad y el «colchón» ideológico

"El cúmulo de «significantes flotantes» se estructura en un campo unificado mediante la intervención de un determinado «punto nodal» que los acolcha, detiene su deslizamiento y fija su significado. [...] El «acolchamiento» realiza la totalización mediante la cual esta libre flotación de elementos ideológicos se detiene, se fija, -es decir, mediante la cual estos elementos se convierten en partes de la red estructurada de significado. [...] Lo que está en juego en la lucha ideológica es cuál de los «puntos nodales», [en términos de Lacan:] «points de capiton», totalizará, incluirá en su serie de equivalencias a esos elementos flotantes. [...] Cada uno de los elementos de un campo ideológico determinado forma parte de una serie de equivalencias: su plus metafórico, mediante el cual se conecta con todos los demás elementos, determina retroactivamente su identidad. Pero este encadenamiento es posible sólo a condición de que un cierto significante «acolche» todo el campo y, al englobarlo, efectúe la identidad de éste"[138].

"La primera labor del análisis consiste por lo tanto en aislar en un campo ideológico determinado la lucha particular que al mismo tiempo determina el horizonte de su totalidad -para decirlo en términos hegelianos, la especie que es su propio y universal género. [...] ¿Cómo formulamos el papel determinante de un terreno en particular sin caer en la trampa del esencialismo?"[139]. Las herramientas para responder a esta pregunta las proporciona el antidescriptivismo de Saul Kripke: "¿Cómo se refieren los nombres a los objetos que denotan? ¿Por qué la palabra «mesa» se refiere a una mesa?". La respuesta del descriptivismo es: "«mesa» significa mesa porque una mesa tiene propiedades comprendidas en el significado de la palabra «mesa». La comprensión tiene así prioridad lógica sobre la extensión: la extensión (un conjunto de objetos a los que una palabra se refiere) está determinada por la comprensión (por las propiedades comprendidas en su significado). La respuesta antidescriptivista, en cambio, es que una palabra está conectada a un objeto o a un conjunto de objetos mediante un acto de «bautismo primigenio», y este vínculo se mantiene aun cuando el cúmulo de rasgos descriptivos, que fue el que inicialmente determinó el significado de la palabra, cambie por completo. [...] Los descriptivistas acentúan los

---

[136] Zizek, S.: 1992, pp. 117-18 y 121.
[137] Althusser, L.: 1988, pp. 62-63.
[138] Zizek, S.: 1992, pp. 125-6.
[139] Zizek, S.: 1992, p. 127.

«contenidos comprensivos» inmanentes, internos, de una palabra, en tanto que los antidescriptivistas consideran decisivo el vínculo causal externo, la manera en que una palabra se ha transmitido de un sujeto a otro en una cadena de tradición"[140].

Desde la perspectiva lacaniana *ambos se equivocan* al no considerar «la radical contingencia de la nominación»[141]. "La contingencia radical de la nominación implica una brecha irreductible entre lo Real y los modos de su simbolización: una cierta constelación histórica se puede simbolizar de manera diferente; lo Real no contiene un modo necesario de ser simbolizado"[142]. El predominio de una simbolización sobre las otras es el resultado de la lucha por la hegemonía ideológica. No es un objeto real el que garantiza la unidad de un campo ideológico sino un significante «puro». "La realidad histórica está, por supuesto, siempre simbolizada; el modo en que la vivimos está siempre mediado por diferentes modos de simbolización"[143].

El punto de acolchado es un punto nodal, un nudo de significados. "El *point de capiton* es la palabra que, *en tanto que palabra*, en el nivel del significante, unifica un campo determinado, constituye su identidad: es, por así decirlo, la palabra a la que las «cosas» se refieren para reconocerse en su unidad"[144]. Se produce como efecto de una cierta «inversión», cuando un significante particular llega a ser identificado con un universal, transformándose en una inalcanzable X, en un objeto-causa de deseo. Lacan llama «designante rígido» a lo que hay en el objeto más que el objeto, a ese núcleo imposible-real.

Desde la perspectiva antiesencialista de Laclau hay que decir que "la única definición posible de un objeto en su identidad es que éste es el objeto que siempre es designado con el mismo significante (...) es el significante el que constituye el núcleo de la «identidad» del objeto. [...] El «designante rígido», que totaliza una ideología deteniendo el desplazamiento metonímico de sus significados, no es el punto de densidad suprema de Sentido (...) es el elemento que representa la instancia del significante dentro del campo del significado, (...) es un significante sin el significado.

"El paso crucial en el análisis de un edificio ideológico es, así pues, detectar, tras el deslumbrante esplendor del elemento que lo sostiene unido («Dios», «País», «Partido», «Clase»...), esta operación autorreferencial, tautológica, representativa".

"[...] La dimensión propiamente «ideológica» es por lo tanto el efecto de un cierto «error de perspectiva»: el elemento que representa dentro del campo del significado, la instancia del puro significante -el elemento a través del cual el no sentido del significante irrumpe en pleno significado- se percibe como un punto de suma saturación de significado, como el punto que «da significado» a todos los demás y totaliza así el campo del significado (ideológico). El elemento que representa, en la estructura del enunciado, la inmanencia de su propio proceso de enunciación se vive como una especie de Garantía trascendente. El elemento que sólo detenta el lugar de una falta, se percibe como un punto de suprema plenitud. En breve, *la pura diferencia se percibe como Identidad* exenta de la interacción relación-diferencia y garantía de su homogeneidad"[145].

La debilidad de los ensayos post-estructuralistas, derivados de Althusser, sobre la ideología consiste en apuntar a "entender la eficacia de una ideología exclusivamente a través de los mecanismos de identificación imaginaria y simbólica"[146]. Pero los estudios sobre el totalitarismo

---

[140] Zizek, S.: 1992, pp. 128-29.
[141] Cf. Zizek, S.: 1992, p. 131.
[142] Zizek, S.: 1992, p. 137. Ya advertimos con Baudrillard que la ideología produce una reducción semiológica por la cual se homogeiniza la ambigüedad propia de lo simbólico.
[143] Zizek, S.: 1992, p. 138.
[144] Cf. los ejemplos de Marlboro y Coca-cola en Zizek, S.: 1992, p. 136.
[145] Zizek, S.: 1992, pp. 139-40.
[146] Zizek, S.: 1992, p. 170.

demuestran que "el último soporte del efecto ideológico (del modo en que una red de significantes nos «sostiene») es el núcleo insensato, preideológico del *goce*. En la ideología, «no todo es ideología (es decir, significado ideológico)», pero es este plus el que es el último soporte de la ideología"[147].

Hay dos procederes complementarios en la *crítica de la ideología*: "uno es *discursivo*, la «lectura sintomática» del texto ideológico trae consigo la «desconstruccción» de la experiencia espontánea de su significado -es decir, mediante la demostración de cómo un campo ideológico determinado es el resultado de un montaje de «significantes flotantes» heterogéneos, de la totalización de éstos mediante la intervención de ciertos «puntos nodales»; el otro apunta a extraer el núcleo de *goce*, a articular el modo en que -más allá del campo del significado pero a la vez interno a él- una ideología implica, manipula, produce un goce preideológico estructurado en fantasía"[148].

"En suma, es fácil demostrar que la figura del judío [en el antisemitismo] es un síntoma en el sentido de un mensaje codificado, una cifra, una representación desfigurada del antagonismo social; si deshacemos esta labor de desplazamiento/condensación, podremos determinar el significado que tiene.

[...] La fantasía es básicamente un argumento que llena el espacio vacío de una imposibilidad fundamental, una pantalla que disimula un vacío. «No hay relación sexual», y esta imposibilidad se llena con el fascinante argumento de la fantasía -por eso la fantasía es siempre, en último término, una fantasía de la relación sexual, una puesta en escena de ella. Como tal, la fantasía no se ha de interpretar, sólo «atravesar»: todo lo que tenemos que hacer es experimentar que no hay nada «tras» ella, y que la fantasía disimula precisamente esta «nada». (Pero hay muchas cosas tras un síntoma, toda una red de sobredeterminación simbólica, y por eso el síntoma implica su interpretación).

"[...] La sociedad está siempre atravesada por una escisión antagónica que no se puede integrar al orden simbólico. Y la apuesta de la fantasía ideológico-social es construir una imagen de la sociedad que sí existía, una sociedad en la que la relación entre sus partes sea orgánica, complementaria. [...] La noción de fantasía social es, por lo tanto, una contrapartida necesaria del concepto de antagonismo: fantasía es precisamente el modo en que se disimula la figura antagónica. Dicho de otra manera, *fantasía es el medio que tiene la ideología de tener en cuenta de antemano su propia falla*"[149].

La otra fórmula del procedimiento básico de la crítica de la ideología es "detectar, en un edificio ideológico determinado, el elemento que representa dentro de él su propia imposibilidad".

"El gran logro de Marx fue demostrar que todos los fenómenos que a la conciencia burguesa cotidiana le parecen simples desviaciones, deformaciones contingentes y degeneraciones del funcionamiento «anormal» de la sociedad (crisis económica, guerras y demás), y como tales son abolibles mediante el mejoramiento del sistema, son productos necesarios del propio sistema -los puntos en los que la «verdad», el carácter antagónico inmanente del sistema, irrumpe. «Identificarse con un síntoma» significa reconocer en los «excesos», en las alteraciones del modo «normal» de las cosas, la clave que nos ofrece el acceso a su verdadero funcionamiento. Esto es similar al punto de vista de Freud de que la clave para el funcionamiento de la mente humana son los sueños, lapsus y fenómenos «anormales» similares"[150].

---

[147] Zizek, S.: 1992, p. 171.
[148] Ibídem.
[149] Zizek, S.: 1992, pp. 172-73.
[150] Zizek, S.: 1992, p. 175.

E. EL PROBLEMA DE LA IDEOLOGÍA EN ERNESTO LACLAU

Para Laclau las estructuras sociales -como toda estructura significativa- se caracterizan por ser puramente relacionales o diferenciales. "Por lo tanto, si toda identidad es diferencial, es suficiente que el sistema de diferencias no sea cerrado, que esté expuesto a la acción de estructuras discursivas externas, para que una identidad (es decir, el *ser*, no la *existencia* de las cosas) sea inestable"[151]. El ser de las cosas tiene un carácter construido, histórico y contingente. El ser de las cosas es construido socialmente y estas construcciones -a las que Laclau llama *discursos*- son siempre incompletas, abiertas, precarias, contingentes. La pretensión de necesidad, la creencia en "un mundo de formas fijas que constituiría la realidad última de un objeto"[152], el supuesto metafísico de un fundamento esencial o un sentido en las cosas mismas (es decir, el idealismo) es lo propiamente ideológico.

"Geras considera que él puede fijar el ser de las cosas de una vez para siempre. Así, él afirma que decir que un terremoto es una expresión de la ira de Dios es una «superstición», mientras que decir que es un «fenómeno natural» es expresar «lo que él es». No se trata, desde luego, de que en nuestra cultura no sea adecuado calificar a ciertas creencias de «supersticiones». Pero contraponer las «supersticiones» a «lo que las cosas *son*» implica: (1) que las visiones del mundo ya no pueden cambiar (es decir, que nuestras formas de pensamiento acerca de la idea de «lo natural» no pueden demostrar en el futuro que son contradictorias, insuficientes y, por consiguiente, «supersticiosas»); (2) que a diferencia de los hombres y mujeres del pasado, hoy tenemos un acceso directo y transparente a las cosas que no está mediado por ninguna teoría. Con estos reaseguros, no es sorprendente que Geras se considere a sí mismo como funcionario de la verdad"[153]. Citando a W. V. Quine, advierte Laclau: «Yo... creo en los objetos físicos y no en los dioses de Homero, y considero que es un error científico pensar lo contrario. Pero desde un punto de vista epistemológico los objetos físicos y los dioses difieren sólo en grado y no en calidad. Ambos tipos de entidad entran en nuestra concepción sólo como construcciones culturales»[154].

La determinación de la verdad de un significado depende de las relaciones significativas en la que esté enmarcado. La verdad y el criterio de verdad son -en términos de Thomas Kuhn- siempre inmanentes a un paradigma. En términos de Foucault: toda verdad depende de un "régimen de verdad". Si el ser de las cosas depende del sistema de relaciones (es decir, de la praxis social), entonces, la pretensión de un ser en sí, de una verdad independiente de todo paradigma o de todo régimen de verdad, es una ilusión, es ideología.

Al afirmar que hay esencias de las cosas o verdades independientes de las relaciones discursivas se está suponiendo que hay ciertas relaciones que no son productos de la praxis social, que no son históricas, y que no pueden cambiarse. Y es precisamente *esto* lo que caracteriza a las ideologías. Para Laclau, como para Gadamer, verdad y error, ciencia y creencia, son inmanentes al discurso o al lenguaje, pero éste no es una totalidad cerrada, completa, suturada, sino un sistema de relaciones precario, contingente, histórico. Laclau sostiene que todo ser es discursivo. Gadamer sostiene que el ser que podemos comprender es lenguaje. Ambos advierten que existe una exterioridad no discursiva, no comprensible, no decible.

El tema de la ideología es planteado en *Hegemonía y estrategia socialista* dentro del

---

[151] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: **Postmarxismo sin pedido de disculpas**, en Laclau, E.: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, p.124.
[152] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1993, p.125.
[153] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1993, p.124, nota 17.
[154] Quine, W.: **Two dogmas of Empiricism**, en *From a Logical Point of View*, New York, 1963, pp. 44-5, citado por Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1993, p.124, nota 17.

capítulo que desarrolla la historia del concepto de hegemonía. Así, es posible determinar un desplazamiento decisivo en la reconceptualización que hace Gramsci del significado original en Lenin. Al plantear la hegemonía como liderazgo intelectual y moral, y no solamente político, Gramsci reubica la cuestión de la hegemonía política en el campo de la ideología, que es el medio a través del cual la voluntad colectiva se convierte en el *cemento unificador* de un «bloque histórico». Se señalan dos desplazamientos en la concepción gramsciana de la ideología respecto de la problemática clásica. En primer lugar, la ideología ya no es pensada como una falsa conciencia, como un sistema de ideas o como un fenómeno superestructural sino que es "un todo orgánico y relacional, encarnado en aparatos e instituciones que suelda en torno a ciertos principios articulatorios básicos la unidad de un bloque histórico"[155]. Es la afirmación del carácter material de la ideología. En segundo lugar, Gramsci produce un rompimiento con las posiciones que reducen las ideologías a las clases sociales. Los sujetos políticos son «voluntades colectivas» y no clases sociales. Los elementos articulados en las ideologías no tienen, además, una pertenencia de clase necesaria ni es una visión cerrada del mundo, lo que permite que sean articulados y rearticulados por los sujetos hegemónicos.

Como Geertz y Ricoeur, Laclau y Mouffe sostienen que toda acción es significativa y afirman que "el discurso tiene una existencia objetiva" y que no consiste en un fenómeno meramente lingüístico. En consecuencia, "la práctica de la articulación como fijación/dislocación de un sistema de diferencias tampoco puede consistir en meros fenómenos lingüísticos, sino que debe atravesar todo el espesor material de instituciones, rituales, prácticas de diverso orden, a través de las cuales una formación discursiva se estructura. El reconocimiento de esta complejidad y del carácter discursivo de la misma se fue abriendo camino oscuramente en el campo de la teorización marxista, y adoptó una forma característica: la afirmación creciente, de Gramsci a Althusser, del carácter material *de las ideologías*, en tanto que éstas no son simples sistemas de ideas, sino que se encarnan en instituciones, rituales, etc. Lo que, sin embargo, constituyó un obstáculo para la plena explicación teórica de esta intuición fue que, en todos los casos, ella era aplicada a las *ideologías*; es decir, a formaciones cuya unidad era pensada bajo el concepto «superestructura». Se trataba, por tanto, de una unidad apriorística respecto a la dispersión de su materialidad, lo que exigía apelar ya sea al papel unificante de una clase (Gramsci), ya a los requerimientos funcionales de la lógica de la reproducción (Althusser). Pero una vez que este supuesto esencialista es abandonado, es el status teórico de la categoría de articulación el que cambia: la articulación es una práctica discursiva que no tiene un plano de constitución *a priori* o al margen de la dispersión de los elementos articulados"[156]. Como Marcuse y Baudrillard, Laclau desplaza el problema de la ideología de la superestructura a la estructura, entendida como la totalidad significativa que incluye infraestructura y superestructura. Laclau y Mouffe forjan el concepto de *discurso* para mentar esta totalidad estructural constituida por los antagonismos.

1. Discurso

El concepto de discurso, tal como es definido por Laclau y Mouffe, se inserta en una larga tradición: Hegel hablaba de «espíritu», Marx prefería el concepto de «modos de producción», Martin Heidegger hace referencia a la «época» o al «mundo», Thomas Kuhn forjó el término «paradigma», Lévi-Strauss propone el concepto de «estructura», Wittgenstein inventa el giro «juegos del lenguaje», Cliford Geertz utiliza la noción de «cultura». Se entiende por «discurso» el *conjunto sistemático de relaciones significativas construidas socialmente*. Dicho de otro modo: el

[155] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 78.
[156] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p.125.

discurso es *la totalidad estructurada resultante de la práctica articulatoria*. O también: discurso es *"un sistema diferencial y estructurado de posiciones"*[157]. El primer equívoco que hay que suprimir es la referencia del concepto a los hechos lingüísticos (habla, escritura o lógica). No se trata sólo de lo meramente lingüístico, de lo que se dice o se escribe, sino de una *totalidad significativa* que incluye en sí lo lingüístico y lo extralingüístico (la praxis).

El discurso es el horizonte de significatividad construido desde, en y por una praxis social. La realidad, en tanto discurso, es una construcción social. La realidad es una configuración social, es el resultado de una praxis social. "Toda identidad u objeto discursivo se constituye en el contexto de una acción"[158]. Toda praxis social es significativa y el conjunto resultante de la praxis social significativa es el discurso. La misma praxis que produce cosas, articula relaciones significativas. La praxis significa, construye cada cosa como «esta cosa». Ninguna cosa tiene un significado «en sí misma». No hay esencias. Las cosas (y los sujetos) adquieren significado en y por la praxis que las produce, las articula, las apropia o reapropia. El discurso, como praxis significativa, determina lo que cada cosa es. El ser de lo que es, es discurso.

El discurso es el marco más amplio dentro del cual es posible la «realidad», la «verdad», el «valor», la «bondad» o la «belleza». Por ser tal, no tiene sentido plantear la cuestión de la realidad o de la verdad del discurso. Cada articulación discursiva determina las condiciones que hacen reales o verdaderas a las cosas. En otros términos: toda práctica social se constituye en el campo de discursividad[159]. Por lo tanto, "la cuestión acerca de las condiciones de posibilidad del ser del discurso carece de sentido"[160].

De lo anterior se sigue que la misma totalidad de articulaciones significativas que fija el significado de los objetos define también *la identidad de los sujetos* o actores sociales. Por este motivo, Laclau prefiere hablar de «posiciones de sujeto». "Es por la misma razón que es el discurso el que constituye la posición del sujeto como agente social, y no, por el contrario, el agente social el que es el origen del discurso"[161]. El conjunto de relaciones constituye la identidad de los agentes sociales. Un «mismo» sujeto puede constituirse en diferentes «posiciones» de acuerdo a las configuraciones que en cada caso delimiten su identidad. No hay una esencia del «proletariado» o de la «mujer» o de los «pobres». Consecuentemente, su identidad y sus caracteres distintivos se delimitarán en cada contexto *discursivo*. El discurso supone la existencia pero no se refiere a ella. En términos epistemológicos: ningún hecho puede verificar una hipótesis. "No hay ningún hecho cuyo sentido pueda ser leído transparentemente"[162]. Como el significado no está en las cosas en sí mismas sino que es una construcción social, toda realidad puede ser reconstruida o reconstituida y ello imposibilita fijar un significado «último».

Toda praxis es significativa y no puede no serlo. Aun cuando se relacione con algo para decir: «no sé qué es», «no tiene realidad», «no sirve para nada», «no vale nada», etc.. Sin embargo, todo significado se construye sobre un fondo aún no significado. Toda estructura o realidad resulta de una existencia no estructurada, informe, desordenada, caótica. Como advertían los antiguos griegos, el *kosmos* procede del *khaos*. En conceptos de Aristóteles: la forma supone una *materia* informe. En categorías de Hegel: toda realidad contiene su negación. El error del estructuralismo consiste en haber eliminado la temporalidad o historicidad de lo real. Puesto que toda praxis es

---

[157] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 124.
[158] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: **Postmarxismo sin pedido de disculpas**, en Laclau, E.: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, p.116.
[159] Cf. Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p.128.
[160] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1993, p.119.
[161] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1993, p.115.
[162] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1993, pp.116-7.

histórica, la totalidad articulada resultante será finita y contingente. Todo discurso es, por lo tanto, una totalidad abierta que no logra autocontenerse ni completarse. Consecuentemente, "la forma y la esencia de los objetos están penetradas por una inestabilidad y precariedad básicas, y éstas constituyen *su más esencial posibilidad*"[163]. De acuerdo con estos supuestos, el discurso -en tanto estructura significativa- es una totalidad relacional o un sistema de diferencias en el que la identidad de los elementos es puramente relacional. "Si toda identidad es diferencial, es suficiente que el sistema de diferencias no sea cerrado, que esté expuesto a la acción de estructuras discursivas externas, para que una identidad sea inestable"[164]. La realidad de las cosas no se establece nunca plenamente porque no está en las cosas en sí mismas ni puede determinarse desde el sistema de relaciones porque éste nunca es completo, nunca llega a cerrar, no logra constituirse como sistema en sentido estricto. "Los hombres construyen socialmente su mundo, y es a través de esta construcción -siempre precaria e incompleta- que ellos dan a las cosas su ser. [...] El materialismo (...) consiste en mostrar el carácter histórico, contingente y construido del *ser* de los objetos y en mostrar que esto depende de la reinserción de ese ser en el conjunto de condiciones relacionales que constituyen la vida de la sociedad como un todo"[165].

Laclau y Mouffe indican tres «puntos básicos» para una teoría del discurso: (1) Ningún objeto real puede constituirse al margen de toda condición discursiva de emergencia[166]. (2) Afirmación del carácter material de toda estructura discursiva (y negación del carácter «mental» o «ideal» del discurso). El discurso es una totalidad significativa compuesta de elementos materiales tanto lingüísticos como extralingüísticos. De aquí se deriva la consecuencia de que el discurso tiene una realidad objetiva (no subjetiva), que estructura y define diversas posiciones de sujeto. Una segunda consecuencia que se sigue del carácter material del discurso es el *carácter material de las ideologías* y la disolución del modelo estructura/superestructura[167]. (3) La centralidad de la categoría de discurso se justifica porque permite pensar rigurosamente algunas relaciones sociales que sería imposible comprender a partir del modelo de objetividad propia de las ciencias naturales. El carácter discursivo de lo social permite desarrollar un marco teórico que admita, por ejemplo, la sinonimia, la metonimia, la metáfora, la analogía o la contradicción, las cuales son inadmisibles sobre la base del paradigma naturalista de las ciencias sociales pero son enteramente aceptables sobre la base de una teoría del discurso.

El concepto de discurso debe distinguirse tanto de la totalidad hegeliana o lukácsiana como de la estructura o del sistema del estructuralismo. Estos últimos se caracterizan por la *necesidad* de las relaciones entre los términos que, así, se constituyen en *momentos*. Ambos conceptos buscan suprimir el factor de indeterminación y de contingencia que se deriva de las nociones de libre albedrío y de espíritu o cultura. La totalidad hegeliana es posible sólo a condición de que toda multiplicidad sea reducida a unidad. Análogamente, la estructura es posible si se elimina la continuidad o la conmensurabilidad entre los sistemas. Una estructura o una totalidad cerrada o plenamente constituida implican la reducción de todo *elemento* a *momento*, es decir, a diferencia inmanente. El concepto de *discurso*, por el contrario, supone siempre un exterior irreductible a partir del cual se constituye como totalidad. El discurso es, entonces, una totalidad no totalizada ni totalizable. El discurso supone siempre *elementos* que no pueden ser reducidos a *momento* de la totalidad, que no pueden ser articulados. Si aceptamos que una totalidad discursiva nunca es algo ya dado, completo o plenamente desarrollado, entonces "la lógica relacional [necesaria] es una lógica

---

[163] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1993, p.123.
[164] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1993, p.124.
[165] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1993, pp.124-27.
[166] Cf. supra el texto correspondiente a la nota al pie N° 7.
[167] Cf. Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, pp. 124-25.

incompleta y penetrada por la contingencia. (...) En este caso no hay identidad social que aparezca plenamente protegida de un exterior discursivo que la deforma y le impide suturarse plenamente. Pierden su carácter necesario tanto las relaciones como las *identidades*. Las relaciones, como conjunto estructural sistemático, no logran absorber a las identidades; pero como las identidades son puramente relacionales, ésta no es sino otra forma de decir que no hay identidad que logre constituirse plenamente"[168]. Toda estructura discursiva es abierta, histórica, contingente, no suturada y está limitada por un exterior constitutivo.

2. Discurso y articulación

La experiencia de la fragmentación, de la división y de la alienación como consecuencia de la expansión del iluminismo y de la revolución industrial durante la primera mitad del siglo XIX dio lugar a la búsqueda de la unidad perdida y al intento de superar los dualismos mediante una nueva síntesis por parte del movimiento romántico. La *polis* griega y las comunidades de la iglesia primitiva se erigen como modelos de este proyecto cultural, cuya expresión teórica más alta se encuentra en la filosofía de Hegel. Éste logra reconducir los fragmentos escindidos por el entendimiento analítico a su unidad "al precio de reintroducir la contradicción en el campo de la razón"[169]. Pero, si la unidad resultante no es pensada como la culminación de un proceso necesario sino como transiciones contingentes, entonces se hace posible comprender el significado del concepto de articulación. Se trata de abandonar una lógica esencialista que pretende *determinar* todo lo que es (incluso los sujetos) dentro de una totalidad definida, «mediada» y cerrada. "El carácter simbólico -es decir, sobredeterminado- de las relaciones sociales implica, por tanto, que éstas carecen de una literalidad última que las reduciría a momentos necesarios de una ley inmanente. (...) La sociedad y los agentes sociales carecerían de esencia, y sus regularidades consistirían tan sólo en las formas relativas y precarias de fijación que han acompañado a la instauración de un cierto orden"[170].

La articulación es una *práctica* en la que se ponen en relación elementos que han perdido los lazos relacionales que los constituían en momentos de una totalidad estructural u orgánica cerrada. Laclau y Mouffe llaman *articulación* "a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica"[171]. Los términos de una relación articulatoria que no se constituyen con independencia de la relación sino en y por la relación y en tanto tales, se denominan *momentos*. No se trata, en consecuencia, de una lógica substancialista o esencialista, en la que las relaciones son *accidentes* de la substancia, sino de una lógica relacional, en la que el significado de un término se deriva de la relación en la que está constituido. "En la medida en que toda identidad es relacional, pero el sistema de relación no consigue fijarse en un conjunto estable de diferencias; en la medida en que todo discurso es subvertido por un campo de discursividad que lo desborda; en tal caso la transición de los «elementos» a los «momentos» no puede ser nunca completa. El status de los «elementos» es el de *significantes flotantes*, que no logran ser articulados a una cadena discursiva. Y este carácter flotante penetra finalmente a toda identidad discursiva (es decir, social). Pero si aceptamos el carácter incompleto de toda formación discursiva y, al mismo tiempo, afirmamos el carácter relacional de toda identidad, en ese caso el carácter ambiguo del significante, su no fijación a ningún significado, sólo puede existir en la medida que hay una proliferación de significados. No es

[168] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 127.
[169] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 107.
[170] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, pp. 110-11.
[171] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p.119.

la pobreza de significados, sino, al contrario, la polisemia, la que desarticula una estructura discursiva. Esto es lo que establece la dimensión sobredeterminada, simbólica, de toda formación social. La sociedad no consigue nunca ser idéntica a sí misma, porque todo punto nodal se constituye en el interior de una intertextualidad que lo desborda. *La práctica de la articulación* [es decir, la política] *consiste, por tanto, en la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido; y el carácter parcial de esa fijación procede de la apertura de lo social, resultante a su vez del constante desbordamiento de todo discurso por la infinitud del campo de la discursividad*"[172].

3. Discurso, identidad social y dislocación

"Laclau, como Touraine, no aborda los movimientos y la problemática de la identidad como un sector de temas y problemas dentro de un orden social relativamente estable, sino como residiendo en el centro mismo de las cuestiones culturales, sociales y políticas del presente. La cuestión identitaria adquiere otra dimensión si se la piensa en el escenario de *las dislocaciones* provocadas por el capitalismo contemporáneo[173]. De la misma manera el cuestionamiento moderno de las formas metasociales de legitimación tuvo un impacto decisivo en la organización del poder político, los cuestionamientos «postmodernos» de la Historia afectan no sólo el poder político, sino también las formas de organizar y concebir las identidades colectivas.

"Además hay que agregar a esto que en la actualidad las dinámicas del cambio social no se caracterizan por un progreso lineal que convertiría en obsoletos los valores y las prácticas del pasado, sino por la coexistencia de elementos tradicionales, modernos e incluso post-modernos en una misma formación social. Este es un rasgo clave de la dislocación: los elementos de distintas tradiciones y formaciones subsisten, pero fuera de sus lugares y funciones originales, dichos elementos están «dis-locados» y las nuevas identidades son híbridas.

"Veamos cómo puede utilizarse esta noción de dislocación en el análisis de la formación de nuevas identidades colectivas. En una formulación un tanto críptica Laclau afirma que las luchas de los sujetos colectivos no son el resultado de contradicciones estructurales, sino que son el lugar de la dislocación en la estructura. La idea es que las formas de acción colectiva asociadas a los movimientos sociales emergen allí donde los órdenes sociales y los roles establecidos fallan. La dislocación genera una crisis de las formas de interacción y un bloqueo de las formas de comunicación establecidas, al mismo tiempo crea las condiciones para la emergencia de nuevos sujetos. Pero (...) los nuevos sujetos no emergen sencillamente, sino que su aparición está llena de ambivalencias y tensiones. Por un lado, luchan contra el orden, o mejor aún, contra el desorden que hizo posible su existencia. Por el otro, llevan las marcas de la dominación en su propia identidad.

"Estas ideas permiten una comprensión más penetrante de la dimensión de transformación personal que tienen muchos movimientos. Si en el punto de partida lo único que tienen los sujetos es esta identidad marcada por la introyección de la dominación, parece que es decisivo que dichos sujetos se liberen de aquello que en ellos los ha convertido en los «pobres», los «negros», las «víctimas», etc. Y esto supone un proceso de profunda transformación que suele estar asociado a la construcción discursiva de un «nosotros» en lucha contra «ellos».

"Acaso este complejo proceso de construcción discursiva de nuevas identidades pueda aclararse un poco más si distinguimos tres momentos. El primer momento es el que Laclau y Mouffe llaman *sistema de diferencias*. En este primer momento los discursos (prácticas discursivas) fijan posiciones, roles, expectativas de conductas para los distintos grupos. Las diferencias entre los grupos se reconocen como formando parte de un orden estable (campesinos, terratenientes,

---

[172] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p.130. Cursivas de los autores.
[173] Cf. **Dislocación y capitalismo**, en Laclau, E.: 1993: pp. 58 ss.

comerciantes, artesanos o padre, madre, hijos). Puede afirmarse que ese sistema estable de diferencias aceptadas por todos los grupos es el resultado de luchas, triunfos y derrotas previas, pero en este momento el orden está estabilizado.

"El segundo momento es el de la *dislocación*. Según Laclau, la dislocación es algo inherente a todo orden social, dado que siempre está expuesto a cambios y desestabilizaciones. Pero en el capitalismo moderno y contemporáneo, los efectos dislocatorios se multiplican y expanden mucho más rápidamente. Cuanto más dislocación, más fragmentación social, crisis más agudas, pero también más espacio para el surgimiento de nuevos sujetos y nuevas identidades. Laclau y Mouffe sugieren que esto podría conectarse a la noción de *crisis orgánica* en Gramsci. El momento de la dislocación es el momento del fracaso de los discursos que construyen y mantienen el sistema de diferencias. Es el momento en que los discursos de las distintas instituciones (familia, iglesia, trabajo, etc.) empiezan a tener cada vez más dificultades para sostenerse dada la multiplicación de anormalidades.

"El tercer momento es el de *la cadena de equivalencias* frente a un enemigo común. Este es el momento de un «nosotros» opuesto a un «ellos». La línea divisoria traza una separación y forja una identidad nueva, que según los autores que nos ocupan es de naturaleza política. En otra afirmación un tanto oscura dichos autores proponen que en este momento la política se convierte en el principio de organización de lo social. Esas equivalencias niegan el sistema de diferencias previo y ensayan una reorganización del tejido social. El «enemigo» es el principio que unifica los distintos eslabones de la cadena (por ejemplo, los campesinos, los terratenientes y los comerciantes pueden formar un «nosotros» igualitario frente a un enemigo externo).

"Unas observaciones finales para realzar un poco más el carácter constructivista de este enfoque que venimos presentando. Desde la perspectiva de estos autores, la forma política del conflicto no refleja divisiones previas sino que las construye discursivamente. Este tipo de abordaje es más fructífero cuando se lo usa para analizar conflictos en sociedades complejas, donde las identidades existen en la intersección de distintos discursos. En condiciones así, el lugar de la división y el conflicto está relativamente indeterminado y su definición es parte del proceso por el cual cierto discurso se va construyendo una posición hegemónica, incorporando otros discursos y confrontándose con un discurso antagónico (por ejemplo, liberación nacional - imperialismo). Por supuesto, conflictos han existido en otras épocas históricas y otras formaciones sociales. Pero en un mundo sacralizado (las sociedades «sin historia» a las que alude Claude Lefort) no existen los recursos discursivos para que dichos conflictos adopten las características de acontecimientos dentro de un proceso histórico social.

"Pero a diferencia de los grandes movimientos de la modernidad temprana, los «nuevos» movimientos tienden a rechazar no sólo la visión de un mundo sacralizado con jerarquías solidificadas, sino también la de una Historia concebida como progreso unidireccional. Esto por un lado dificulta la constitución de nuevos sujetos colectivos, pero por el otro libera a los sujetos potenciales de la influencia de los ideólogos que supuestamente conocerían las leyes que gobiernan esa Historia"[174].

4. Discurso y antagonismo

"En lo que se refiere a los social -dice Laclau- la necesidad sólo existe como un esfuerzo parcial por limitar la contingencia"[175]. Análogamente, Hobbes sostenía que el Estado surge como un

---

[174] Gorlier, J. C.: **El constructivismo y el estudio de la protesta social**, en *Cuadernos de investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, No 4, Buenos Aires-La Plata, Ediciones Al Margen, 1998, pp. 32-4.
[175] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p.131.

esfuerzo encaminado a limitar el conflicto, la guerra universal de todos contra todos. La sociedad como discurso es una totalidad fallada, es un cuerpo con una herida imposible de cerrar, una estructura sin cierre. Más aún: el discurso se constituye desde la falla. Laclau llama «antagonismos» a estos fracturas o agujeros que impiden la sutura del discurso, a estos puntos de fuga donde se genera la inestabilidad de los objetos y la contingencia de lo social[176].

Es conveniente diferenciar antagonismo de contradicción y de oposición. Por oposición se entiende la relación entre dos fuerzas reales enfrentadas. Es una relación entre hechos. Por contradicción se entiende una relación lógica entre proposiciones. En tanto las proposiciones son parte de la realidad, es posible afirmar que la contradicción es parte de lo real. Ni la oposición ni la contradicción implican necesariamente una relación antagónica, porque tanto la primera como la segunda son relaciones entre objetos plenamente constituidos, mientras que la última no lo es. "La presencia del «Otro» me impide ser totalmente yo mismo. La relación no surge de identidades plenas, sino de la imposibilidad de constitución de las mismas. (...) Si lo social sólo existe como esfuerzo parcial por instituir la sociedad -esto es, un sistema objetivo y cerrado de diferencias- el antagonismo, como testigo de la imposibilidad de una sutura última, es la «experiencia» del límite de los social"[177].

Laclau diferencia el concepto de contradicción del de antagonismo. La no contradicción es un principio puramente lógico que determina condiciones de posibilidad para los desarrollos discursivos. El principio de no contradicción fija límites a la construcción significativa de los discursos. Es una condición inmanente a la coherencia de los discursos. Es, entonces, una condición del pensamiento, de lo que Kant llama «juicios analíticos». En tanto tal, tiene el carácter de la necesidad. El antagonismo (luchar contra) es una relación de lucha entre dos identidades sociales. Es, por lo tanto, una relación fáctica, sintética. La relación antagónica no es necesaria sino contingente. Es una característica propia de los juicios morales (Hume) o sintéticos (Kant). Tratándose de ámbitos diferentes (lógica/realidad), es posible pensar una relación antagónica que no sea contradictoria y también una relación contradictoria que no sea antagónica. Por ejemplo, la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción o entre capital y trabajo asalariado no implica necesariamente antagonismo. A la inversa, la lucha de clases (antagonismo) no implica necesariamente contradicción. Una relación social podría ser contradictoria sólo a condición de que las identidades de los sujetos involucrados en la contradicción estén definidas desde una estructura sincrónica cerrada o totalizada, donde los términos de la relación sean substanciales, esenciales o en sí. Sólo en un sistema plenamente desarrollado puede producirse una contradicción inmanente necesaria. Pero como se ha mostrado que la sociedad no puede constituirse como una estructura suturada, entonces es necesario aceptar que "el resultado de los distintos antagonismos dependerá de relaciones contingentes de poder entre fuerzas que no pueden ser sometidas a ningún tipo de lógica unificada"[178]. La sociedad entendida como mercado, tal como la conciben los economistas políticos liberales, elimina el «exterior constitutivo» (antagonismo) y reduce las relaciones a la interioridad de la lógica del intercambio. De esta manera se elimina "la cuestión del poder como construcción política"[179].

Laclau resume su argumentación sobre este punto en los siguientes términos: "(1) en el

---

[176] "La ideología es una manera decisiva en la que el sujeto humano se esfuerza por «suturar» las contradicciones que anidan en su mismo ser, que la consituyen de manera nuclear. Como en Althusser, es lo que ante todo nos crea como sujetos sociales, y no es simplemente un corsé conceptual en el que posteriormente nos vemos metidos" (Eagleton, T.: 1997, p. 249).
[177] Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, pp.145-46.
[178] Laclau, E.: 1993, p. 26.
[179] Laclau, E.: 1993, p. 72.

Prefacio [a la *Contribución a la crítica de la economía política*] Marx presenta, por un lado, una teoría de la historia basada en la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción -una contradicción *sin* antagonismo- y, por el otro, una descripción que *presupone* la naturaleza antagónica de las relaciones de producción en las sociedades de clase; (2) que la coherencia lógica de su esquema depende, por consiguiente, de la posibilidad teórica de integrar teóricamente el antagonismo a su teoría más general del cambio histórico; (3) que una solución inicial consistiría en reducir el antagonismo a contradicción, ya que en tal caso aquél estaría integrado a la dinámica de la interacción conceptual entre fuerzas productivas y relaciones de producción, pero que esta reducción es imposible; (4) que otro medio de recuperación conceptual consistiría en mostrar que el antagonismo, si bien no es contradictorio, es sin embargo inherente a las propias relaciones de producción y está por lo tanto sometido a las leyes de movimiento que regulan la transformación de estas últimas. Sin embargo, como hemos visto, el antagonismo no puede ser reintegrado de este modo: él establece, por el contrario, las condiciones de un «exterior» permanente. Pero, en tal caso, si la historia aparece confrontada con un exterior permanente, el resultado de los distintos antagonismos dependerá de relaciones contingentes de poder entre fuerzas que no pueden ser sometidas a ningún tipo de lógica unificada. De este modo se disuelve el racionalismo del *Prefacio* y su intento de reducir el proceso histórico a una estructura que sería, en la última instancia, inteligible"[180].

Toda relación de antagonismo implica, por lo tanto, la negación de una identidad y, por esta razón, manifiesta el límite de toda objetividad[181], lo que impide que el campo de objetos se determine plenamente. Que el antagonismo es exterior significa que no se deduce necesariamente de la estructura de la sociedad (independientemente de que ésta sea sincrónica o diacrónica, que sea histórica o ahistórica), que no está determinado como un caso particular de contradicción lógica. La negación, el antagonismo procede del exterior. El exterior negativo *bloquea* la identidad los objetos al interior de la estructura social pero es, a la vez, su condición de posibilidad. Laclau sostiene que este exterior es «pura facticidad», es -en términos de Hume- una «cuestión de hecho» que no está sujeta al principio lógico de no contradicción y que "no puede ser reconducida a ninguna racionalidad subyacente"[182]. El antagonismo manifiesta la imposibilidad de definirse plenamente de toda identidad. La exterioridad define a las relaciones sociales y revela el carácter *contingente* y *accidental* de toda objetividad.

5. Las características de las relaciones sociales como exterioridad

Las relaciones sociales tienen cuatro características: son contingentes, son relaciones de poder, responden a la primacía de lo político y están signadas por una radical historicidad.

a. Contingencia

La negatividad o el antagonismo constituye a todas las relaciones sociales. La negatividad del antagonismo no debe confundirse con la negatividad dialéctica. Esta última es necesaria, inmanente y está determinada desde el sistema (como totalidad estructural plenamente constituida). La negatividad del antagonismo, en cambio, manifiesta el límite en la constitución de toda objetividad, subvierte la objetividad y amenaza la identidad de los sujetos sociales. "La contingencia no es un mero reverso negativo de la necesidad sino el elemento de impureza que

[180] Ibídem.
[181] Laclau, E.: 1993, p. 34.
[182] Ibídem.

deforma e impide la constitución plena de esta última. (...) Lo que encontramos es siempre una situación limitada y determinada en la que la objetividad se constituye *parcialmente* y es también *parcialmente* amenazada; en la que la frontera entre lo contingente y lo necesario se desplazan constantemente"[183]. En los sistemas racionalistas modernos (Spinoza, Hegel, Marx, estructuralismo) la contingencia es eliminada. La exterioridad del antagonismo reclama, por el contrario, explicitar las condiciones particulares de existencia de toda identidad. La historicidad de las categorías del análisis social introduce la inestabilidad constitutiva de las relaciones entre las condiciones específicas de existencia de un objeto y los elementos que lo componen y lo definen como tal. "Esto implica que es en el nivel de una historia factual y contingente donde debemos buscar las condiciones de existencia de cualquier objetividad que pueda existir"[184].

La contingencia de las relaciones de sociales puede ser analizada en tres niveles. (1) La contingencia de las relaciones sociales implica que las identidades y los significados construidos socialmente nunca logran fijarse y determinarse. Surgen, de este modo, elementos en las estructuras que no están articulados con los otros momentos, a los que Laclau llama «significantes flotantes». Desde este punto de vista el conjunto del "campo social podría ser visto como una guerra de trincheras en la que diferentes *proyectos* políticos intentan articular en torno de sí mismos un mayor número de significantes sociales"[185]. Cada uno de los agentes sociales supone y afirma que su proyecto contiene los caracteres esenciales para la integración de la sociedad, para su unidad y estabilidad y busca hegemonizar el conjunto. Sin embargo, no solamente es imposible alcanzar un dominio hegemónico completo (ya que esto supondría eliminar la contingencia constitutiva de lo social) sino que ninguna identidad puede llegar a ser completamente transparente para sí misma. (2) Un segundo nivel de análisis desliza el foco de atención de los sujetos a la estructura. Esta perspectiva advierte que el significado de las identidades sociales es equívoco o ambiguo porque es definido de acuerdo a los contextos en los que está inmerso pero, dentro de un solo contexto tienen un sentido claro y definido. Sin embargo, en este nivel de análisis no llega a ponerse en cuestión la transparencia última del contexto. Se afirma que el sujeto no es transparente por sí mismo pero puede ser claramente determinado por la estructura, por el contexto. Por ejemplo, Habermas afirma que aunque no es posible alcanzar de hecho una comunidad de comunicación que no esté viciada por las relaciones de poder, sí es posible pensar una comunidad ideal de comunicación que sirva de modelo para evaluar y decidir sobre los proyectos particulares de los sujetos sociales. Pero el concepto de contingencia de lo social nos inhabilita también para este tipo de análisis, puesto que la estructura misma está fallada y es inestable. (3) Un tercer nivel de análisis se abre cuando se comienza a sospechar que las dificultades para determinar las identidades no se derivan de una imposibilidad empírica, de algunas particularidades de los hechos, sino de "algo que «trabaja» desde el comienzo en el interior de la estructura. Es decir, que incluso en tanto que idea regulativa la coherencia de la estructura debe ser puesta en cuestión"[186]. El problema no es que la contingencia de los hechos empíricos imposibilita encontrar una coherencia lógica que permita explicar los hechos. Si éste fuera el problema, Habermas tendría razón al postular una coherencia extraempírica (ideal regulativo de la razón) como criterio de ordenamiento de los hechos empíricos. El problema es que no es posible postular *un único ideal racional* que permita ordenar los hechos coherentemente, porque esto supondría un único criterio de verdad, una totalidad estructural completamente autodefinida y autoregulada y, en definitiva, la concepción de la razón como fundamento. Es decir, nos mantendríamos dentro del paradigma de la ilustración, dentro de una

[183] Laclau, E.: 1993, p. 44.
[184] Laclau, E.: 1993, p. 39.
[185] Laclau, E.: 1993, p. 45. Cursivas nuestras.
[186] Laclau, E.: 1993, p. 46.

metafísica idealista.

De la profundización de los análisis desde la contingencia se sigue que "si la serie es indecidible en términos de su misma estructura formal, el acto hegemónico no será la *realización* de una racionalidad estructural que lo precede sino un acto de *construcción* radical"[187].

A partir de estos resultados se abren nuevas posibilidades de investigación de los procesos de construcción de lo social, a los que Laclau llama hegemonía. (a) En primer lugar, todo proyecto y toda decisión es posibilitada pero no determinada por la estructura que le sirve de contexto. (b) El agente de decisión es interno a una estructura que es en sí misma indecidible, de manera que las decisiones de los agentes transforman y subvierten la estructura (condiciones, contexto) transformando al mismo tiempo su propia identidad, ya que ésta depende parcialmente de la estructura. c) "El sujeto no es otra cosa que esta *distancia* entre la estructura indecidible y la decisión"[188], es decir, ninguna decisión está determinada estructuralmente. Decidir implica reprimir o suprimir otras decisiones alternativas posibles y el resultado al que se llega es siempre el producto de una relación de poder. En término nietzscheanos: el yo o la propia identidad es siempre la imposición de un instinto dominante, lo cual supone la subordinación de los otros instintos. No es posible determinar racionalmente cuál fuerza debe dominar. Por el contrario, la racionalidad supone *el dominio de una fuerza, de un instinto.* Cuando se acepta el criterio de la racionalidad iluminista ya *un instinto* se ha impuesto y ha subordinado a los demás a sus propias reglas y criterios.

De aquí no se deriva que las decisiones sean «irracionales», ya que esta contraposición racional/irracional supone la aceptación del principio de razón. Una decisión no puede ser racional ni irracional pero puede ser más o menos *razonable*. Una decisión es razonable cuando hay motivos y argumentos para preferirla a otras, aun cuando ninguno sea un fundamento apodíctico. En consecuencia, cuando dos proyectos razonables se oponen, la decisión dependerá en última instancia de la lucha, de las relaciones de fuerza. "La constitución de una identidad social es un acto de poder y la identidad como tal *es* poder"[189]

b. Relaciones de poder

La segunda característica de las relaciones sociales es que están atravesadas por relaciones de poder. Para aclarar el sentido en que aquí se habla de relaciones de poder Laclau, como antes lo había hecho Foucault, advierte que es necesario abandonar tres concepciones erróneas respecto del poder. La primera es la que sostiene que los sujetos o las fuerzas sociales pueden ser definidos en su identidad propia al margen de toda relación de poder, como si las últimas fuesen solamente una posibilidad empírica accidental y particular. "Estudiar las condiciones de existencia de una cierta identidad social es equivalente, por lo tanto, a estudiar los mecanismos de poder [o las tecnologías de poder, en términos de Foucault] que la hacen posible"[190]. La segunda concepción errónea que hay que eliminar es la que concibe como una esencia o como un atributo esencial de ciertos sujetos sociales. Pero, como ha mostrado Hume, la esencia o substancia no es sino un conjunto de caracteres a los que, por el hábito de percibirlos en unidad, hemos atribuido una existencia objetiva y un sujeto no es otra cosa que un haz de sensaciones, detrás del cual proyectamos un sustrato al que llamamos «yo». En términos de Laclau: "una identidad objetiva no es un punto homogéneo sino un conjunto articulado de elementos"[191]. Una identidad no se define a partir de la racionalidad

---

[187] Ibídem. Cf. Labourdette, S.: *Política y poder*, Buenos Aires, A-Z Editora, 1993.
[188] Laclau, E.: 1993, p. 47.
[189] Laclau, E.: 1993, p. 48.
[190] Ibídem.
[191] Ibídem.

inmanente de la estructura sino por oposición a las fuerzas que niega o que excluye. La tercera concepción errónea del poder es la que lo contrapone a la libertad. Es decir, es la tesis que sostiene que la realización plena de la libertad supone la eliminación de las relaciones de poder. "La sociedad reconciliada es imposible porque el poder es condición de posibilidad de lo social. Transformar lo social, incluso en el más radical y democrático de los proyectos, significa por lo tanto construir un nuevo poder -no la eliminación radical del poder"[192].

c. La primacía de lo político

El método genealógico, que Foucault tomó de Nietzsche, efectiviza una crítica radical de los valores y de las esencias al mostrar las condiciones históricas en las que el valor o la esencia en cuestión surgió. Se trata de "mostrar el momento de su contingencia radical, es decir, de reinscribirlo en el sistema de opciones históricas reales que fueron desechadas". (...) Se trata de "mostrar el terreno de la violencia originaria, de la relación de poder a través de la cual esa institución tuvo lugar"[193]. Así, la «genealogía de la moral» nietzscheana muestra en qué condiciones se generaron los valores que hoy denominamos como «bueno» y «malo»; así, la genealogía de la prisión foucaultiana describe cómo la cárcel se convirtió en la forma moderna de castigo. Estas investigaciones han sido posibles porque "si la objetividad se funda en la exclusión, las huellas de esta exclusión estarán siempre presentes de un modo u otro. Lo que ocurre es que la sedimentación [naturalización, esencialización] puede ser tan completa, el privilegio de uno de los polos de la relación dicotómica tan logrado, que el carácter contingente de este privilegio, su dimensión *originaria* de poder, no resulta inmediatamente visible. [...] Las formas sedimentadas de la «objetividad» constituyen el campo de lo que denominamos «lo social». El momento del antagonismo, en el que se hace plenamente visible el carácter indecidible de las alternativas y su resolución a través de relaciones de poder es lo que constituye el campo de «lo político»"[194]. La distinción entre lo social y lo político es constitutiva del ser de lo social, pero el límite entre lo social y lo político se desplaza constantemente en cada sociedad histórica. Como la sociedad se constituye sobre la distinción, no es posible alcanzar una transparencia última, ya que siempre quedará un plus de opacidad inherente a toda relación social. "Una estructura dislocada es una estructura abierta, en la que la crisis puede resolverse en las más diversas direcciones. (...) Esto significa que la rearticulación estructural será una rearticulación eminentemente política"[195].

d. Historicidad

La realidad social es un sistema de significación que es el producto de una construcción social. Ésta está siempre sujeta a condiciones históricas de emergencia, las que son siempre contingentes. Tanto los objetos como los sujetos sociales son realidades signadas por una radical historicidad y, en consecuencia, su ser no puede derivarse necesariamente ni de la estructura ni de un sentido objetivo de la historia. Todo sentido histórico remite a una facticidad originaria.

6. Los problemas típicos en la investigación social

En la medida en que toda sociedad se estructura sobre la supresión de la negatividad que

---

[192] Laclau, E.: 1993, p. 50.
[193] Laclau, E.: 1993, p. 51.
[194] Laclau, E.: 1993, pp. 50-1. Cursivas del autor, corchetes nuestros.
[195] Laclau, E.: 1993, p. 66.

amenaza su identidad, uno de los problemas básicos del análisis consiste en determinar los puntos de negatividad que constituyen las condiciones de posibilidad de lo social o las condiciones de existencia de esa estructura. Estas condiciones de existencia se hacen visibles cuando se logra reconstruir las relaciones de poder en las esa estructura social se sostiene. Un segundo tipo de problemas relacionados con el anterior apuntan al análisis de las identidades parcialmente objetivadas pero que no logran constituirse plenamente como consecuencia de las dislocaciones estructurales. La dificultad consiste, consecuentemente, en aceptar las consecuencias que se derivan de la contingencia de las identidades de los agentes sociales y en el abandono de las concepciones esencialistas, en las que los agentes sociales encarnan una identidad constituida a priori de las condiciones de existencia y donde la dislocación aparece como un obstáculo que puede ser superado. "El campo de las identidades sociales no es un campo de identidades plenas sino el de un fracaso. [...] Toda identidad es dislocada en la medida en que depende de un exterior que, a la vez que la niega, es su condición de posibilidad. Pero esto mismo significa que los efectos de la dislocación habrán de ser contradictorios. Si por un lado ellos amenazan las identidades, por el otro están en la base de la constitución de identidades nuevas"[196].

¿Qué efectos se derivan de las relaciones de dislocación? (1) La aceleración de las transformaciones sociales y de las intervenciones rearticulatorios conduce a una mayor conciencia de la historicidad de las relaciones sociales, de su contingencia constitutiva. (2) Si el sujeto es la distancia entre una estructura indecidible y la decisión, entonces, cuanto más dislocada sea la estructura tanto más posibilidades de decisiones no determinadas por ella habrá. (3) El decentramiento de la estructura que se sigue de la dislocación debe entenderse como una práctica del decentramiento a través de los antagonismos, de las luchas entre centros múltiples y contingentes. "El mundo es menos «dado» y tiene, de modo creciente, que ser construido. Pero esta no es sólo una construcción del mundo, sino que a través de ella los agentes sociales se transforman a sí mismos y se forjan nuevas identidades"[197].

Laclau cuestiona las concepciones totalizadoras y monistas que tienden a pensar la sociedad como resultado de un proceso único y homogéneo. En particular, critica las posiciones de Lukács, Frankfurt, Weber y la teoría de la alienación en Marx. Para Laclau, el proyecto socialista no se propone una regresión a formas sociales premodernas sino la construcción de un proyecto alternativo a partir del espacio que las transformaciones modernas, capitalistas e iluministas han abierto, "desarrollando las posibilidades de una alternativa anticapitalista[198].

F. CONCLUSIONES

Con Althusser se hace claramente perceptible que el concepto de ideología contiene una tendencia a incluir en su extensión las perspectivas teóricas que en la etapa inmediatamente anterior se presentaban como el criterio de distinción de la deformación o de la distorsión ideológicas. En otras palabras, la ideología tiende a socavar los fundamentos de la crítica. A tal punto esto es así que, para Althusser, gran parte de la obra de Marx es ideológica. En esta misma línea, Baudrillard denuncia que la misma crítica marxista de la ideología se ha convertido en ideológica al universalizar los valores «occidentales y cristianos» de Europa. "En cierto modo -dice-, hay una *fatalidad* unida al término de «fetichismo», que hace que en lugar de designar lo que quiere decir (metalenguaje sobre el pensamiento mágico) se vuelva subrepticiamente contra los que lo emplean

---

[196] Laclau, E.: 1993, p. 55. "Entender la realidad social no consiste en entender lo que la sociedad *es* sino aquello que le *impide ser*" (Laclau, E.: 1993, p. 61. Cursivas del autor).
[197] Laclau, E.: 1993, p. 57.
[198] Cf. Laclau, E.: 1993, pp. 71-2.

y designe *en ellos* el uso de un pensamiento mágico"[199].

En segundo lugar, Althusser con su concepto de «sobredeterminación», en una línea que se remonta a Max Weber y a Georg Lukács, establece que la realidad social está constituida en última instancia simbólicamente, poniendo en cuestión a un mismo tiempo, las interpretaciones idealistas y esencialistas. Siguiendo el antecedente lukácsiano, Althusser concibe a las ideologías como perspectivas particulares que se han universalizado y cerrado sobre sí mismas. Esto explica por qué las ideologías son inmunes a la crítica[200], en tanto absorben el terreno que podría servirle de fundamento [a la crítica]. Se desentraña aquí una función justificadora de la ideología. Como Althusser, Baudrillard advierte que las ideologías excluyen la crítica, conjuran los conflictos internos y, de esa manera, ejercen su poder.

En tercer término, Althusser piensa las ideologías particulares como estructuras, como totalidades cerradas, como sistemas suturados si bien su sentido se determina, «en última instancia», desde un más allá infraestructural. En este sentido, tal como se desarrolla en *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, Althusser explicita la función más amplia de las ideologías: la de servir a la conservación del orden establecido, la de funcionar como «cemento» de la sociedad, como basamento integrador de una sociedad determinada. Baudrillard, por su parte, vincula el concepto de ideología con la estructura perversa del deseo tal como la ha desarrollado la teoría psicoanalítica.

Tanto Althusser como Baudrillard se oponen a las filosofías del sujeto o de la conciencia que se proponen como una superación de la alienación ideológica. Para ambos autores el secreto de la ideología se oculta en las prácticas que la producen, en el proceso de producción ideológica. Foucault continúa el análisis de Althusser sobre las dos acepciones del concepto de sujeto y acentúa la idea del *sujeto-sujetado*.

Baudrillard agrega un elemento interesante a la comprensión de los procesos ideológicos, que desempeña un papel central en los medios de comunicación: «la fascinación semiótica», la seducción. Lo que fascina es el trabajo de codificación que inviste a los signos, «la pasión del cifrado», seducción de las formas, deseo perverso del código, del sistema de signos "tendiente a la clausura". "La fascinación de un sistema cerrado de diferencias, la pulsión hacia el código abstracto" es lo que explica la producción ideológica. Cuando la modernidad ha disuelto los «garantes metasociales»[201] se hace necesaria algún tipo de coherencia inmanente a lo social que sostenga la identidad y la integración de la sociedad: esta es la función fundamental de la ideología. Baudrillard sugiere la tesis de que lo que fascina en los medios de comunicación es "la sistematicidad cerrada del código" que nos excluye.

Para Baudrillard lo que constituye propiamente el proceso ideológico es la "reducción semiológica de lo simbólico". Mientras lo simbólico se caracteriza por su ambivalencia, lo semiológico excluye toda ambivalencia en beneficio de la homogeneidad y sistematicidad del código. Y es precisamente esta reducción ideológica lo que fascina y seduce. Althusser, por su parte, habla de la deformación imaginaria de las relaciones de producción existentes. En ambos casos hay una reducción: de lo ambivalente al código homogéneo, de lo real a lo imaginario.

Foucault se inserta de una manera original en esta tradición, partiendo de la convicción de que el concepto de ideología no es útil a la teoría social porque genera más obstáculos que soluciones. Prefiere (como también hará Laclau) hablar en términos de «discursos». Lo primero que cuestiona es la supuesta exterioridad de los discursos respecto del poder y del deseo, cuestionando en bloque la teoría de la ideología como reflejo. En los discursos *operan* «tecnologías de poder»,

---

[199] Baudrillard, J.: **Fetichismo e ideología**, en *La economía política del signo*, México, Siglo XXI, 1974, p. 91.

[200] También Baudrillard advierte de las ideologías como "dogmas inmunes a toda crítica".

[201] Cf. Touraine, A.: *Crítica de la modernidad*, Madrid, Temas de Hoy, 1993.

«procedimientos de exclusión».

Como Althusser, Foucault piensa que "ningún discurso puede expresar o traducir una práctica de modo transparente", porque el discurso no es un mero reflejo o instrumento de la praxis. Sin embargo, Foucault no desarrolla la oposición althusseriana entre ciencia e ideología sino que la replantea en términos de saber y poder. La ciencia y la verdad no son sino efectos de ciertas relaciones de fuerza o poder. Más aun, Foucault denuncia la oposición ciencia-ideología como una forma de ideología que produce ciertos efectos de poder: habilita a los científicos (marxistas) a colocarse por encima de la masa confiriéndoles la autoridad del mando y legitimando la obediencia. Compartiendo el «antihumanismo» de Althusser, Foucault advierte que el concepto de ideología está indisolublemente unido a la noción de «sujeto» y, por esta razón, es inutilizable. Pero la razón fundamental por la que Foucault se decide a abandonar el concepto de ideología es que supone una determinación infraestructural. Por el contrario, la tesis básica de Foucault afirma que la verdad es un efecto del poder y que la sociedad es el resultado de una articulación particular y contingente de las relaciones de fuerzas en cada época.

Pero Foucault destaca una tesis que ya había sido explicitada por Althusser: las ideologías, los discursos no son funciones meramente negativas o represivas, sino que su papel fundamental es afirmativo, positivo, generador, integrador, constitutivo. El poder produce realidad y produce verdad. Pero, al mismo tiempo, Foucault desecha el supuesto iluminista de un sujeto neutro o puro, libre de prejuicios o de distorsiones, coincidiendo (en este punto) con la investigaciones hermenéuticas.

Zizek, siguiendo a Lacan, procede a analizar el proceso de producción ideológica, que Baudrillard había indicado como una falencia de las teorías precedentes. Si Althusser había sostenido que toda concepción filosófica está precedida por una revolución científica, Zizek señala que la revolución científica producida en la física desde Galileo hasta Newton ha sido precedida por una transformación en el proceso histórico real de intercambio social, por una revolución en la praxis social, en lo que los hombres efectivamente *hacen*, lo cual configura un «orden simbólico». Éste es una condición necesaria tanto para el funcionamiento del intercambio como para el funcionamiento de la ciencia.

La ilusión ideológica no radica en las máscaras, en la conciencia o en el saber (en lo que los hombres piensan o creen que hacen), sino en la realidad misma, en la praxis social, en lo que los hombres efectivamente hacen, la ilusión no está del lado del saber, está ya del lado de la *realidad*, de lo que la gente hace. "«Ideológica» -dice Zizek- es una *realidad* social cuya existencia implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia". El problema de la ideología debe situarse en la realidad misma y no en la conciencia o en el pensamiento o en la representación ilusoria de la realidad. La ideología es la realidad en tanto constituye un orden coherente y sistemático, una totalidad consumada y cerrada en la que todos los elementos han sido articulados como momentos inmanentes. Esta estructura ideológica supone, sin embargo, una falla constitutiva sobre la que se edifica y que la constituye. La realidad es ideológica cuando está fundamentada en una «falsa conciencia», en una doble ilusión que consiste en pasar por alto la ilusión inconsciente (*fantasía ideológica*) que estructura nuestra relación efectiva y real con la realidad. La fantasía inconsciente que estructura la propia realidad social es el nivel fundamental de la ideología, pero esto es diferente de una ilusión que enmascare el estado real de las cosas. La ideología es la construcción misma de la realidad social que permite la huida del antagonismo constitutivo, del núcleo traumático al que Lacan llama lo Real.

Pero como toda totalidad se ha constituido a partir de una falta, de un conflicto o -como dice Laclau- de un antagonismo, el sistema social nunca logra estabilizarse definitivamente. El elemento (punto nodal) que sólo detenta el lugar de una falta, se percibe como un punto de suprema plenitud. "El nivel fundamental de la ideología –dice Zizek- no es el de una ilusión que enmascare

el estado real de las cosas, sino el de una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social". La acción efectiva de los individuos en la sociedad está estructurada de acuerdo a una ilusión, a una fantasía, que no puede ser «sabida» sin que la trama de relaciones se disuelva. En este sentido, la ideología pertenece a la realidad y no puede ser conceptualizada a partir de la oposición realidad-reflejo o realidad-falsa conciencia. Como también han advertido Heidegger y los pensadores de la escuela hermenéutica –como veremos en el próximo capítulo- no es posible ir más del círculo hermenéutico.

Estos resultados llevan a desplazar el eje del problema desde la relación universal-particular al eje sistema cerrado-estructura fallada. La concepción positivista de la ideología se equivoca puesto que la verdad no es algo ya dado, sino una invención, una *construcción*, y la ilusión no es un obstáculo, sino *un medio de acceso* a la verdad.

"La ideología es concebida ahora como un fenómeno típicamente moderno, provocado por el socavamiento de las legitimaciones fundadas en lo trascendente. El discurso ideológico apunta a ocultar la división social y la temporalidad, pero lo hace sin apelar a la existencia de «otro mundo». Como Lefort dice en **Las formas de la historia**, «la ideología apunta a restituir la dimensión de las sociedades sin historia en el corazón de la sociedad histórica». Según Lefort, ese proceso de ocultamiento nunca puede darse por acabado y siempre tiene que restablacerse y modificarse para incluir nuevos elementos. Pero de nuevo vale la pena subrayar que la división social y la temporalidad, aquello que la ideología trata de ocultar, no son "objetos" transparentes a un sujeto sino que surgen en el espacio del discurso social. Para dar un ejemplo, las divisiones dentro de la institución familiar no tienen raíces naturales (la estructura anatómica de los genitales, las variaciones en la fuerza física de cada miembro); la ideología de la familia como una unidad organizada alrededor del padre, se construye como un pliegue dentro del discurso de la institución familiar e interactúa con dicho discurso"[202]. Es por ello que la noción de «fetichismo de la mercancía» hace referencia a ciertas relaciones sociales que son producto de una praxis social determinada, que son una «determinación reflexiva» puesta en la cosa, como si no lo fueran, como si se tratase de propiedades naturales o sobrenaturales de las cosas relacionadas.

Para Laclau, la dimensión ideológica se abre cuando un determinado orden social es tenido por natural, necesario, verdadero en sí mismo, esencial. Desde esta perspectiva, todo ser es discursivo, toda realidad es producida socialmente, es un producto de la praxis social. Por esta razón todo discurso es acción significativa que tiene una existencia objetiva, material. El discurso es el horizonte de significatividad construido desde, en y por una praxis social.

Como Althusser, Baudrillard y la hermenéutica, Laclau sostiene que no hay una transparencia última de los hechos, porque éstos no son nunca dados. Como toda totalidad es producto de una construcción histórica y como ésta es siempre precaria y contingente, toda estructura significativa (discurso) será constitutivamente inestable y fallada. Una vez establecido que todo discurso es una totalidad no totalizada ni totalizable, es posible definir la ideología como la búsqueda o la afirmación de la constitución de un sistema social consumado, estable, plenamente constituido.

---

[202] Gorlier, J. C.: **Análisis discursivo, dislocación, imaginario social**, en *Cuadernos de investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 2, La Plata, Ediciones Al Margen, septiembre de 1996, p. 169.

CAPÍTULO 5: HERMENÉUTICA E IDEOLOGÍA

A. BREVE PRESENTACIÓN DE LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE HANS GEORG GADAMER

La hermenéutica ha tenido un uso meramente instrumental en disciplinas tales como la filología, el derecho y la teología, con Gadamer, siguiendo el rumbo señalado por Dilthey y Heidegger, pasa a identificarse con el enfoque omniabarcador de la filosofía.

El modelo de la investigación hermenéutica es el *diálogo*, el cual se desarrolla dialécticamente. Se destaca el lugar que ha de ocupar en él la negación y la pregunta, ya que en ambas formas dialógicas se pone de manifiesto la finitud del saber humano.

Otra cuestión decisiva a considerar es la centralidad del lenguaje en las llamadas ciencias del espíritu. En estas, tanto el contenido como la posibilidad de acceso al espíritu, están mediados por el lenguaje. La posibilidad de acceso a los contenidos (textos, documentos, etc.) es, siguiendo a Heidegger, la comprensión.

1. Carácter dialéctico de la experiencia

En las ciencias naturales, la noción de experiencia está circunscripta al papel que desempeña en la inducción. Estas ciencias, por preservar el requisito de repetitividad -la posibilidad de reiterar el fenómeno en el experimento sin cambios-, se desentiende de toda conexión histórica. Además la inducción sólo recoge de los hechos lo que está determinado teleológicamente por los conceptos «puestos» a la base del proceso, en tanto su propósito es la confirmación de una hipótesis. Pero la experiencia tiene además de este lado positivo de constatación, otro aspecto negativo, que supone el fracaso de nuestra expectativa y que posee un "particular sentido productivo"[1]. Dado el papel que cumple en ella la negación, la experiencia la experiencia es un proceso dialéctico, el modelo que sigue Gadamer es el de la dialéctica hegeliana (sin el remate final en el espíritu absoluto). En la dialéctica, la experiencia de lo nuevo produce una inversión en la propia conciencia: cuando quien conoce encuentra algo que no puede explicar desde lo ya conocido, se ve obligado al volver sobre sus propios pasos, esta vuelta reflexiva impulsa a la revisión de los conceptos de que ya disponía, a fin de adecuarlos a la nueva realidad. O sea que a partir del carácter dialéctico de la experiencia, se ha producido la transformación no solamente del objeto, sino también de quien lo comprende.

Dado el lugar que otorga a lo negativo, la experiencia accede al conocimiento de lo nuevo y distinto, concibiendo así lo que deviene y se transforma. Es decir, capturando la dimensión histórica de los fenómenos histórico-sociales.

Cada acto de comprensión supone un acontecimiento único e irrepetible, pues quien lo lleva cabo participa de un significado que se ha transformado. Los hechos histórico-sociales no contienen una verdad en sí eterna e inalterable, sino que su contenido se modifica a la luz de cada nueva interpretación.

Desde este enfoque la experiencia se identifica con la vida misma. Que esté presente la negatividad, nos referimos a las frustraciones y decepciones que la vida inevitablemente acarrea, nos está señalando la historicidad fundamental de toda experiencia, que lleva al reconocimiento de los propios límites, de la finitud esencial de nuestra condición, al advertir que el saber es siempre situado y finito.

2. Privilegio del preguntar en la hermenéutica

[1] Gadamer, Hans-Georg: *Verdad y Método I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997, p. 429.

La importancia del preguntar surge también de la decepción que introduce el paso negativo de la dialéctica. El preguntar pone de manifiesto la finitud, ya que el que pregunta -si pregunta genuinamente-, reconoce su no-saber, y que está en disposición de entrar en diálogo con el otro.

Para que el diálogo avance en su búsqueda, la pregunta debe estar bien planteada, de modo de penetrar el problema de que se trate, poniendo en cuestión lo aceptado como obvio. Al desplegarse lo preguntado, se fundamente lo así desbrozado y la forma que adopta es la de la conversación.

La importancia que la reflexión hermenéutica da a la pregunta tiene por propósito desechar todo dogmatismo, en tanto al reconocer el carácter limitado de nuestras posibilidades de indagar en las cosas, debemos decidir poner entre paréntesis nuestras propias convicciones. El preguntar auténtico consiste en abrirnos realmente a aquello que se nos está diciendo, haciéndolo jugar dialécticamente con nuestras propias creencias, prejuicios, saberes supuestos, etc.

Lo heredado del pasado nos plantea un interrogante, nos formula una pregunta respecto de cuál es la conexión entre lo trasmitido y nuestra situación presente. Dar una respuesta a este pasado que nos interpela, supone a su vez buscar la pregunta de la cual ese testimonio es respuesta[2]. Por la forma dialogal en que se realiza la reflexión y por la primacía de la pregunta, el elemento más universal en que se cumple la experiencia hermenéutica, es el lenguaje. "Me atrevo a exponer este tema - dice Buchbinder en referencia a la poética del desenmascaramiento- pensando que muchas veces los interrogantes, si estén bien planteados, abren iluminaciones. Esto no siempre sucede con las certezas, que, al querer fundamentar la verdad de una teoría, más bien la oscurecen, dan, sí, puntos de identificación donde protegernos de lo desconocido"[3].

3. El lenguaje para la hermenéutica

El ideal de objetividad de las ciencias naturales requiere de un lenguaje técnico e incluso artificial (por ejemplo las fórmulas matemáticas). Por el contrario, la instancia máxima de la reflexión hermenéutica para tratar sus problemas es la palabra, la palabra de la lengua cotidiana y no necesariamente la lenguaje con el contenido fijo del concepto.

Pero el lenguaje mismo no puede ser objetivado pues su universalidad abarca la totalidad de nuestra experiencia y forma una unidad inescindible con el pensamiento.

En la conversación, los que dialogan recurren al lenguaje no solamente para llegar a un acuerdo intersubjetivo, sino para llegar a un consenso respecto de la cosa misma. Y esto es de la mayor importancia para la experiencia hermenéutica, ya que para ella la verdad es desvelamiento o desocultamiento y no construcción, como lo es en la ciencia natural.

En la experiencia hermenéutica el interlocutor es el texto, su posición está fijada en la escritura. Quien interpreta comienza aportando sus propios puntos de vista, los que mantendrá o variará como resultado el diálogo emprendido con el texto. El sentido emergente de esta dialéctica estará dado por la palabra del intérprete, por lo que la verdad así expresada aparecerá con los distintos matices que el lenguaje le preste en las sucesivas interpretaciones.

Pero así presentada, ¿no resulta arbitraria la interpretación? Gadamer responde que a pesar de que la hermenéutica no cuenta con una normativa fija para la interpretación, como sí ocurría con la hermenéutica teológica, que se guiaba por el dogma; o como el psicoanálisis, que cuenta con ciertos significantes-clave; o como la dialéctica de Hegel, cuya pauta es el saber absoluto; a pesar de ello, no marcha sin rumbo: la orientación la proporciona el tema mismo, ya que las ideas previas que pone en juego el intérprete son solamente aquellas que sirven para la expresión del significado,

---

[2] Para Gadamer, como también para Collingwood, todo lo que el hombre hace es la respuesta a un interrogante. Para conocer esa obra la investigación debe intentar desentrañar en problema que le dio origen. Collingwood, R.G.: *Autobiografía*, México, F.C.E., 1974.

[3] Buchbinder, M.: 1993, p. 22.

las demás son desechadas como prejuicios insostenibles.

Los momentos de la experiencia hermenéutica son: 1) comprensión, 2) interpretación y 3) aplicación: Los dos primeros muestran claramente su pertenencia al lenguaje. La interpretación no es sino el modo como se explicita la comprensión, de modo que sólo abstractamente podemos hablar de dos cosas. Tampoco está separado el tercer momento: la aplicación, ya que el sentido que el intérprete pueda captar relacionado necesariamente con sus posibilidades de integración y de utilización desde el presente. El medio en que se lleva a cabo la experiencia hermenéutica es el lenguaje, tanto la materia u objeto (el texto), como la tarea misma del comprender, esto es, la interpretación, están articulados lingüísticamente.

Desde el primero de los aspectos señalados de no haber sido por el lenguaje -nos dice Gadamer-, el pasado hubiera desaparecido, habría sido olvidado; si como historia existe para nosotros de alguna manera, es porque nos dice algo. La palabra tradición (mediación entre pasado y presente) quiere decir transmisión, comunicación. En tiempos arcaicos, la transmisión de conocimientos, costumbres y valores, en forma de mitos, era oral. A partir de la invención de la escritura, la tradición adquirió permanencia y perdurabilidad, poniendo esos contenidos al alcance de cualquier tiempo. La escritura amplía enormemente la posibilidad de transmisión de la herencia cultural, enriqueciendo asimismo el presente de quien se dispone a interpretarlo. De allí que el objeto preferente de la hermenéutica sea la palabra escrita, en mayor medida que otros testimonio históricos, como los utensilios, los monumentos, las ruinas, ya que su significado y propósito sólo pueden descifrarse con la palabra.

Hegel ya había afirmado que la historia comienza junto con el relato escrito, con lo cual el pasado es puesto a resguardo de la fugacidad, alcanzado así permanencia. Lo que ha sido salvaguardado por la escritura adquiere «objetividad» y universalidad y no es el texto en sí sino los significados que encierra y que se van abriendo en la experiencia hermenéutica. La cualidad ideal de la palabra eleva el contenido de lo que la tradición nos lega al plano universal del sentido, independientemente del autor como de los ocasionales intérpretes, pues lo que aquí interesa es la «cosa misma».

Pero el texto escrito tiene para quien lo aborda un particular extrañamiento que desde luego afecta al sentido. En lo escrito el significado permanece oculto, depende de la palabra del intérprete para salir a luz; se inicia entonces (o continúa) el diálogo con el autor ya no presente que, desplegado en una dialéctica de alejamiento y acercamiento, va haciendo propio lo extraño y procurando que aquello que fue dicho, nos diga finalmente algo a nosotros.

La interpretación es también lenguaje y su modelo es la traducción: para acceder al contenido del texto que nos llega de la tradición, hay que «jugar» las posibilidades que la lengua propia tiene en el presente que, claro está sufre continuas transformaciones en el tiempo.

En este punto Gadamer critica la perspectiva romántica. En efecto, el historicismo romántico, en un esfuerzo por imitar la exigencia de objetividad de las ciencias naturales, creyó poder reconstruir con la imaginación la época estudiada, deshaciéndose de las categorías y modos de comprensión del presente. Dicho procedimiento, además de quimérico, obtura toda posibilidad historiográfica genuina, ya que el pasado sólo puede ser abordado desde el presente, en el cual ha sedimentado el sentido que el pasado pudo transmitir. Siguiendo a Hegel y a Heidegger, sólo es historia aquello del pasado que sigue vivo en el presente, esto es, en nuestro lenguaje actual.

Por lo tanto, la verdad no es nunca para la hermenéutica única y definitiva, no hay una única interpretación verdadera; sino que la verdad está en las sucesivas interpretaciones correctas, ¿cómo sabemos que son correctas? No contamos con pautas taxativas; sólo podemos decir que no son arbitrarias en tanto se articulan en palabras y conceptos capaces de expresar el contenido; que ese contenido -por lejano que sea- nos ha dicho algo.

Sólo podemos comprender lo que tiene que ver con nosotros, que es para nosotros útil o valioso, como ya dijimos más arriba, la aplicación es un momento inseparable de la comprensión-interpretación. Lo que no podemos integrar a nuestra experiencia de vida no podemos siquiera

verlo.

De allí que comprender sea, para Gadamer, apropiarse, hacer propio lo ajeno, lo extraño, y lo más cercano es el lenguaje mismo. En esta inmediatez se pone manifiesto que la interpretación está en el lenguaje. Sin embargo, no es lícito oponer la interpretación al contenido interpretado: Gadamer nos hable de la «accidentalidad fundamental» de la interpretación: la interpretación de un texto, la representación de un drama o de una pieza musical, por excelentes que sean, no cobran autonomía sino que dependen siempre del sentido originario, del cual son una acepción.

Pensamiento y palabra con inseparables, indiferenciables. Este hecho no queda desmentido por la pluralidad de lenguas. Esta aparente paradoja entre unidad y multiplicidad se disuelve si tenemos en cuenta que si bien es cierto que el pensamiento depende de la palabra para expresarse, no es este un límite infranqueable, ya que cada idioma tiene posibilidades infinitas para expresar todo lo dicho en otra lengua. Si la razón pudo superar barreras lingüísticas (la ciencia y la cultura son una prueba al respecto), fue por la ductilidad y plasticidad del lenguaje, capaz de expresar una infinitud de matices.

La concepción instrumental del lenguaje que ha predominado en la ciencia moderna, llega a sus conceptos a través de un proceso de abstracción, por el cual se agrupan ciertas características generales y se los fija en un contenido permanente. Así, las palabras son pensadas como estructuras formales, posibles de utilizar a modo de herramientas. De acuerdo con este uso formal del lenguaje, el conocimiento consiste en subsumir el caso bajo la ley general representado por el concepto correspondiente.

La concepción instrumental del lenguaje resulta insuficiente para la hermenéutica, ya que desde su perspectiva, no hay una realidad en sí que sólo hubiera que capturar conceptualmente; correlativamente, tampoco hay un lenguaje de formas fijas. El lenguaje participa en la conformación de lo que llamamos realidad; y con los cambios que se dan en ella, a partir de nuevas formas de experiencia; paralelamente, también se modifica el lenguaje, que recoge, expresa e integra esas mutaciones.

El lenguaje constituye un todo estructurado: cada palabra está referida a todas las palabra, media entre ellas una relación dialéctica, ya que se implican mutuamente. Su historicidad es un proceso en el que cada palabra redefine su contenido continuamente, esto dará origen a la transformación constante de las palabra y a la formación de nuevos conceptos.

A la capacidad de transformación de las palabras Gadamer la denomina «metaforismo fundamental» del lenguaje. A la inversa de lo sostenido por la teoría, aquello que primero se da no es una conciencia lingüística de lo general; lo originario es el uso figurativo o transpositivo del lenguaje. Como resultado de este deslizamiento de sentido de las palabras por su uso metafórico, va sedimentando en el lenguaje un saber de lo común, que constituirá lo general

4. Constitución lingüística del mundo

Contra las pretensiones de universalidad del lenguaje y univocidad de su significado propios, en particular, de las ciencias naturales, los románticos del siglo XVIII: Herder (1744-1803) y von Humboldt (1767-1835), que se abocan al estudio del idioma de los pueblos particulares, concluyen que toda lengua contiene una determinada acepción del mundo, hallazgo que hizo fracasar de antemano la utopía moderna de constituir un lenguaje universal, que pudiera transmitir el saber científico. Aunque -nos advierte Gadamer-, si bien el descubrimiento de los románticos abrió nuevos rumbos, cae en el error de creer que aquello que un pueblo manifiesta está en el lenguaje. Y no es así, no radica en el lenguaje, sino en la capacidad que tiene el mismo para expresar las particulares experiencias colectivas de ese pueblo.

El error es seguir pensando la forma como separada del contenido. Tal separación no existe, la prueba de ello es la traducción. Al traducir, lo que hacemos es trasladar a nuestro propio universo lingüístico, las experiencias y pensamientos dichos en otro idioma, con lo cual enriquecemos

nuestra propia lengua, Dice Gadamer: «... comprender una lengua extraña (...) no quiere decir más que estar en situación de hacer que lo que se dice en ella sea dicho para uno»[4].

La importancia que ha tenido el descubrimiento humboldtiano de las acepciones del mundo inmanentes a cada idioma, radica en que sustrajo a la filosofía de la ficción de suponer que el mundo sea una realidad perfectamente dada de una vez para siempre, independiente del lenguaje y anterior a su conformación. Contrariamente, hay mundo en tanto hay lenguaje que lo exprese. Son actos inescindibles de la misma realidad. En el decir se constituyen lenguaje y mundo.

Gadamer diferencia mundo de entorno: entorno se aplica a todos los seres vivos y hacer referencia al ámbito en que viven, del cual se pueden separarse. El hombre sí puede hacerlo, puede tomar distancia de estas coacciones, gracias a las posibilidades que le ofrece el lenguaje. El lenguaje configura el universo que es inseparable de él, está siempre junto a él y se modifica de acuerdo a sus posibilidades de libre desarrollo. Aquí marca Gadamer su discrepancia con la concepción del lenguaje de Nietzsche, que supone una interpretación esclerosada de la realidad[5].

No obstante la no existencia de una realidad en sí para la hermenéutica, el lenguaje garantiza una expresión objetiva de las cosas, ya que estas se muestran en las palabras tal como son verdaderamente y no como lo supondría una interpretación caprichosa. Del mundo sólo tenemos acepciones, esto es, esquemas articulados lingüísticamente. Tales esquemas no son sólo interpretaciones posibles, sino que el conjunto de ellas constituyen lo que llamamos mundo.

No hay hada en la vida de los hombres que no esté incluido en la experiencia del mundo constituida lingüísticamente. Por eso se puede hablar de la «puesta del sol» y diferenciarla del sol de la teoría copernicana. Ambas interpretaciones son reales: la primera como expresión de nuestra percepción natural del mundo; la científica como manifestación del poder de abstracción de la razón. Y ambas acepciones conviven sin impugnar la una a la otra, y no es que una sea la verdad (la científica) y la otra la apariencia (la de la vida cotidiana). Ambas son modos de ver el mundo.

El hombre está inmerso en el lenguaje y por ello no lo puede trascender. No hay ninguna instancia fuera del lenguaje desde el que se pueda "juzgar" la justicia de una interpretación. Esta limitación, que revela la finitud constitutiva de los hombres, queda compensada por la capacidad que tiene cualquier idioma de penetrar en la comprensión de toda otra cosmovisión, por extraña que fuera: «... en cada lengua hay una referencia inmediata a la infinitud de lo que es»,

B. HERMENÉUTICA E IDEOLOGÍA

1. Introducción

> *Edipo.- Y dar el nombre, explicar las cosas, ¿te parece poco, Tiresias?*
> *Tiresias.- Tú eres joven, Edipo, y al igual que los dioses que son jóvenes aclaras tú mismo las cosas y las llamas. Aún no sabes que bajo la tierra está la roca y que el cielo más azul es el más vacío. Para quien como yo no las ve, todas las cosas son un choque sin más.*
>
> Cesare Pavese[6]

Intentamos señalar algunas orientaciones para pensar el problema de la ideología desde la perspectiva de la teoría hermenéutica gadameriana. Este problema reviste para la teoría hermenéutica un carácter peculiar, parece afectar su raíz misma, pues atiende precisamente la pregunta por la relación entre *ser* y *lenguaje*, que es lo mentado con el término *ideología*.

---

[4] Gadamer, H. G.: 1997, p. 530.
[5] Gadamer, H. G.: 1997, p. 532.
[6] Pavese, C.: *Diálogos con Leucó*, traducción Esther Benítez, Bruguera, Barcelona, 1880, p. 24.

Advertimos sin embargo que, dado que la indagación se lleva a cabo en el nivel ontológico, se ponen en juego presupuestos que no se dejan objetivar.

Emprenderemos una consideración detenida de la polémica afirmación de Gadamer: "El ser que puede ser comprendido es lenguaje"[7], por entender que en esta dirección podremos ubicar el terreno en el que se dirime la cuestión. Por otra parte, el autor no habla de sujeto, sino en todo caso de *intérprete*, por ello tampoco habla de conciencia sino de *conciencia histórico-efectual*, procuraremos dilucidar este concepto que pareciera constituir el otro polo de la experiencia hermenéutica.

Entre ambos extremos del planteo, se abren como en un abanico los temas que vertebran el tratamiento que aporta la hermenéutica filosófica: 1) concepción de la verdad; 2) la oposición –impropia para la hermenéutica- entre reflexión y tradición; 3) el texto, como objeto preferente de la reflexión hermenéutica.

Se destaca en este marco la polémica con Jürgen Habermas, pensador que ha formulado sus objeciones a la Hermenéutica filosófica, en torno justamente al problema de la ideología. En estas líneas haremos tangencialmente algunas referencias a la misma, siguiendo la exposición presentada por Gadamer en *Verdad y Método I* y *II*.

2. Consideración de la frase: "El ser que puede ser comprendido es lenguaje"

Entre los dos polos que supone el concepto de *ideología* como falsa conciencia, ¿dónde se ubica el lenguaje?, ¿en dónde se afinca la reflexión hermenéutica? Postularemos como tesis que, al colocarse en un terreno ambiguo *entre* la realidad (el ser) y la conciencia que de ella tenemos, como es el de la *comprensión* entendida al modo de Heidegger, se produce un «corrimiento» del problema de la ideología por lo menos en dos direcciones: 1) no se puede hablar ya de «falsa» conciencia, porque tampoco se puede hablar de conciencia «verdadera», ni de conciencia «pura» en el sentido idealista o trascendental, por eso Gadamer acuña la noción (desarrollada más adelante) de *conciencia histórico-efectual;* 2) mostrado el carácter lingüístico de toda comprensión, toda experiencia del mundo se da *en el lenguaje*, y es allí donde parece poder rastrearse el problema de la ideología. Este propósito tiene como dificultad infranqueable que no podemos trascender el plano del lenguaje.

Si consideramos el «falseamiento» no en el lenguaje sino en la realidad misma, intentando pensar el concepto de «fetichismo» que tematiza Marx en el capítulo I de *El Capital*, según el cual no hay dos planos (ser y pensamiento/realidad y conciencia) sino uno (la realidad), que es en sí mismo «falso» (en el estadio capitalista de producción), nos acercamos a la noción de verdad como *alétheia* retomada por Heidegger y Gadamer, en tanto supone que es el ser mismo el que se oculta y se desoculta. Para la hermenéutica, tal realidad «cruda» hace referencia al límite de nuestra comprensión, la cual es necesariamente limitada e histórica. Claro está que el ser en su conjunto no es accesible al pensar. Justamente de eso se trata, habría que reflexionar acerca del alcance de la noción marxiana en una filosofía de la finitud.

El lenguaje es para Gadamer el *topos* de la comprensión: "No sólo el proceso interhumano de entendimiento, sino el proceso mismo de comprensión es un hecho lingüístico incluso cuando se dirige a algo extralingüístico o escuchamos la voz apagada de la letra escrita, un hecho lingüístico del género de ese diálogo interno del alma consigo misma, como definió Platón la esencia del pensamiento"[8].

Partimos entonces de la *comprensión* tal como la tematiza Heidegger en *Ser y tiempo*, como

---

[7] Gadamer, H. G.:, *Verdad y Método I Fundamentos de una hermenéutica filosófica* , traducción Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1996, p. 267 ss.

[8] Gadamer, H. G.:, *Verdad y Método II*, traducción de Manuel Olasgasti, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1998 del artículo *Lenguaje y comprensión (1970)*, p. 181

existenciario o modo de ser del *Dasein* o del estar humano, en tanto *es en el mundo* ya con los entes que están delante o que son a la mano (útiles) y con los otros existentes. En este sentido, comprender (*Verstehen*) es un *factum* que está a la base y presupuesto siempre en nuestro trato con los entes; además, comprender siempre es un comprender *como*, esto es, *interpretar* lo que nos sale al encuentro como esto y aquello[9]. La noción de *comprensión* la toma Gadamer de Heidegger, pero éste no nos remite al lenguaje sino al *habla* como tercer existenciario, aunque esta diferencia es opinable al menos en las posteriores obras del filósofo. Dejaremos esta difícil cuestión que no hace de todos modos a nuestro objetivo. Sin embargo es preciso dejar en claro que Gadamer hace suya la radicalización de la comprensión llevada a cabo por Heidegger y su descripción del llamado «círculo hermenéutico».

Nos detendremos aquí a efectos de exponer brevemente la descripción del «círculo hermenéutico» emprendida por Heidegger en el §32 de *Ser y tiempo*: el *Dasein* que es en el mundo, proyecta sus posibilidades y en este proyectar *abre* la posibilidad de ser de los entes intramundanos, sobre el fondo de significatividad que es el mundo cotidiano o mundo de la vida (*Lebenswelt*), esto *previo* es lo que llama la estructura del *comprender*, que es siempre un *ver*, un *tener* y un *concebir* previos. El desarrollo del *comprender* es la *interpretación*, que es el *cómo* del comprender o el «comprender como». Comprender e interpretar constituyen un fenómeno unitario. Si la interpretación está a la base de nuestro ser en el mundo, no hay forma de sustraerse a los supuestos de todo pensar, ya que la interpretación es ya una *decisión* respecto del ente: "Este círculo del comprender no es un círculo en que se movería una cierta forma de conocimiento, sino que es la expresión de la existenciaria *estructura del «previo»*" peculiar del «ser ahí» mismo. Este círculo no debe rebajarse al nivel de un *circulus vitiosus*, ni siquiera tolerado. En él se alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original, aunque una posibilidad que sólo es empuñada de un modo genuino cuando la interpretación ha comprendido que su primera, constante y última función es evitar que las ocurrencias y los conceptos populares le impongan en ningún caso el «tener», el «ver» y el «concebir», para desenvolver éstos partiendo de las cosas mismas ..."[10]. Por lo tanto, el riesgo de distorsión es constitutivo de nuestra más originaria captación del mundo. Gadamer lo expresa muy bien cuando dice que "la interpretación es lo que ofrece la mediación nunca perfecta entre hombre y mundo, y en este sentido la única inmediatez y el único dato real es que comprendemos algo como «algo»"[11].

Asumida conscientemente y como tarea explícita la hermenéutica es la puesta en marcha de esta *modulación* del existir humano: el movimiento anticipatorio de la precomprensión es lo que va dando dirección a la interpretación. "Lo que Heidegger describe así no es sino la tarea de *concreción de la conciencia histórica*. Se trata de descubrir las propias prevenciones y prejuicios y realizar la comprensión desde la conciencia histórica, de forma que el detectar lo históricamente diferente y la aplicación de los métodos históricos no se limiten a una confirmación de las propias hipótesis o anticipaciones"[12]. Como podemos ver, no hay ninguna garantía respecto de la orientación de nuestra comprensión, por eso debemos redoblar la atención e intentar «escuchar» la voz de la tradición o, con la expresión de la fenomenología, "dejar hablar a las cosas mismas".

Al movimiento originario comprensión-interpretación que ha sido llamado «círculo hermenéutico», Gadamer pone por nombre *«anticipo de compleción»*, que es el anticipo de sentido que proyectamos sobre lo que intentamos comprender. La conciencia histórica, como la hermenéutica, supone una distancia temporal que debemos transitar de una u otra forma para apropiarnos el sentido de lo dicho. Pero tal distanciamiento temporal, lejos de constituir un obstáculo, es muchas veces lo que nos posibilita distinguir entre nuestros prejuicios aquellos que no

---

[9] Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, traducción José Gaos, F.C.E., México, 1971, §32.
[10] Heidegger, M.: 1971, §32, p. 172s.
[11] Gadamer, H. G.: 1998, del artículo *Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método I (1967)*, p. 327.
[12] Gadamer, H. G.: 1998, del artículo *Sobre el círculo de la comprensión (1959)*, p. 67.

son pertinentes y representan meras opiniones: "La distancia temporal puede resolver a menudo la verdadera tarea crítica de la hermenéutica de distinguir entre los prejuicios verdaderos y falsos. Por eso la conciencia formada hermenéuticamente incluirá una conciencia histórica"[13] .

La apropiación del análisis de Heidegger llevó a Gadamer a la superación crítica del debate metodológico (la controversia explicación/comprensión) y a la extensión de la hermenéutica hasta hacerla coincidir con la filosofía, para desde allí contemplar no sólo las ciencias, sino sobre todo las experiencias del arte y de la historia. Gadamer señala que Heidegger abandona la hermenéutica para evitar quedar prisionero del hechizo del lenguaje (metafísico), riesgo que él no teme correr; es aquí donde parece cobrar inspiración propia al pensamiento del discípulo respecto del maestro: "Mi idea es que ningún lenguaje conceptual, ni siquiera lo que Heidegger llama «lenguaje de la metafísica», significa un hechizo irremediable para el pensamiento con tal que el pensador se confíe al lenguaje, esto es, entre en diálogo con otros pensantes y con los que piensan de otro modo. Por eso, admitiendo la crítica al concepto de subjetividad hecha por Heidegger, concepto en el que demostró la supervivencia de la idea de substancia, intenté detectar en el *diálogo el fenómeno originario del lenguaje*"[14]. Desde su "poética del desenmascaramiento" dice Buchbinder: "Somos un diálogo, pero diálogo inconcluso, imposible, donde a la palabra, como puente, se unen otras manifestaciones de lo humano"[15]

Cuando desarrolla el significado de la expresión que analizamos, Gadamer se refiere a lo que denomina la "estructura especulativa del lenguaje". Hegel atribuía al *concepto* tal cualidad especulativa, en tanto unidad de identidad y alteridad, de sujeto y objeto; esta cualidad Gadamer la asigna al lenguaje, pues la *palabra* es en virtud de lo que refiere, pero a su vez, lo referido, el ser, no puede decirse que sea algo anterior e independiente de la palabra, sino que sólo por la palabra es determinado. Las palabras no reemplazan las cosas, pero sólo accedemos a esta últimas por la comprensión, y la comprensión siempre es interpretación y por lo tanto, lenguaje.

El hombre está inmerso en el lenguaje y por ello no lo puede trascender. No hay ninguna instancia «fuera» del lenguaje desde la cual se pudiera apreciar la correspondencia, concordancia o *adequatio* de una interpretación. Esta limitación que revela la finitud humana, queda compensada por la capacidad que tiene cualquier idioma de penetrar en la comprensión de otra cosmovisión, por extraña que fuera: "en cada lengua hay una referencia inmediata a la infinitud de lo que es"[16]. Las ciencias naturales objetivan su saber de la realidad encuadrándolo en el terreno de lo calculable y matematizable. Contrariamente, la hermenéutica *deja hablar* y *presta la palabra* a todo significado que quiere manifestarse, de ahí su pertinencia para las ciencias histórico-sociales.

Es en torno a esta relación entre ser y lenguaje que se ubica la objeción formulada por Jürgen Habermas[17] en la *Lógica de las ciencias sociales*. Para dicho autor, la primacía del lenguaje

---

[13] Gadamer, H. G.: 1998, p. 69.

[14] Gadamer, H. G.: 1998, del artículo *Texto e interpretación (1984)*, pp. 321 ss. Cursivas nuestras.

[15] Buchbinder, M.: 1993, p. 26.

[16] Gadamer, H. G.: 1996, p. 543.

[17] La «duda» habermasiana respecto del lenguaje es, en términos generales, que una crítica de la ideología no puede consistir solamente en una competencia lingüística comunicativa, dado que la ideología consiste en una deformación *sistemática* de la comunicación. Este es un límite de la conciencia hermenéutica, y Habermas sostiene que la misma "permanece incompleta mientras no recoja en sí la reflexión acerca de los límites de la comprensión hermenéutica" (PUH, p. 286), límite que consiste en la incapacidad de distinguir la comunicación de la «peseudocomunicación» en condiciones normales, no patológicas. El recurso de Habermas al psicoanálisis responde a que en este último, encontramos una forma de desmontar mecanismos sistemáticos de deformación en la comunicación, de pseudocomunicación (Cf. Habermas, pp. 27 y ss.).
Por lo demás, está aquí en juego la interpretación de la afirmación gadameriana de que "el ser que puede ser comprendido es lenguaje". Habermas rechaza la relación originaria entre ser y lenguaje mientras que, según Hoy, "ambos, Heidegger y Gadamer, trabajan con un modelo en el cual el lenguaje como tal no difiere, ni está en una relación de representación respecto de una realidad independiente, sino que no tendría sentido hablar del lenguaje y de la realidad o el Ser como de esferas separadas. En otras palabras, los términos «realidad» y

en la teoría hermenéutica se traduce en una especie de «idealismo lingüístico», que la hace inerme frente a la realidad que no es sólo lenguaje sino además *trabajo* y *poder*, por eso considera que la reflexión hermenéutica debe pasar a una crítica de la ideología, tarea de «desenmascaramiento» de la «ilusión lenguaje», que han de llevar a cabo las ciencias sociales. Habermas establece una analogía entre la terapia psicoanalítica y la crítica de la ideología, en ambos casos se operaría una *emancipación* en tanto se pone al descubierto la «verdad» que late detrás de un discurso falso (falso en tanto no dice esa verdad sino que la oculta), y esta toma de conciencia (concienciación) posee poder liberador.

Gadamer responde la crítica con los siguientes argumentos:

Primero, considera que el deslinde entre lenguaje como ámbito del sentido por un lado y la realidad por otro, resulta inadecuada desde la perspectiva hermenéutica, puesto que desde luego que la realidad no se reduce al lenguaje, pero nuestra comprensión de la realidad está dada por el lenguaje. En esa dirección también la hermenéutica constituye la posibilidad más primigenia de desentrañar cómo juegan en nuestra vida las potencias reales de trabajo y poder: "Resulta absurdo que los factores reales de trabajo y poder pudieran quedar fuera de las fronteras de la reflexión hermenéutica ... Esto forma parte de los *prejuicios* que la reflexión hermenéutica debe examinar"[18]. Vuelve en este punto al principio ya enunciado, a saber: *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*, y le da un nuevo giro, refuta la concepción del lenguaje como «espejo» de la realidad y la distinción que había establecido Marx entre lo que *somos* y lo que *pensamos* o *decimos*, distinción ésta sobre la que se articula la noción de ideología: "El lenguaje no es en definitiva ningún espejo, y lo que vemos en él no es reflejo de nuestro ser ni del ser en general, sino la interpretación y quintaesencia de aquello que existe en nosotros, en las dependencias reales de trabajo y poder y en todo lo que constituye nuestro mundo"[19].

Tampoco es el lenguaje el «sujeto anónimo» de la historia humana, sino que es "el juego en el que todos participamos"[20]. La noción de *juego* anula las de sujeto o sujetos, con el juego ocurre como con la obra de arte, si se quiere conocer su esencia, hay que preguntar al juego mismo por ella, el jugador no puede responder porque es parte de él. El juego tiene una esencia propia que notamos por ejemplo en su uso metafórico -«juego de luces», «juego de palabras»-, utilizado para señalar el carácter independiente del fenómeno descrito. Y además se alude al movimiento de vaivén que no tiene un fin determinado. El juego no puede definirse como una actividad que el hombre realice a voluntad, porque el ser del jugador está involucrado en la realidad del juego. ¿Qué es lo que define un juego como tal juego? Respondemos: sus reglas, los límites del juego están dados por las reglas que prescriben su desarrollo y el papel que cada cual tiene asignado. Es este un fenómeno que, como el arte, no responde a las características de la «realidad» y de la «objetividad», tal como la concibe la modernidad, producto de la actividad constructiva de una subjetividad independiente. El concepto de juego aplicado al lenguaje nos coloca en una aporía difícil de salvar: si no hay manera de salir «fuera» y reformular sus reglas, ¿estamos condenados a seguir jugando siempre el mismo juego? Sin embargo los juegos «cambian», pero este cambio no es producto de un agente exterior o de un sujeto sino que es el resultado de la praxis social misma.

En segundo lugar, Gadamer califica de «dudosa» la analogía con el psicoanálisis y la reducción del «comprender» al «desenmascarar»[21] -equivalencia que también han afirmado Ricoeur

---

«ser» no serían referidos sino dentro de los límites del lenguaje (Hoy, D.: 1994, p. 192).

[18] Gadamer, H. G.: 1998, del artículo *Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método I (1967)*, p. 234, subrayado del autor.

[19] Gadamer, H. G.: 1998, del artículo citado Nota 7, p. 235.

[20] Gadamer, H. G.: 1998, del artículo citado Nota 7, p. 236. Acerca de la noción de *juego*, clave para comprender la propuesta gadameriana, Cf. *Verdad y Método I*, pp. 143 a 182. Gadamer, H. G.: *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 66-83.

[21] No es que Habermas reduzca el comprender al desenmascarar. Por el contrario, la imposibilidad de desenmascarar de la comprensión es uno de los límites que señalamos respecto de la conciencia hermenéutica.

y Lacan-, porque no siempre el comprender «invierte» el sentido de lo dicho mostrando su distorsión, esta es una de las posibilidades del comprender, pero no es la única, y tiene sus límites precisamente en los límites inherentes a la comprensión humana. Además la situación terapéutica, dotada de una técnica específica de interpretación, enmarcada en una teoría que fija los significantes claves a que se han de remitir el decir y el actuar del paciente, no puede compararse legítimamente con la práctica del científico social: "La situación del científico social ante la sociedad no es comparable a la del psicoanalista ante su paciente". Y agrega: "Una crítica de la ideología supuestamente exenta de cualquier preocupación ideológica[22] no es menos dogmática que una ciencia social «positivista» que se presenta como una técnica social"[23].

Por último, partimos de la lingüisticidad como modo de realización de toda interpretación y estructura básica de la socialidad humana, y en ese sentido, constituye un *a priori* de las ciencias sociales, es aquí donde evidencia su absurdo la pretensión positivista de considerar la sociedad como una totalidad observable y controlable. En cuanto a los reparos al positivismo ambos autores están de acuerdo. También para Habermas el modo de acceso al «objeto» de la ciencias sociales es la hermenéutica. La diferencia se plantea en cuanto a la universalidad de la hermenéutica y la de las ciencias sociales. Gadamer, apoyándose en la primacía del lenguaje, sostiene en este conflicto la primacía también de la hermenéutica respecto de las ciencias sociales e incluso respecto de las ciencias naturales, ya que todo conocimiento, por «asegurado» que se lo crea tener, es ya una «interpretación» del ente. Habermas, por su parte, hace prevalecer la razón crítica como la manera en que se ejercita la libertad del hombre ante la realidad que le fue dada. Creemos que no podemos seguir profundizando esta diferencia porque, como expresa el propio Gadamer en ocasión de responder a estas objeciones: "... han entrado en juego presupuestos últimos apenas controlados"[24]. Es con el tratamiento de esta cuestión que formula lo que bien podría ser interpretado como una definición del concepto de *ideología*: "La sociedad humana vive en instituciones determinadas por

---

Más precisamente, podríamos decir que el desenmascarar corresponde a la reflexión que supone la comprensión; de ahí que Habermas sostenga que Gadamer no reconoce en su totalidad la potencia crítica de la reflexión (Cf. Habermas, J.: pp. 25-6). Por otro lado, la identificación del científico social con el psicoanalista no es total, como lo indica el mismo Habermas (PUH, pp. 291-99, donde, por lo demás, caracteriza el psicoanálisis como una «hermenéutica profunda» y sostiene que la metapsicología sólo puede ser planteada correctamente como una metahermenéutica) y como también lo señala Ricoeur (1991, p. 269-71).

[22] Aquí se dice que "una crítica de la ideología supuestamente exenta de cualquier preocupación ideológica no es menos dogmática que una ciencia social positivista que se presenta como una técnica social". En primer lugar, si entendemos con Habermas el problema del positivismo como el no reconocimiento del interés propio del conocimiento, no sería posible decir que las ciencias críticas tal como éste las plantea sea positivista. Recordemos que en la reflexión, el conocimiento asume su interés y, en el caso particular de la crítica de la ideología, el interés es el emancipatorio.

Pero la acusación más seria contenida en esta cita no pasa por ahí, sino por la observación de que la misma crítica de la ideología esté "supuestamente exenta de cualquier preocupación ideológica". Es verdad que, a pesar de señalar aspectos en los que las mismas ciencias sociales criticas pecan de ideológicas, Habermas no piensa la posibilidad de que su propia propuesta de crítica sea ideológica. Más aún, esa es su preocupación: formular las condiciones de una crítica no ideológica de la ideología. Precisamente, la limitación de la conciencia hermenéutica consiste en que no posee armas suficientes para reconocer la ideología que pudiera desarrollarse en su seno y, así, criticarla, «separarse» de ella mediante la reflexión. En este punto, nos encontramos ante una diferencia irreductible entre ambas posiciones. Para Habermas, en virtud de su herencia ilustrada, una crítica que pudiera ser ella misma sospechosa de ideología es inadmisible. Si bien la comunicación totalmente racional y crítica no se da de hecho, cumple la función de un ideal regulativo en el que libertad y autonomía racional se identifican.

[23] Gadamer, H. G.:, 1998, del artículo *Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica (1977)*, p. 116. El autor cita las siguientes obras de Ricoeur: *De l'interpretation. Essai sur Freud (1965); Le conflit des interpretations (1969); Herméneutique et critique des ideologies en Démythisation et ideologie (1973); La metáfora viva*, Madrid, 1980; de Lacan, *Ecrits (1966)*

[24] Gadamer, H. G.: 1996, p. 659.

la «autocomprensión interna» de los individuos que la integran"[25]. Esta «autocomprensión interna» sería lo que más se acerca de la «función ideología» tal como hemos tratado de exponer hasta ahora.

La discusión acerca de la ideología se ha trasladado al lenguaje. Si el lenguaje mismo se hace sospechoso de ideológico, entonces nos encontramos en una aporía irremediable. Esta sospecha respecto del lenguaje toma relieves graves en el panorama del presente, ante el avance de la sociedad tecno-científica que pone en peligro la naturaleza y la humanidad. Es decir, que no se trata meramente de una controversia teórica y que hace falta pensar a fondo la cuestión[26]. En el artículo que analizamos, Gadamer define el pensamiento, siguiendo a Platón, como "diálogo del alma consigo misma"; y es este diálogo interior y el que tenemos con los otros lo que «ordena» el mundo en que vivimos. La socialización es así la integración del mundo en el lenguaje: "... la maduración en la conducta social. Es también una aceptación de compromisos, de una vida social regida por éstos y consiguientemente sospechosa de ideología"[27] . Ante este hecho la hermenéutica encuentra su límite y no puede proporcionar una respuesta a la aporía planteada: "... la comprensión total y el decir adecuado son casos límite de nuestra orientación en el mundo, de nuestro diálogo interminable con nosotros mismos (...) No hay ninguna frontera para el diálogo del alma consigo misma, tal es la tesis que yo opongo a la sospecha de ideología lanzada contra el lenguaje"[28]

3. ¿Cómo podemos entender la noción acuñada por Gadamer de *conciencia histórico-efectual*?

Esta noción es uno de los pilares de la teoría hermenéutica, con ella se quiere mentar no sólo el carácter histórico de toda conciencia respecto del pasado, sino la condición histórica de la comprensión, la cual es ella misma un acontecer.

La conciencia histórica requiere de una distancia temporal para constituirse, y podemos detectar en la historia de occidente los momentos en que los hombres intentaron un diálogo con el pasado. Fueron épocas en las que trazaron una relación sesgada con la tradición e intentaron apropiarse y recuperar aquellas experiencias y aquellos pensamientos. No es casual que las primeras tematizaciones hayan tenido lugar en el período helenístico, en la escuela de Pérgamo[29]. Pero será en el siglo XVIII, con la Ilustración, que se configurará una conciencia histórica, esto es, una particular relación con el pasado en su conexión con el presente, aunque perturbada por la idea de progreso y de carácter fuertemente antitradicionalista. Más tarde, el romanticismo decimonónico procurará hacer explícito este restablecimiento del pasado, y tienen aquí su reconocimiento Schleiermacher y Dilthey.

Si bien es cierto que el iluminismo subordinó en bloque el pasado al presente, con lo cual le quitó su peculiar riqueza y diferencia; el historicismo por su parte, intentó una reconstrucción del pasado por la vía vivencial, con la pretensión ingenua de reproducir imaginariamente las condiciones y la situación que hicieron posible la creación de una obra determinada; si podemos volver a experimentar lo que el artista o el pensador o el poeta sintieron, podemos entonces restablecer la época y el «mundo» estudiado. Semejante propósito es quimérico, siempre pensamos el pasado desde nuestro presente, no podemos despojarnos de éste último (como intentó hacerlo el romanticismo), como tampoco del primero (como se propuso el iluminismo): "Un pensamiento verdaderamente histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad. Sólo entonces dejará de perseguir el fantasma de un objeto histórico que lo sea de una investigación progresiva, aprenderá a conocer en el objeto lo diferente de lo propio, y conocerá así tanto lo uno

---

[25] Gadamer, H. G.: 1998, del artículo *Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método I (1967)*, p. 232.

[26] Gadamer, H. G.: 1998, del artículo *¿Hasta qué punto del lenguaje preforma el pensamiento? (1973)*, pp. 195 ss.

[27] Gadamer, H. G.: 1998, p. 196.

[28] Gadamer, H. G.: 1998, p. 197.

[29] No hacemos alusión aquí a la hermenéutica jurídica ni a la teológica, que el autor desarrolla ampliamente.

como lo otro. El verdadero objeto histórico no es un objeto, sino que es la unidad de lo uno y de lo otro, una relación en la que la realidad de la historia persiste igual que la realidad del comprender histórico"[30]. La comprensión de esta ligazón entre el pasado y el presente es lo que se llama *conciencia histórico-efectual* y la ligazón misma es lo que llamamos con el nombre de *tradición*.

Es imprescindible señalar que el acento está puesto más en la efectividad de la historia que en la conciencia. Pretender que dicha conciencia pueda llegar a hacerse plenamente consciente es absurdo en tanto la misma condición histórica le marca a fuego sus límites, ya que la situación que vivimos y las matrices desde las cuales comprendemos nuestro mundo, no son objetivables, antes bien son la condición de posibilidad de toda objetivación: "... pero esa incapacidad no es defecto de la reflexión sino que está en la esencia misma del ser finito que somos. *Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse*"[31], ahora podemos entender lo que significa que "... la conciencia histórico-efectual tiene inevitablemente más de ser que de conciencia"[32].

Hablamos de nuestra *situación* presente y de nuestro propósito de recuperar la riqueza de la tradición. Toda situación hace referencia a una posición que pone límites a las posibilidades de ver. Vemos en un determinado *horizonte*, Gadamer lo define como "el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto"[33]. Por ese motivo el milagro de la comprensión respecto de lo producido en el pasado inmediato o lejano, o el simple entendernos con el prójimo, tiene la forma, para la hermenéutica, de una *fusión de horizontes*. Aplicado a la aprehensión del pasado, se trata de una elaboración de la situación hermenéutica que posibilite la constitución del horizonte correcto para los problemas que nos presenta la tradición. Pero el pasado gravita en la formación del horizonte del presente: "Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos «horizontes para sí mismos»*"[34].

Dice Habermas que "la hermenéutica choca desde dentro con los muros de las tradición"[35]. Gadamer le responde que en efecto es así necesariamente, sólo podemos «chocar desde dentro» pues no hay para nosotros cosa alguna que se halle «fuera» de nuestra comprensión, pues vale también aquí el principio de que "el ser que puede ser comprendido es lenguaje"[36]. Si la tradición es considerada como obstáculo es porque se la ha opuesto abstractamente a la reflexión, como si el inevitable influjo que la tradición ejerce en nosotros tuviera sólo este carácter restrictivo y distorsionante bajo la forma de prejuicios heredados. Para la hermenéutica, en cambio, en tanto históricamente constituida, la tradición configura la conciencia; pero esto no es solamente un «muro» contra el cual chocamos, sino aquella zona lábil que se da dentro de nuestro horizonte de comprensión y que siempre se puede volver a pensar. La tradición no es en este sentido algo ya dado, sino algo en permanente reformulación. Sin embargo, esta apertura de horizontes se cumple siempre desde algún prejuicio, alguna pre-comprensión. Aquello que bloquea es al mismo tiempo aquello que posibilita el acceso a lo que queremos conocer. Por eso la reflexión hermenéutica se orienta hacia la revisión de los propios prejuicios, sabiendo de antemano que tal revisión se lleva a cabo desde algún otro prejuicio. De ahí el valor afirmativo y a la vez limitativo del prejuicio en la teoría hermenéutica.

Para Gadamer, el concepto de *reflexión* y de concienciación que usa Habermas, aparece con cierta carga dogmática, en tanto señala la impotencia de la hermenéutica y quiere ir más allá y llegar a un zona de «transparencia» en la cual la «cosa misma» sea dada a la conciencia sin interferencias

---

[30] Gadamer, H. G.: 1996, p. 370.
[31] Gadamer, H. G.: 1996, p. 372, subrayado del autor.
[32] Gadamer, H. G.: 1998, del artículo *Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método I (1967)*, p. 239.
[33] Gadamer, H. G.: 1996, p. 372.
[34] Gadamer, H. G.: 1996, p. 376s. subrayado del autor
[35] Citado por Gadamer, H. G.: 1998, p. 234.
[36] Gadamer, H. G.: 1996, p. 567.

de ninguna índole, esta pretensión de radicalizar la reflexión parece revelar una concepción trascendentalista de la conciencia, que ya problematiza Husserl: "Hemos aprendido de Husserl (en su teoría sobre las intenciones anónimas) y de Heidegger (cuando muestra la reducción ontológica que practica el idealismo en el concepto de sujeto y de objeto) a descubrir la falsa objetivación con que se carga el concepto de reflexión"[37].

La clave para entender la diferencia entre el pensamiento de ambos autores parece residir en el concepto de reflexión: "La reflexión libera de aquello que le domina a uno sin saberlo, sacándolo a la superficie. Se trata sin duda de una reflexión crítica en un sentido diferente al de la reflexión hermenéutica que, como yo describía, destruye la autocomprensión inadecuada y descubre la falta de rectitud metodológica"[38]. Habermas parece entender la reflexión como crítica y en ese sentido «liberación» de aquello que nos somete sin que lo advirtamos. La noción de reflexión en Gadamer, se acerca más al intento, hasta donde se pueda, de poner en entredicho lo más obvio, los «axiomas» de nuestro propio obrar y pensar.

4. El concepto hermenéutico de verdad

Gadamer atiende el problema de la verdad en diferentes escenarios: 1) el capítulo I de *Verdad y Método I* lleva por título "Elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte", en los puntos 2 y 3[39] desmantela la ubicación del arte en la esfera de la subjetividad tal como lo lleva a cabo Kant en la *Crítica del Juicio*[40] y en los puntos 4 y 5 desarrolla la ontología de la obra de arte, en la que se pone de manifiesto la experiencia de la obra de arte como acontecer de la verdad.

Aunque no negamos la importancia de esta cuestión y su carácter fundante, hemos orientado nuestra búsqueda guiados por el artículo titulado *¿Qué es la verdad?*[41]. Gadamer la presenta como la pregunta de Pilatos y va desplegando como si fueran capas geológicas, estratos superpuestos de la *verdad*: el primero, es el político, que ejemplifica con la prescindencia de Pilatos al dirimir la condena de Cristo ante su pueblo, en ese caso la elucidación de la verdad podía muy bien obviarse, en pro de la salvaguarda de la integridad de Roma. Un segundo estrato es la versión nietzscheana de la «tolerancia» de la Roma imperial. Así como a Pilatos no le interesaba la verdad, Nietzsche como Sócrates consideran que el saber humano vale poco y nada, aunque éste último como inventor de la dialéctica pretendía demostrar sus afirmaciones, el primero manifiesta su escepticismo frente a la ciencia que no es sino la puesta en acto, hasta sus consecuencias últimas, del propósito socrático.

Un tercer estrato es el que consagra a la ciencia como el *desideratum* en toda determinación de la verdad: "¿Es cierto que la ciencia es realmente, como pretende, la última instancia y el último soporte de la verdad?"[42]. La ciencia es un fenómeno propiamente occidental y fueron los griegos quienes la inventaron, como una forma de llegar al saber desde cierto estado de ánimo de

---

[37] Gadamer, H. G.: 1998, del artículo *Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método I*, p. 237.

[38] Gadamer, H. G.: 1998, del artículo *Réplica a hermenéutica y crítica de la ideología (1971)*, p. 251.

[39] Los títulos son: 1. La subjetivización de la estética por la crítica kantiana y 3. Recuperación por la pregunta de la verdad del arte.

[40] Cf. Heidegger, M.: *La época de la imagen del mundo*, de *Caminos del Bosque (Holzwege)*, versión española de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 1997. Al enumerar los fenómenos esenciales de la modernidad, pone en tercer término la remisión del arte a la estética: "Un tercer fenómeno de igual rango en la época moderna es el proceso que introduce al arte en el horizonte de la estética. Esto significa que la obra de arte se convierte en objeto de la vivencia y, en consecuencia, el arte pasa por ser expresión de la vida del hombre" pp. 75 y 76.

[41] Gadamer, H. G.: 1998, pp. 51 a 62.

[42] Gadamer, H. G.: 1998, p. 52.

desconfianza o escepticismo en lo que se narra y se cree sin más. Luego de relatar una escena homérica, dice Gadamer: "Este escepticismo extremo revela el talento especial del hombre griego para convertir en ciencia su sed espontánea de conocimiento y su ansia de verdad"[43]. Fue Heidegger quien retomó el viejo vocablo griego para designar la verdad, *alétheia*, que etimológicamente significa desocultación: el ser tiende a ocultarse. El ocultarse del ser es correlativo al encubrimiento[44] que es propio del decir y del actuar humanos, ya que el lenguaje no sólo dice la verdad, sino también la mentira y el engaño: "Hay, pues, una relación originaria entre el ser verdadero y el discurso verdadero. La desocultación del ente se produce en la sinceridad del lenguaje"[45]. Parece que llegamos a una instancia en la cual no hay falseamiento; sin embargo consideramos prudente dar a esta afirmación un valor meramente provisional, ya que continuando con sus reflexiones y siguiendo el rastro que dejaron los griegos, pasa a analizar el discurso enunciativo, que adoptó la ciencia llevándolo a su excelencia, como el discurso privilegiado para expresar y comunicar la verdad; retomando: "Verdad es desocultación. Dejar estar lo desocultado, hacerlo patente, en el sentido del discurso. Uno presenta algo que así está presente y se lo comunica a otro tal como éste está presente para uno"[46]. La afirmación aristotélica de que "el lugar de la verdad es el juicio", es –afirma-, "una derivación de la teoría griega del *lógos* y subyace en su evolución hacia el concepto moderno de la ciencia"[47]. Pero la ciencia moderna conserva el ideal del conocimiento matemático por su perfección, pero hace prevalecer el *método* como aquello que da unidad al saber científico, la verdad supone ahora la verificabilidad que se obtiene aplicando adecuadamente el método, el criterio que mide el conocimiento no es ya la verdad sino la *certeza*, de ahí que con acierto se lo haya señalado a Descartes como el fundador de la ciencia moderna. Más adelante dice: "Lo verdaderamente significativo en el cambio que experimentó el concepto de ciencia al comienzo de la época moderna es que en medio de él persiste el enfoque fundamental de la idea griega del ser. La física moderna presupone la metafísica antigua"[48], fue Heidegger quien mostró el origen del pensamiento occidental y el carácter inexorable que tuvo el proceso civilizatorio de occidente.

Pero el propósito de la ciencia es superar la opinión o el saber subjetivo, y alcanzar la objetividad del saber, por eso la búsqueda del lenguaje unívoco del concepto para despejar la ambigüedad del lenguaje ordinario. El desarrollo de esta tendencia fue separando cada vez más la ciencia de la vida ordinaria de los hombres. Sin embargo, en ningún enunciado está toda la verdad, las investigaciones fenomenológicas guiadas por Husserl y Heidegger han buscado fundamentar la verdad del enunciado en instancias previas y fundantes de lo lógico. Ahora bien, el enunciado se formula siempre desde algún saber previo y supone un contexto desde el cual se pronuncia, para comprenderlo cabalmente debemos conocer también esto otro no dicho en el enunciado mismo; por eso podemos afirmar que todo enunciado tiene su *motivación.* Fue Max Weber quien estudió el fenómeno de la ideología desde una teoría de las motivaciones y las creencias, echando por tierra la ilusión objetivista de la neutralidad del enunciado.

La tesis de Gadamer es que "la última forma lógica de todo enunciado es la *pregunta.* No es

---

[43] Citado por Gadamer, H. G.: 1998: preguntan a Telémaco quién es, y él responde: "Mi madre se llama Penélope, pero nadie podrá saber nunca con certeza quién es mi padre. La gente dice que es Ulises". p. 53.

[44] "El ocultar y el desocultar están constantemente unidos. Heidegger señala que la problemática de la *aletheia* está en el centro del problema de la verdad. Al desocultarse algo, algo queda oculto. Al ocultarse, algo se desoculta. [...] La máscara, decimos, al ocultar, revela. Este juego de ocultar y revelar, tiene que ver con el tema de la verdad. Verdad no como descubrimiento de una sustancia por fuera del sujeto, sino como producción de verdad en la que éste está implicado. Verdad como revelación que tiene que ver con la luz, con el darle espacio a la luz" (Buchbinder, M.: 1993, pp. 37 y 257).

[45] Gadamer, H. G.: 1998, p. 53.

[46] Gadamer, H. G.: 1998, p. 54.

[47] Ibídem.

[48] Gadamer, H. G.: 1998, p. 55.

el juicio, sino la pregunta la que tiene prioridad en la lógica"[49]. Si la pregunta es primera, entonces el enunciado es siempre una respuesta, de donde sólo comprendemos un enunciado cuando comprendemos la pregunta a la cual responde: "El primado de la pregunta frente al enunciado significa para la hermenéutica que cada pregunta que se comprende vuelve a preguntar a su vez"[50], de donde podemos definir la comprensión que hacemos del pasado en los términos de un diálogo platónicamente entendido, en la forma de preguntas y respuestas, diálogo al que la hermenéutica ha llamado *interpelación*, la cual se da en los dos sentidos: desde el presente al pasado y desde el pasado al presente, como aquello que sigue siendo digno de ser preguntado.

Vattimo se propone, más allá de la concepción crítica de la verdad efectuada por Heidegger, reconstruir una concepción hermenéutica de la verdad en términos positivos, enfrentando las acusaciones de irracionalismo, relativismo y tradicionalismo dirigidas contra la hermenéutica desde distintos sectores. Pareciera que, después de Heidegger, el concepto de verdad se ha vuelto inutilizable, que no pueden sostenerse proposiciones universales que concuerden con los hechos ni efectuar una crítica racional de lo existente ni corregir las opiniones falsas. El pensamiento quedaría así privado de las armas de la crítica, renunciando a su vocación básica.

Es necesario aclarar desde el comienzo que la crítica de Heidegger no buscaba una determinación *más adecuada* de la noción de verdad, no tenía como objetivo el descubrimiento de una verdad *más verdadera*. El cuestionamiento de la noción de verdad como conformidad del juicio a la cosa no tiene un objetivo puramente gnoseológico sino que pretende cuestionar la concepción del ser que la subyace: ser como principio o fundamento último, "más allá del cual no se puede ir, y que acalla todo preguntar"[51]. La lógica y la gramática occidentales se han construido sobre aquella concepción de la verdad como concordancia, lo que explica la dificultad que se encuentra al tratar de pensar de otro modo o al tratar de hablar de otro modo. La crítica heideggeriana se propone avanzar hacia una concepción del ser como *evento*, aceptando y asumiendo las condiciones de tal empresa. Durante toda la historia occidental se ha pensado el ser como *fundamento*; si ahora estamos en condiciones de pensarlo como falta de fundamento, como des-fondamiento, seguimos dependiendo de los mismos supuestos. No podría ser de otra manera, pero la historia de occidente nos ha conducido a esta situación extrema de la misma lógica. Se puede pensar el ser como evento sólo cuando se ha llegado a este extremo, a esta falta de fundamento, que Nietzsche llama nihilismo y que sintetiza en la frase «Dios ha muerto». Aceptar las condiciones es aceptar la tradición occidental como un proceso en el cual la concepción del ser subyacente nos ha conducido al nihilismo, en el que la afirmación del ser ha llevado a la aceptación de la nada, en el que la búsqueda de un fundamento seguro y firme nos ha empujado a la des-fundamentación más completa.

Esta condición extrema posibilita la superación de la metafísica, de esta concepción del ser como *fundamento* y de la realidad como *presencia* que ha dominado toda la historia de occidente. Pero superar quiere decir también aceptar, continuar, desviar, distorsionar. La crítica ya no se entiende, entonces, como *destrucción* que da lugar a un nuevo comienzo, con un rehacer todo desde su fundamento, sino como *des-construcción*, con un desarmar y rearmar lo construido, desconstruir y reconstruir. Se trata de superar la concepción del ser como fundamento para pensar el ser como *evento*. Se trata de superar la concepción de la verdad como concordancia para pensar la verdad como *apertura*. La concepción de la verdad como apertura, como horizonte histórico cultural, permite pensar de otra manera la relación entre la verdad de las ciencias positivas y la verdad de las ciencias humanas[52].

---

[49] Gadamer, H. G.: 1998, p. 58.

[50] Gadamer, H. G.: 1998, p. 61

[51] Vattimo, G.: *Más allá de la interpretación*, Barcelona-Buenos Aires- México, Editorial Paidós, 1995, p. 124.

[52] "La apertura es la verdad en su sentido más originario, que ejerce también de referencia para la legitimación de la verdad-conformidad propia de las ciencias" (Vattimo, G.: 1995, p. 128). Rorty sostiene que la verdad-

"Sólo en el interior de una apertura histórico-cultural, o de un paradigma, se puede hablar de verdad en el sentido de conformidad a reglas, que se dan con la apertura misma; la apertura como tal no puede decirse «verdadera» con criterios de conformidad, pero es *verdad originaria* porque instituye los horizontes en que toda verificación o falsación es posible"[53]. Tanto para Rorty como para Gadamer la experiencia de la verdad como apertura ha sido planteada originalmente en términos estéticos[54] o, mejor dicho, en la experiencia del arte. La verdad como apertura puede ser pensada a través de la metáfora del habitar o de la pertenencia. La verdad como correspondencia es posible a condición de habitar o pertenecer a cierta tradición lingüística o a cierto paradigma, que es siempre histórico. Por otro lado, no existe una estructura lingüística extrahistórica, no existe un paradigma de paradigmas ni una metanarrativa (Lyotard). Es decir, no es posible una universalidad extrahistórica. Sin embargo, el habitar o pertenecer a una tradición lingüística o a un paradigma no es sinónimo de estar determinado o de estar sujeto pasivamente a la imposición de creencias y prejuicios, ni el puro y simple imperio de la fuerza. El habitar es una *pertenencia interpretativa*, es posibilidad de consenso y de crítica. Toda interpretación es activa ya sea que esté a favor o en contra, ya sea que acuerde o discrepe. "El ser arrojado en una apertura histórica es siempre también, inseparablemente, un participar activamente en su constitución, interpretación creativa, transformación"[55].

La metáfora del habitar remite a la metáfora de la comunidad, de la eticidad, entendida como integración armoniosa. Esta integración es la *verdad originaria*, la condición de toda verdad como conformidad. ¿Por qué insistir con esta verdad originaria? ¿Por qué no es posible partir de la verdad como conformidad? La respuesta de la hermenéutica es que la consecuencia de la no insistencia es no poder *tomar distancia* al identificar «nuestro» mundo con «el» mundo y, por lo tanto, no poder ejercer la *crítica*, quedando encerrados en una ideología, en una tradición histórico-cultural que se pretende universal, no-histórica. Después de Hegel, Marx, Nietzsche y Heidegger ya no se puede ignorar nuestra condición de *historicidad*.

Como la condición humana es histórica, finita, contingente, cada hombre se encuentra ya *arrojado* en un proyecto, *hereda* una tradición lingüística, *pertenece* a un mundo cultural. Toda verdad se da ya siempre sobre el fondo histórico-cultural de una multiplicidad irreductible de perspectivas[56]. Este fondo no puede ser interpretado como *fundamento*, como principio, como unidad fundamental. "A la verdad como apertura se arriba asumiendo el desfondamiento como destino"[57].

Para Vattimo, la concepción hermenéutica de la verdad recupera tanto la función crítica de la idea de verdad, evidenciada por la creciente autoconsciencia histórico-política de la ciencia, como

---

conformidad rige los procesos de la ciencia normal (Kuhn) mientras que la verdad hermenéutica se corresponde con el momento de la revolución científica, excluyendo cualquier jerarquía entre estas dos concepciones de la verdad.

[53] Vattimo, G.: 1995, p. 129. Cursivas nuestras.

[54] "A la «explicación» científico-positiva que subsume, según nexos cada uno perfectamente evidente, un caso singular bajo una ley general que también se da como evidente, la hermenéutica opone (...) una «localización» desfondante que tiene muchos de los rasgos de la experiencia estética" (Vattimo, G.: 1995, p. 138).

[55] Vattimo, G.: 1995, p. 132.

[56] "Lo que constituye la verdad de las verdades singulares que se dan en las proposiciones «conformes» es el remontarse a las condiciones de posibilidad, que, empero, a su vez, no son enunciables en una proposición conformada, pero sí ofrecen algo así como una red de referencias nunca acabada, una red que está constituida por las múltiples voces de la tradición [entendida como heredar activamente el pasado como posibilidad abierta, no como rígido esquema determinado y determinante], de la trans-misión, que resuenan en la lengua en la que aquellas proposiciones se formulan. Estas voces hablan como una irreductible multiplicidad, desmintiendo cualquier intento de reconducirlas a una unidad (que podría aún darse en la forma de un contenido abarcable por una mirada única y enunciable en una proposición conforme)" (Vattimo, G.: 1995, p. 140).

[57] Vattimo, G.: 1995, p. 143.

la función de garantizar la validez universal de los enunciados verdaderos. "Desplegar los nexos y las estratificaciones que resuenan, implícitos y a menudo olvidados, en cada enunciado singular verdadero, significa poner en funcionamiento la memoria de una indefinida red de parentescos que constituye también la base de la posible universalidad, es decir, persuasividad para todos, idealmente, del enunciado"[58].

El resultado de todo este peregrinaje hacia la verdad, nos condujo a una especie de callejón sin salida: la verdad parece ser un sentido que se va desocultando –aunque también ocultando- a medida que vamos realizando la praxis hermenéutica y vamos poniendo a prueba nuestros propios prejuicios. La praxis es algo que la hermenéutica comparte con la *retórica,* que es el ámbito de los argumentos persuasivos y no lógicamente concluyentes.

Hay en esto otro punto de desencuentro con Habermas, para quien la retórica tiene carácter coactivo y debe ser abandonada a favor del libre diálogo racional. Gadamer acuerda en que hay en la retórica un aspecto coactivo que tiene que ver con la apelación al afecto por la vía de la seducción del lenguaje (recordemos la disputa con los sofistas que inspiró los diálogos platónicos), a pesar de ello: "lo cierto que la praxis social –y también la revolucionaria- es impensable sin ese momento" y agrega: "Me parece significativo que la cultura científica de nuestra época no haya rebajado la importancia de la retórica, sino que la haya incrementado, como se constata en los medios de comunicación social (o también en el certero análisis de la «opinión pública» que hace Habermas)"[59]. Entendemos que no es posible reducir el ámbito de la comunicación entre los hombres al diálogo racional, ya que la retórica es "un momento esencial de la vida social".

En relación con lo expuesto, considera ambiguo el concepto de *manipulación*, ya que cualquier influencia emocional provocada por el discurso puede ser tomada como manipulación. Aun los medios de comunicación masiva que dirigen en nuestra época la opinión pública requieren un momento de aprobación del consumidor para ser efectivos, pues no son simplemente –dichos medios- el «brazo alargado» de una voluntad política unitaria, sino "escenarios de debates políticos, que a su vez reflejan en parte y en parte determinan los procesos políticos de la sociedad"[60].

Por eso la postulación de una crítica social emancipatoria –lo que Habermas llama «consenso contrafáctico»-, que se propusiera lograr la purificación del lenguaje como ideal regulativo del discurso real, exigiría la tarea de un ingeniero social, que actuaría sin dejar opción y que aparecería como el único portador de la verdad, lo que Habermas rechazaría. La crítica tendría lugar en una instancia de reflexión que no sería ya el mundo de la vida, sino la ciencia crítica. La objeción de Gadamer a Habermas va en una doble dirección: por un lado, el intento de despojar al lenguaje de toda adherencia distorisionante es imposible; por otro lado, la ciencia crítica sería la encargada de esta tarea. Este desplazamiento vuelve a plantear la cuestión de la sospecha que el propio Habermas declara respecto de la ciencia. Los reparos de Gadamer a la ciencia crítica no se dirigen a la crítica misma sino a la ciencia.

Pero hay cierto mandato ético por el cual Habermas reclama: ¿Hemos de renunciar por eso a la "anticipación de una vida justa"? Para la hermenéutica, la forma de tentarlo es en la praxis humana y no por medio de un «consenso contrafáctico»; como idea general, la idea de una «vida justa» es vacía, si no se precisa su contenido en cada caso[61].

---

[58] Vattimo, G.: 1995, p. 145.

[59] Gadamer, H. G.: 1998, del artículo *Respuesta a hermenéutica y crítica de la ideología (1971)*, p. 263.

[61] Habermas estaría de acuerdo en que "la forma de tentar [la anticipación de la vida justa] es en la praxis humana" y que esa idea de vida justa debe tener un contenido que se precise en cada caso. La diferencia vuelve a remitirnos a lo comentado anteriormente: Habermas busca la manera de garantizar que la praxis humana no sea objeto de distorsión sistemática, de reducción de lo práctico a lo técnico, en síntesis, de ideología. De ahí su apelación a conceptos tales como el «consenso contrafáctico» al que se alude aquí. En este punto, no debemos confundir dos polémicas diferentes: una, alrededor de los supuestos (que hemos señalado ya como irreductibles en el caso de Habermas y Gadamer); otra, sobre la base de supuestos

5. El texto, como objeto preferente de la hermenéutica

La hermenéutica de Gadamer es planteada básicamente como hermenéutica de textos. En su obra explica su filiación a la tradición del historicismo y con ello su particular preferencia por el lenguaje escrito. Habermas en cambio estudia el entendimiento recíproco en una comunidad de diálogo.

Gadamer elige el *texto* por encontrar en él ciertas virtudes que lo harían el objeto hermenéutico por excelencia: 1) sólo se presenta a la comprensión en el contexto de la interpretación: 2) es un punto de referencia frente a la arbitrariedad y pluralidad de interpretaciones. Daría cierto «polo objetivo» para el tratamiento de los problemas; 3) todo texto supone un destinatario, de ahí que sea una forma de la estructura dialogal esencial al lenguaje; 4) un texto no es un objeto ya dado sino una fase en un proceso de entendimiento[62] .

A continuación pasa a considerar ciertas formas del lenguaje escrito que se resisten a la «textualización»: 1) antitextos; 2) pseudotextos y 3) pretextos. Describiremos cada una de esta formas:

Antitextos.- Se trata de textos en los cuales la situación dialogal es dominante, como puede ser el chiste o la broma, que se presentan acompañadas de cierta inflexión en la voz o algún gesto. Es también el caso de la ironía, que supone un consenso común que es su presupuesto social. La translación a la forma escrita es problemática y la tarea hermenéutica es particularmente ardua.

Pseudotextos.- Gadamer llama pseudotexto al componente lingüístico vacío de significado y que tiene una misión meramente ritual en la comunicación. Considera dentro de esta clase al componente retórico de una conversación. Se excluyen aquí los textos de verdadera calidad literaria, los que llama textos «eminentes».

Pretextos.- Es aquí donde Gadamer incluye la ideología, en tanto en el discurso ideológico se expresa algo que no es lo que se dice, sino que lo que verdaderamente se dice permanece enmascarado. De este modo, la tarea de interpretación es descubrir los subterfugios y comunicar lo que realmente se expresa en él.

Habermas ha estudiado la penetración ideológica en la formación de la opinión pública, mostrando cómo no se produce una verdadera comunicación sino que sirve de *pretexto* para intereses ocultos. Esto es lo que ha llamado *crítica de la ideología*. La objeción de Gadamer es que dicha crítica podría ser asimismo ideológica, si a su vez sirve de pretexto para otros intereses latentes. Nuevamente, reconocemos que Habermas piensa que una crítica no ideológica de la ideología es posible. No obstante, no coincidimos en que "dicha crítica podría ser asimismo ideológica si a su vez sirve de pretexto para otros intereses latentes". En primer lugar, hemos argumentado ya que la ideología no pasa por responder a un interés determinado; en efecto, la crítica dirigida al positivismo consiste en que éste no reconoce su interés propio. La crítica de la ideología es interesada, y su interés es el de la emancipación. En segundo lugar, reconocemos que es verdad que aunque cada ciencia tiene un interés que le es propio, Habermas considera que a veces las ciencias responden a otro interés y eso las transforma en ideológicas. Tal es el caso de las ciencias críticas cuando se someten al interés técnico. Finalmente, para Habermas, la crítica no es ideológica por ser interesada, y en la medida en que la crítica asume el interés emancipatorio, no restan intereses ocultos no reconocidos que la vuelvan ideológica.

6. Conclusiones

El problema de la ideología considerado desde la perspectiva hermenéutica parece haberse

---

compartidos, alrededor de la mejor manera de conceptualizar, en este caso, los rasgos principales de la crítica.

[62] Gadamer, H. G.: 1998, del artículo *Texto e interpretación (1984)*, p. 319 y ss.

convertido en uno de los casos limites de la comprensión y detenta la ambigüedad de sentido que hemos encontrado en los otros autores: por un lado, se trata de esta «autocomprensión» interna de los miembros de una sociedad que comparten el mismo universo de sentido en tanto comparten el mismo lenguaje, aunque aquí también acontece la distorsión y el encubrimiento. Gadamer reconoce esta posibilidad, pero la misma se debe a la «opacidad» esencial de nuestra experiencia del mundo lingüísticamente configurada. Quizás la salida esté en ver en el lenguaje no un obstáculo sino más bien una apertura a la realidad en que vivimos y la vía hermenéutica es un camino posible.

A partir de esto que llamaremos la tesis central de la hermenéutica en lo atinente a la *ideología*, desglosamos los siguientes aspectos:

1) Si con el problema de la ideología se juega el de la verdad y, si además, Gadamer retoma de Heidegger la verdad como *alétheia* –rehabilitando el vocablo griego frente a la certeza de la ciencia moderna-, según el cual el *ser* se oculta y se desoculta, la *ideología* podría muy bien entenderse como *fetichismo*, concepto que desarrolla Marx en el Capítulo I de *El capital*. Sería interesante luego de señalar la analogía, buscar las diferencias, tarea que quedaría abierta para futuras reflexiones. Sólo provisoriamente señalaremos que cuando Marx habla de «falseamiento» parece estar aludiendo por la negativa a una «realidad verdadera», esto no sería pensable desde la perspectiva hermenéutica.

2) Partiendo de la primacía del lenguaje y de la afirmación de que "el ser que puede ser comprendido es lenguaje", esta cualidad de ocultamiento/desocultamiento se traslada al lenguaje. Aquí se asienta la crítica de Habermas, pues éste considera que la hermenéutica queda enredada en la «telaraña» del lenguaje[63]. Por eso sostiene que una instancia superadora sería la *crítica de la ideología*, como correlato del interés emancipatorio. Gadamer, por su parte, le cuestiona sus esperanzas excesivas en la reflexión, como si pudiera liberarnos de aquello que se apodera de nosotros sin saberlo. Halla en esta manera de entender la reflexión un prejuicio «objetivista», la ilusión de llegar a las «cosas mismas» y desnudar así el discurso falso; gravitaría también en esta manera de entender la reflexión, una concepción idealista de la autoconciencia. Gadamer, en cambio, entiende la reflexión más en el sentido heideggeriano de «meditación» (*Besinung*)[64], como un poner en cuestión lo presupuestos de nuestro pensar y nuestro hacer. En otras palabras, se trata de la revisión de nuestros propios prejuicios, pero sabiendo siempre que tal revisión se cumple desde otro prejuicio. Otro punto de la polémica está en el concepto de *tradición*: para Habermas la hermenéutica "choca desde dentro con los muros de la tradición", porque ésta tiene para él, y en general para una perspectiva ilustrada, un influjo distorsionante bajo la forma de prejuicios heredados. Para la hermenéutica, en cambio, la tradición es el puente que se tiende hacia el pasado, de ahí que acuñe el concepto de «conciencia histórico-efectual» a fin de expresar cómo es ésta una conciencia históricamente conformada. Lejos estamos del sueño moderno de una conciencia pura o de una razón universal; la razón, como la conciencia, es histórica y es situada. Conforme a esto, la tradición no es un muro contra el cual chocamos sino lo que nos posibilita seguir pensando, por ejemplo, el problema de la ideología, a través del diálogo con aquellos pensadores que lo hicieron antes. La tradición no es algo fijo sino algo en permanente transformación. En este diálogo se nos pueden revelar sentidos que podrían salir a luz desde nuestro horizonte presente.

---

[63] Habermas reconoce esta misma capacidad de ocultamiento/desocultamiento en el lenguaje, y por esta razón insiste en diferenciar la competencia comunicativa de la teoría de la acción comunicativa.

[64] Cf.Heidegger, M, *La época de la imagen del mundo*, en *Caminos de bosque* (*Holzwege*), versión española de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 75: "La meditación consiste en el valor de convertir la verdad de nuestros propios principios y el espacio de nuestras propias metas en aquello que más precisa ser cuestionado".

C. LA IDEOLOGIA COMO SISTEMA CULTURAL EN CLIFFORD GEERTZ

Geertz destaca desde el comienzo que, aun cuando pretenda ser usado en un sentido neutro, el efecto del uso del término ideología tiende a ser polémico, ya que se utiliza para desacreditar el discurso de los otros. "Nadie que tenga una concepción distintiva del papel institucionalizado del pensamiento en la sociedad se llamaría a sí mismo ideólogo o consentiría sin protestar en que los demás así lo llamaran"[65]. El término ha tenido un uso polémico y crítico durante toda su historia, proceso en el cual terminó fatalmente formando parte de la cuestión a la que el concepto se refiere, es decir, la crítica de la ideología acaba formando parte de la ideología. El problema que se plantea de esta manera es dónde está el límite riguroso, si es que existe tal, que permita separar el pensamiento científico del pensamiento comprometido con los valores y las perspectivas parciales. En la medida en que se plantea aquí una cuestión que afecta a los fundamentos últimos de las ciencias sociales, de la misma manera que Zenón había planteado las aporías de la geometría racional, Geertz propone llamarlo «paradoja de Mannheim».

La hipótesis que se propone demostrar y que busca responder a la paradoja de Mannheim, sostiene que las ineludibles aporías a las que nos conduce el problema de la ideología no se derivan de las deficiencias metodológicas en las ciencias sociales, sino de "la falta de un refinamiento conceptual", de la inadecuación de los análisis debido a que "el marco teórico que emplean es notoriamente incompleto". Por esta razón, la posibilidad de eludir la paradoja de Mannheim se encuentra "en el perfeccionamiento de un aparato conceptual capaz de tratar más efectivamente la *significación*"[66].

Los estudios sobre la ideología han demostrado suficiente su carácter evaluativo, pero el problema no reside en que el pensamiento esté socialmente condicionado (ya que todo pensamiento lo está) sino en estar «psicológicamente deformado» por la influencia de las pasiones y las emociones, lo que lo hace incapaz de alcanzar la verdad. Werner Stark[67], siguiendo a Mannheim y a Geiger, contrapone la ciencia a la ideología: la primera es el discurso verdadero, la segunda es cierto tipo de discurso falso. La ideología se diferencia de la mentira en que esta última es conciencia e intencional, mientras que la ideología induce al error sin conciencia ni intención. Cuando las ideas y las creencias se refieren a los hechos de la realidad (pensamiento verdadero) podemos hablar de un pensamiento teórico, racional, cognitivo, transparente. Cuando las ideas y las creencias se refieren a los *empeños* (sólo son accidentalmente verdaderos), en cambio, hablamos de ideología, de pensamiento «emocionalmente teñido», evaluativo, opaco. Siguiendo esta corriente de interpretación, Talcott Parsons sostiene que "el problema de la ideología surge cuando hay una discrepancia entre lo que se cree y lo que puede establecerse científicamente como correcto"[68]. Sin embargo, Geertz objeta que la concepción de Parsons no está muy lejos de la de Comte, según la cual la religión se caracteriza por ser una concepción no crítica de la realidad que la ciencia superará en corto tiempo.

Geertz resume los aportes a la comprensión del problema de la ideología en dos teorías complementarias: la teoría del interés y la teoría de la tensión. La primera incluye los estudios clásicos de Marx y del marxismo, la segunda incorpora los aportes de la psicología freudiana y de la

---

[65] Geertz, C.: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 171.

[66] Geertz, C.: 1995, p. 173. Cursivas nuestras. "En investigaciones de los contextos sociales y psicológicos del pensamiento ideológico (o por lo menos en las «buenas»), la sutileza con que se tratan los contextos hace resaltar la torpeza con que se maneja el pensamiento, de manera que sobre toda la discusión se proyecta una sombra de imprecisión; una sombra que no puede disipar ni siquiera la más rigurosa austeridad metodológica" (Geertz, C.: 1995, p. 177).

[67] Cf. Stark, W.: *The Sociology of Knowledge*, Londres, 1958; Geiger, Th.: *Ideología y verdad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.

[68] Parsons, T.: **An Approach to the Sociology of Knowledge**, en *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology*, Milán y Stressa, 1959, pp. 25-49; citado por Geertz, C.: 1995, p. 175.

sociología de Durkheim, más algún agregado parsoniano. "Actualmente hay dos posiciones principales en el estudio de los determinantes sociales de la ideología: la teoría del interés y la teoría de la tensión. Para la primera, la ideología es una máscara y un arma; para la segunda, es un síntoma y un remedio. Según la teoría del interés, los pronunciamientos ideológicos han de verse sobre el fondo de una lucha universal para lograr ventajas; según la otra, huyen de la ansiedad. Como, por supuesto, pueden hacer ambas cosas -y hasta una mediante la otra-, las dos teorías no son necesariamente contradictorias; sólo que la teoría de la tensión (que nació en respuesta a las dificultades empíricas que encontraba la teoría del interés), siendo menos simplista, es más penetrante, menos concreta, más general"[69]. Según esta última teoría, la ideología proporciona una especie de «salida simbólica» a las tensiones y conflictos generados por el inevitable desequilibrio social. La primera se desarrolló siguiendo el modelo militar de la guerra, la segunda apropiándose del modelo médico de la enfermedad, que requiere de un diagnóstico a partir de síntomas. Éstos pueden ser ordenados, de acuerdo a los tipos de explicaciones que dan a las tensiones que los originan. Se han establecido cuatro tipo de explicaciones: la catártica, la moral, la de solidaridad y la de propugnación[70]. Estas teorías son inadecuadas para comprender la efectividad de los símbolos, dejando al investigador la falsa alternativa de interpretar al símbolo como un engaño a los desinformados (teoría del interés) o como un excitante de los irreflexivos (teoría de la tensión)[71].

Las deficiencias de esta teoría se hacen evidentes al analizar las consecuencias de la ideología, ya que en este punto sus resultados son ambiguos, vacilantes y evasivos. "Desde el punto de vista del diagnóstico es convincente; funcionalmente no lo es"[72]. La explicación de este déficit podría encontrarse en la falta de una concepción de los "procesos de formulación simbólica" que de cuenta de la vinculación entre las causas de la ideología y sus efectos y que muestre cómo "los símbolos simbolizan, cómo funcionan para expresar significaciones", y cómo "las ideologías transforman el sentimiento en significación y lo hacen así socialmente accesible". Estas teorías no se preguntan cómo llegan a expresarse los intereses o cómo los símbolos simbolizan. Geertz se asombra de que mientras casi todos los movimientos intelectuales importantes han tenido influencia en las ciencias sociales, la ciencia de la «acción simbólica» no ha corrido la misma suerte. El objetivo central de la teoría, así entendida, apunta a examinar "la ideologías entendidas como sistemas de símbolos en interacción"[73].

El lenguaje simbólico no es una forma primitiva o inadecuada de lenguaje informativo o científico. Al suponer que lo es, los investigadores no han considerado que la virtud del símbolo radica más bien en su poder de captar, enunciar y comunicar realidades sociales que no son aprensibles en el lenguaje unívoco de la ciencia actual. Para los modelos vigentes de ciencia social la verdad es invariable y no puede depender de los contextos particulares. Sin embargo, lo que muestran las investigaciones en el campo simbólico es que "no es la verdad lo que varía con los contextos sociales, psicológicos y culturales, sino que lo que varía son los símbolos que elaboramos en nuestros intentos, desigualmente efectivos, de aprenderla"[74].

El símbolo cuenta con una variedad de recursos estilísticos para cumplir su función, los que han sido clasificados por los estudios clásicos de retórica: la metáfora, la metonimia, la hipérbole, la sinédoque, el oxímoron, la personificación y muchas otras. El pensamiento consistiría en la construcción y utilización de un sistema de símbolos para comprender la estructuras de otros sistemas. El pensamiento construye modelos simbólicos que permitan incluir lo no familiar, desconocido, en lo familiar y conocido. Las aprehensiones logradas a partir de los modelos descubren la realidad de las cosas al tiempo que las ocultan. La teoría del símbolo nos conduce a

[69] Geertz, C.: 1995, p. 177.
[70] Cf. Geertz, C.: 1995, p. 180.
[71] Cf. Geertz, C.: 1995, p. 184.
[72] Geertz, C.: 1995, p. 181.
[73] Geertz, C.: 1995, pp. 181-2.
[74] Geertz, C.: 1995, p. 185.

una concepción de la verdad más originaria: (siguiendo a Heidegger) des-ocultamiento. Los símbolos son, más allá de sus diferencias (cognitivos, expresivos), "fuentes extrínsecas de información en virtud de las cuales puede estructurarse la vida humana, son mecanismos extrapersonales para percibir, comprender, juzgar y manipular el mundo. Los esquemas culturales -religiosos, filosóficos, estéticos, científicos, ideológicos- son «programas»; suministran un patrón o modelo para organizar procesos sociales y psicológicos, así como los sistemas genéticos proveen un correspondiente modelo de la organización de procesos orgánicos"[75]. Los esquemas de respuesta innata en el hombre son extremadamente generales y difusos, razón por la cual sus patrones de conducta están orientados preponderantemente por modelos culturales, es decir, simbólicos. "El hombre, ese animal que fabrica herramientas, que ríe o que miente, es también un animal incompleto, o más exactamente, *un animal que se completa a sí mismo*. Siendo agente de su propia realización, el hombre crea, valiéndose de su capacidad general para construir modelos simbólicos, las aptitudes específicas que lo definen. O el hombre se hace, para bien o para mal, un animal político por obra de la construcción de *ideologías*, de imágenes esquemáticas de orden social"[76]. El hombre no es sino que deviene y lo hace construyendo modelos simbólicos de sí mismo y de su mundo. Cuanto más extraño y ajeno nos es el mundo o una región de él, más necesitados estamos de modelos que nos sirvan de guía. Éste es el campo de la ideología: cuando los modelos metasociales, garantes del orden social, son cuestionados, se diluyen, se dislocan o se desvanecen, se intensifica proporcionalmente la necesidad de seguridad, de pertenencia, de identidad[77]. La construcción simbólica o ideología es decisiva cuando los garantes metasociales (Gorlier, Touraine) o las orientaciones culturales (Geertz) no alcanzan para proveer una imagen adecuada del orden político-social. "Geertz afirma que las ideologías surgen únicamente tan pronto se han quebrado los fundamentos tradicionales y prerreflexivos de la forma de vida, quizá bajo la presión de la fragmentación política. Al no ser ya capaces de sentir espontáneamente la realidad social, las personas en esta nueva situación necesitan un «mapa simbólico» o un conjunto de «imágenes disuasorias» para ayudarles a trazar su camino por la sociedad y orientarles en la acción finalista. En otras palabras, la ideología surge cuando la vida se vuelve autónoma de sanciones míticas, religiosas o metafísicas, y debe articularse de forma más explícita y sistemática". Althusser sostenía, de manera semejante, que "la ideología adapta a los individuos a sus funciones sociales proporcionándoles un modelo imaginario del conjunto, adecuadamente esquematizado y convertido en ficción para sus fines"[78]

"La función de la ideología consiste en hacer posible una política autónoma al proveer conceptos llenos de autoridad que le den sentido, al suministrar imágenes persuasivas por medio de las cuales pueda captársela sensatamente. [...] Es el intento de las ideologías de dar sentido a situaciones sociales incomprensibles, de interpretarlas de manera que sea posible obrar con significación dentro de ellas, lo que explica la naturaleza en alto grado figurada de las ideologías y la intensidad con que, una vez aceptadas, se las sostiene. (...) Cualquier cosa que además puedan ser las ideologías son, de manera sumamente clara, mapas de una realidad social problemática y matrices para crear una conciencia colectiva"[79]. La ideología es concebida aquí como mantenimiento, conservación o integración de la propia identidad. El significado del concepto de ideología cambia radicalmente, ya que la actitud subyacente no es la de la sospecha[80] o la de la

---

[75] Geertz, C.: 1995, p. 189.

[76] Geertz, C.: 1995, p. 190. Cursivas nuestras.

[77] Cf. Gorlier, J. C.: **Identidad y nuevos movimientos sociales**, en *Cuadernos de investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 4, La Plata-Buenos Aires, Ediciones Al Margen, pp. 27-9; Geertz, C.: 1995, p. 192.

[78] Eagleton, T.: 1997, p. 195.

[79] Geertz, C.: 1995, pp. 191-2.

[80] Eagleton critica las posiciones vanguardistas como la de la revista *Tel Quel* que desconocen la dimensión ingegradora de la ideología: "Esta posición revela una sospecha anarquista de la institucionalidad como tal, e

neutralidad valorativa sino la *conversación*[81], como actitud interpretativa relacionada con un marco teórico, que no es el causal, el estructural o el motivacional, sino semiótico: "Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie"[82]. Entendiendo la cultura de esta manera, "el análisis consiste en desentrañar las estructuras de significación y en determinar su campo social y su alcance", ya que lo que los antropólogos (y los científicos sociales, en general) llaman datos "son realmente interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan y sienten". Hacer ciencia social es "como tratar de leer (en el sentido de «interpretar un texto») un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada"[83].

Geertz considera que las semejanzas y diferencias entre la ciencia y la ideología en tanto que sistemas culturales pueden ser efectuadas de mejor manera si se parte del concepto de «estrategias estilísticas» que si se analiza desde la condición axiológica o epistemológica de las dos formas de pensamiento. Este punto de partida, al reformular el marco teórico del problema, permitiría eludir con éxito la paradoja de Mannheim. Si bien ambas responden a situaciones problemáticas, nos encontramos con dos estilos y dos estrategias diversas: la ciencia tiene una actitud desinteresada y objetiva, la ideología de parcialidad y participación. La ciencia despliega un estilo sobrio, contenido, analítico, maximizando la claridad; la ideología desarrolla un estilo adornado, vívido, sugestivo, motivando la acción. Sus finalidades y líneas de trabajo son, por tanto, enteramente diferentes. "Mientras la ciencia es el diagnóstico, la dimensión crítica de la cultura, la ideología es la dimensión justificativa, apologética, pues se refiere «a esa parte de la cultura activamente interesada en establecer y defender estructuras de creencia y de valor»"[84].

Como los objetivos de la ciencia y los de la ideología son diferentes, sus discursos pueden ser distintos sin ser necesariamente contradictorios. Por el contrario, Geertz cree que "una actitud a la vez crítica y apologética ante la misma situación no supone una contradicción interna (aunque a menudo puede resultar una contradicción empírica) sino que es señal de cierto nivel de *refinamiento intelectual*"[85]. Hegel llamaba «noble urbanidad propia de gentes cultas» a esta misma actitud consistente "en reconocer a todo aquel con quien se habla una absoluta libertad personal para sentir y pensar como le parezca y el derecho de expresarse libremente, lo cual supone que, al contestar o contradecir los puntos de vista del interlocutor, se consideren las propias opiniones simplemente como la expresión de algo subjetivo; trátase, en efecto, de *pláticas entre personas*, y no de un

---

ignora en qué medida es esencial una cierta estabilidad provisional de la identidad no sólo para el bienestar psíquico sino para la acción política" (Eagleton, T.: 1997, p. 248).

[81] "Si deseamos reconocer -dice Ricoeur- los valores de un grupo sobre la base de lo que ese grupo entiende por tales valores, entonces debemos aceptarlos de una manera positiva, y en esto consiste la conversación" (Ricoeur, P.: 1991, p. 276). También Hume llamaba «conversación» a las condiciones básicas para el establecimiento de la sociedad, es decir, a lo que pone límites a la violencia que impide la «integración de las simpatías», es decir, la integración social. (Cf. Hume, D.: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Editora Nacional, 1977, p. 828; Deleuze, G.: *Empirismo y subjetividad,* 2a. edición, Barcelona, Editorial Gedisa, 1981, pp. 33-4.

[82] Geertz, C.: 1995, p. 20. Para Geertz, siguiendo a Weber, la acción es simbólica tanto como el lenguaje. Como Laclau, Geertz entiende que toda acción es simbólica o (en términos del primero) discursiva y que, en consecuencia, la instancia del sentido no es una «instancia segunda» respecto de la verdadera realidad, que sería una «instancia primera». La acción misma es simbólica, toda acción.

[83] Geertz, C.: 1995, pp. 23-4.

[84] Geertz, C.: 1995, p. 201.

[85] Ibídem.

monólogo de la razón objetiva"[86]. En un contexto más cercano al ámbito de la cultura y al problema de la ideología, Hegel desarrolla el tema de la integración dentro de la dialéctica del *reconocimiento*[87] en la *Fenomenología del Espíritu*: "El resultado del doble movimiento de las conciencias escindidas ya no es ni amo ni esclavo sino la reunión de ambos, la que sólo es posible en esta nueva esfera que se ha generado: la cultura. El mundo de la cultura no se constituye por la victoria de uno de sus elementos constitutivos y la exclusión del otro, sino por la superación de la violencia (por lo menos de esta forma de violencia no sujeta a la disciplina del trabajo y de las leyes). La cultura crea las condiciones para la resolución de un problema que sólo va a encontrar satisfacción efectiva a través del desarrollo de la historia con la constitución del Estado moderno[88,,89]. Dice Geertz: "No tratamos de convertirnos en nativos. Lo que procuramos es *conversar* con ellos. Considerada de esta manera la finalidad de la antropología [y de la ciencia social] consiste en ampliar el universo del discurso humano"[90]. El marco de la cultura ofrece un ámbito para el desarrollo del pensamiento y del sentimiento, que no es lícito en la concepción estrecha y positivista de la ciencia. La cualidad retórica de las ideologías no es índice de su falsedad. Los ideólogos «objetivan» emociones, estados de ánimo o, incluso, neurosis, y de esa forman las transforman en fuerzas sociales vigorosas.

"Pero aunque la ciencia y la ideología sean empresas diferentes, no dejan de estar relacionadas. Las ideologías *exponen* pretensiones empíricas sobre la condición y dirección de la sociedad y a la ciencia le corresponde *estimar* esa condición y esa dirección (y cuando falta conocimiento científico para hacerlo el sentido común realiza esta tarea). La función social de la ciencia frente a las ideologías es, primero, *comprenderlas* -lo que son, cómo operan, qué les da nacimiento- y luego *criticarlas*, obligarlas a llegar a un arreglo con la realidad, aunque no necesariamente a rendirse"[91]. Es ciertamente notable que al establecer la relación entre ciencia e ideología, Geertz sostenga que las ideologías exponen y que la ciencia estima, cuando comúnmente se supone lo inverso.

Siguiendo a Ricoeur en este punto, destacamos tres aspectos en la concepción que Geertz tiene de la ideología: (1) El concepto de acción simbólica implica que "no hay ninguna acción social que no esté ya simbólicamente determinada. En consecuencia, ya no podemos decir que la ideología es tan sólo una clase de superestructura. Aquí desaparece por completo la distinción de superestructura e infraestructura, porque los sistemas simbólicos pertenecen ya a la infraestructura, a la constitución básica del ser humano"[92]. (2) Ya Habermas había destacado la conexión entre la ideología y la retórica, dentro del marco de la comunicación o la falta comunicación. La correlación entre ideología y retórica, fuera del contexto habermasiano de la ideología como deformación y de la retórica como una forma derivada de comunicación, permite pensar a la ideología como "la

---

[86] Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre historia de la filosofía*, México, F.C.E., 1977, tomo II, pp. 147-8.

[87] El concepto de ideología "entendida como integración no puede emplearse en la práctica política salvo con el fin de preservar, aun en la situación de lucha, la problemática del reconocimiento" (Ricoeur, P.: 1991, p. 283).

[88] "La reconciliación que el Estado debe efectuar es doble: por una parte, el Estado se funda en la reciprocidad: sus ciudadanos se reconocen unos a otros; es el terreno de ese reconocimiento recíproco al que en vano tienden el amo y el esclavo. Por otra parte, el Estado encuentra dentro de sí a la vez el momento (o elemento) de trabajo y necesidad, y el de sacrificio y guerra. Esta tensión aparece en forma de la oposición entre la «sociedad civil» y el Estado, entre el «burgués» y el «ciudadano». El problema del Estado moderno consistirá precisamente en tolerar los dos momentos y en reconciliarlos, en [producir] la síntesis del punto de vista aristocrático y del punto de vista burgués o, en último análisis, del amo y el esclavo" (Hassner, P.: **Georg W. F. Hegel**, en Strauss, L.-Cropsey, J. (comp.): *Historia de la filosofía política*, México, F.C.E., 1993, pp. 692-3).

[89] Etchegaray, R.: *El significado actual del concepto de dominación*, Tesis de Maestría en Ciencias Sociales, Instituto de Postgrado, UNLM, 1999, p. 92.

[90] Geertz, C.: 1995, p. 27.

[91] Geertz, C.: 1995, pp. 201-2. Cursivas nuestras.

[92] Ricoeur, P.: 1991, p. 279.

retórica de la comunicación básica"[93]. (3) La concepción de la ideología sólo como función integradora lleva al problema de si es posible hablar de ideología en "culturas que están fuera de la situación posterior a la ilustración", si una situación de integración sin confrontación no es necesariamente preideológica o extraideológica.

D. CONCLUSIONES

De la exposición precedente señalaremos algunas categorías a fin de puntualizar los aportes de la hermenéutica al esclarecimiento del concepto de ideología:

Finitud.- En los autores recorridos se presenta la ideología como un síntoma de la finitud humana, a saber: en Gadamer se trata de los límites de la comprensión, pues la misma depende de lo se muestra y se sustrae a su vez, de ahí la noción de *conciencia histórico-efectual*, que indefectiblemente tiene más de ser que de conciencia. Su propia idea de verdad como *alétheia* y la conversación, que discurre no en el terreno de las proposiciones o enunciados, sino en el de las preguntas y respuestas, revela también la finitud del saber humano. Para Habermas es la impotencia de la hermenéutica para desprejuiciar a la razón; para Gadamer hay una impotencia más raigal en la razón humana misma, por eso no es posible llegar a un saber sin supuestos, como se lo había propuesto por ejemplo, el programa de la fenomenología de Husserl.

También para Vattimo la ideología da cuenta de los límites de la crítica, que tiene que ver con la pertenencia a una tradición histórico-cultural que pretende ser universal. La hermenéutica nos lleva a la asunción de esos límites como aquello que nos enfrenta a nuestra propia condición finita, histórica y contingente.

En Geertz, las dos teorías sobre la ideología suponen la finitud de la conciencia humana. El concepto mismo de ideología es expresión de esa finitud en sus dos formas: como máscara, para la tradición marxista y como síntoma, para la tradición freudiana; simultáneamente la ideología es también arma para la primera y remedio, para la última; subrayándose en este caso el lado afirmativo de la ideología.

Tradición.- Para Gadamer la tradición, como el puente que nos conecta con el pasado y posibilita el diálogo, nos interpela y nosotros, desde el presente, interpelamos también lo heredado. La tradición no es un muro, como sí lo es para Habermas, sino la forma en que se abre no sólo nuestra comprensión el mundo, sino también la crítica de tal comprensión. Es el lenguaje el elemento de la transmisión, que en virtud de la distancia temporal posibilita la perspectiva que nos permite ver aquello como otro, como lo extraño, que en la comprensión podemos todavía decir*nos*. La tradición acentúa el carácter histórico de toda comprensión/intepretación del mundo. Desde esta consideración la ideología, como autointerpretación de los miembros de una sociedad es siempre un acontecer histórico, sedimenta como *Weltanschauung*, pero no hay en ella fijeza sino que tiene la plasticidad que su tiempo le confiere. La hermenéutica es la que remueve esos supuestos, ya que la reflexión hermenéutica, que hemos emparentado con la *Besinnung* (meditación) heideggeriana, se ejercita sobre los supuestos y axiomas que sustentan nuestro pensar y nuestro obrar.

Para Vattimo la ideología es la pertenencia a una tradición cultural. Habla de *dialectos*, cada dialecto sería una *acepción del mundo*[94], idea que había sostenido W. von Humboldt. Rorty, al igual que Vattimo, enfatiza las diferencias entre la distintas culturas o acepciones del mundo, con

---

[93] Ibídem.

[94] Esta idea la había sostenido W. von Humboldt. Gadamer cuestiona esta noción en cuanto es llevada a su extremo, sostiene más bien la universalidad del lenguaje. A pesar de las diferencias de lenguas hay un *logos* común del cual es suficiente testigo la traducción: hay una razón humana que compartimos y por eso podemos comprender lo dicho en otra lengua y trasladarlo a nuestro propio universo lingüístico. Cf. 1996, pp.526 a 531.

lo cual queda problematizada la posibilidad de un entendimiento entre los hombres pertenecientes a distintas culturas. Para Gadamer, el extrañamiento respecto de otra lengua o de otra cultura, es el mismo que experimentamos respecto de nuestro pasado. Pero no es inflexible sino que podemos sondearlo. La hermenéutica en tanto filosofía se desenvuelve en ese límite y no cuando todo es comprensible de suyo.

Conversación.- Gadamer ha mostrado, siguiendo la definición de Platón, que el pensamiento es el diálogo del alma consigo misma, por eso la hermenéutica, que incluye los tres momentos inseparables: comprensión, interpretación y aplicación, toma como modelo la conversación.

La conversación es para Geertz, la opción intermedia entre los dos extremos que determinan la ideología como neutralidad, por un lado, y como sospecha, por el otro. Apunta un estrato más profundo para comprender este concepto.

Para Vattimo, el sentido positivo de verdad hermenéutica como *apertura*, recupera los dos sentidos de ideología: como crítica y como validez del orden vigente.

Consideración de la ideología desde el lenguaje (Gadamer) y lo simbólico (Geertz).- La tesis gadameriana que afirma la condición lingüística de la comprensión, desplaza la discusión acerca de la ideología. Este autor casi no usa este término, salvo cuando responde a las objeciones de Habermas. Claro está que la crítica es posible y hasta necesaria, en tanto la reflexión hermenéutica persigue también la verdad de la cosa (*Sache*).

Geertz, por su parte, define la ideología como "imágenes esquemáticas del orden social" forjadas por los hombres como modelos simbólicos de sí mismos y del mundo. El disloque del orden social agudiza la necesidad de pertenencia e identidad. Gorlier alude a la función ideología como "garantes metasociales". Vemos que Geertz enfatiza uno de los extremos –el de la pertenencia- entre los cuales transita la comprensión-interpretación hermenéutica según Gadamer, quien describe una dialéctica que va de la pertenencia a la extrañeza. La comprensión se cumple cuando se produce la apropiación de lo extraño. Es en ese sentido que nos habla de *fusión de horizontes*; en ella, nuestro horizonte se amplía en la comprensión de lo otro; paralelo a esta idea, el antropólogo Geertz afirma que hablar con los nativos es ampliar nuestro mundo.

Acerca de la oposición ciencia – ideología.- Gadamer plantea los dos polos: verdad y método y, solidario con la interpretación heideggeriana de la ciencia, es el arte el que se queda con la verdad, como acontecimiento. En cuanto al *método* (y en este término Gadamer ha sintetizado toda la historia de la ciencia occidental desde sus orígenes griegos como *episteme*, hasta la técnica moderna), lo ve como una articulación posible de la comprensión-interpretación originaria del *Dasein* (ser-ahí, existente humano). No cuestiona sus derechos, sólo relativiza sus pretensiones. Conforme esta oposición (verdad y método) lo ideológico, en tanto parcialidad, unilateralidad que pretende explicarlo todo, reside en la ciencia[95].

La ideología, como factor aglutinante de la sociedad, se expresa en el sentido común[96] que se desenvuelve, enriquece y consolida en el mundo de la vida (*Lebenswelt*), en el lenguaje cotidiano. Este es el terreno de la filosofía devenida hermenéutica: conversación con la tradición del pensamiento en tanto nos incita a volver a preguntar acerca de cuestiones que recién ahora la distancia temporal ha iluminado[97].

---

[95] Para Hegel, la falsedad no es lo que se opone a la verdad sino un momento suprimido, conservado y superado de ella.

[96] Esta noción la retoma Gadamer de G. Vico. Cf. de 1996, pp.49 a 52.

[97] Dice Gadamer: "Una hermenéutica filosófica tiene la tarea de detectar la dimensión hermenéutica en todo su alcance y de analizar su relevancia fundamental para nuestra visión del mundo en todas sus formas, desde la comunicación interpersonal hasta la manipulación social, desde la experiencia del individuo en la sociedad

Papel de la retórica.- Desde la rivalidad de Sócrates y Platón con la sofística, hasta el primado de la ciencia moderna, la retórica ha sido relegada al lugar del engaño y el embaucamiento. Ya en la antigüedad sin embargo, Aristóteles le adjudica una cualidad de la verdad que tiene que ver son la verosimilitud (*verosimile*) que se enfrenta a la demostración y certeza de la ciencia. Es por este lado que la retórica se emparenta con la hermenéutica para Gadamer[98], quien señala, sin embargo, las diferencias que separan a una y a otra: 1) la hermenéutica es el arte del buen leer y entender; la retórica es el arte del buen decir; 2) la retórica busca seducir al oyente provocando sus afectos; la hermenéutica por el contrario escinde *qué* de *cómo* se dice, procurando llegar a la cosa misma de que se trata y 3) la retórica está ligada a la inmediatez de su efecto, y por ello pone especial atención en el *decir*; la hermenéutica, por el contrario, atiende el *escuchar*.

El concepto estético de *estrategias estilísticas* sugerido por Geertz, viene a resolver la paradoja de Mannheim (con referencia a la oposición ciencia-ideología), asignando a la ciencia un estilo sobrio, claro y analítico, y a la ideología un estilo adornado, vívido y motivante de la acción, acerca la ideología a lo que tradicionalmente hemos llamado retórica; agrega además que tal cualidad retórica de la ideología no va en desmedro de su verdad. El autor va más lejos pues sostiene que la ideología sería la encargada de indicar las pretensiones en la dirección de la sociedad, orientación que la acerca a la razón práctica kantiana y a la *phronesis* aristotélica. La tarea de la ciencia sería la de estimar y procurar estas direcciones, su función sería entonces técnico-instrumental.

---

hasta la experiencia que hace hacia esa sociedad, desde la tradición basada en la religión y el derecho, en el arte y la filosofía hasta la energía de la reflexión emancipatoria de la conciencia revolucionaria; pero esto no excluye que sean unas experiencias y unos campos experienciales limitados los que constituyen el punto de partida de los distintos investigadores. Mi ensayo se sumó a la continuación filosófica de la herencia del romanticismo alemán por Dilthey, porque adoptó como tema la teoría de las ciencias del espíritu; pero le dio un fundamento nuevo y mucho más amplio: la experiencia del arte contrarresta el extrañamiento histórico de las ciencias del espíritu, con la pretensión cumplida de simultaneidad que le es propia. Que con ello se buscaba como objetivo la verdad que subyace detrás de toda ciencia y que la anticipa, es algo que se pondría de manifiesto en la lingüisticidad esencial de toda experiencia humana del mundo, cuyo modo de realización es la simultaneidad que se renueva constantemente" de 1998, p.225s.

[98] Cf. Gadamer, H.G.: 1998, p. 229.

CAPITULO 6: CIENCIA E IDEOLOGÍA

A. MITO E IDEOLOGÍA

Tres interrogantes principales guían la investigación de Labourdette: a) ¿Qué se entiende por mito [ideología]? ¿Cuál es su naturaleza? b) ¿Qué papel cumple en la vida social? c) ¿Qué concepción se tiene de la sociedad, del hombre y de la vida, que adjudica a esas presuntas características, distintas significaciones?[1].

La contraposición entre la ideología y la ciencia es paralela a la más antigua contraposición entre el mito y la razón, planteada por los filósofos de la Ilustración. En las características del mito se pueden encontrar los significados básicos atribuidos a la noción de ideología. En la interpretación de *Mito y política* nos guiaremos por la hipótesis de Lévi-Strauss, según la cual "nada se asemeja más al pensamiento mítico que la ideología política. Tal vez ésta no ha hecho más que reemplazar a aquél en nuestras sociedades contemporáneas"[2]. El mito es a las sociedades premodernas lo que la ideología es a las sociedades modernas. La aceptación de esta hipótesis nos permitirá incluir los significados del concepto de «ideología» allí donde Labourdette habla del «mito», sin que el sentido se altere substancialmente.

Aunque Labourdette afirma más adelante que "mito e ideología se confunden y compenetran"[3], no acuerda con la interpretación de Lévi-Strauss, ya que de aceptarse no habría habido ideologías en la antigüedad ni mitos en la modernidad, pero los hechos muestran que ambos "se acompañan a lo largo de la historia de la humanidad"[4]. Lévi-Strauss sostendría que los hechos prueban lo contrario, porque define mito e ideología de otra manera. Para Labourdette "las ideologías constituyen racionalizaciones de los complejos míticos"[5] mientras que para Lévi-Strauss las ideologías son los mitos modernos. En consecuencia, para el primero se pueden encontrar hechos que prueben la existencia de racionalizaciones de los mitos en todas las épocas (como la filosofía griega presocrática o la teología cristiana) y para el segundo sólo pueden registrarse ideologías (mitos modernos) en la modernidad.

Labourdette advierte que, si bien la ciencia se diferencia y opone al mito, "lo hace de alguna manera, *míticamente*"[6], porque desarrolla sus métodos y sostiene sus principios dentro de un «paradigma» (Kuhn), que no puede ser justificado «científicamente». Y cuando la ciencia moderna afirma que sus bases están sólidamente enraizadas en la razón, ya ha aceptado *míticamente* el fundamento racional. "El mito de la razón es particularmente confuso y contradictorio, pues afirma *míticamente* lo que pretende negar. [...] En la compleja vida social la razón y el mito se confunden en un mismo campo, se sustentan mutuamente, y a veces combaten no tanto entre sí como entre alternativas mítico-razonables enfrentadas. En general, el mito sustenta a la razón; y ésta a aquél. Sucede que procesos razonables se convierten en míticos [ideológicos] cuando se asientan en suelos de credibilidad, fuerza y pasión. Y también sucede que procesos míticos [ideológicos] desarrollen argumentaciones razonables, coherencias lógicas, relaciones causa-efecto, etcétera"[7]. Como Adorno y Horkheimer, Labourdette señala que mito y razón son las dos caras de una misma moneda, las expresiones complementarias de una misma realidad. Slavoj Zizek propone una lectura hegeliana, en la cual "la inversión por medio de la cual el momento que niega el punto de partida coincide con ese punto de partida. La «verdad» como opuesta a la «pura retórica» no es más que la retórica llevada a su extremo, al punto de su autonegación; (...) el *logos* no es nada más que el mito llevado

---

[1] Labourdette, S.: *Mito y política*, Buenos Aires, Editorial Troquel, 1987, p. 21.
[2] Lévi-Strauss, C.: *Antropología estructural*, Barcelona, Altaya, 1994, p. 232.
[3] Labourdette, S.: 1987, p. 29.
[4] Labourdette, S.: 1987, p. 119.
[5] Labourdette, S.: 1987, p. 120.
[6] Labourdette, S.: 1987, p. 19.
[7] Labourdette, S.: 1987, pp. 39-40. Cursivas nuestras.

a la autonegación, etcétera. En otras palabras, la diferencia entre la retórica y la verdad *cae dentro del campo mismo de la retórica*; la diferencia entre *mythos* y *logos* es inherente al campo del mito. En el curso del proceso dialéctico, el momento que a primera vista aparecía como límite externo del punto de partida resulta no ser nada más que el extremo de su autorrelación negativa, y la perspicacia de un análisis dialéctico queda demostrada precisamente por su aptitud para reconocer como gesto retórico supremo la referencia a la Verdad que desprecia altivamente la retórica, para discernir en el *logos* que trata con condescendencia al «pensamiento mítico» su fundamento mítico oculto"[8].

Se suele identificar mito e ideología. La contraposición entre el mito y la razón es análoga a la contraposición entre la ideología y la ciencia. Para Labourdette "toda ideología es una particular manera de definir y enfocar la realidad. Es decir, toda ideología tiene su propio encuadre y perspectiva acerca de la realidad y posee, en consecuencia, un código básico capaz de explicar y justificar un punto de vista determinado"[9]. A diferencia de la ideología, el mito moviliza las creencias de una sociedad transformándolas en acciones y disposiciones. Los mitos son vitales, productivos. Las ideologías son racionalizaciones, frías, no mueven a la acción. La relación entre los mitos y las ideologías reproduce al nivel de las sociedades la relación entre las impresiones sensibles y las ideas, estudiada por David Hume. Para este autor la impresiones se diferencian de las ideas por su vivacidad e intensidad, es decir, hay una diferencia de grado, no de naturaleza. Por esta razón, es posible que las impresiones se transformen en ideas o que las ideas se transformen en impresiones al variar la intensidad y la vivacidad. Análogamente, para Labourdette, las ideologías se transforman en mitos "cuando son adoptados con veneración y cuando son «vitalizadas» como verdades sentidas y proclamadas, como certidumbres intensamente valoradas"[10]. A la inversa, los mitos se transforman en ideologías cuando se racionalizan y pierden su vitalidad e intensidad míticas. Sin embargo, la transformación de uno en otra o de otra en uno no es lineal ni directa (como no lo es la relación de las impresiones complejas con las ideas complejas en Hume). En cualquier caso, las ideologías no implican a los creyentes, ni la intensidad o vitalidad de las creencias, ni la «potencia» de las ideas. "Lo que potencia a las ideologías, a las religiones, a los programas político-sociales es la instancia mítica [ideológica]"[11].

Según Kolakowski el punto nodal de la civilización occidental es el conflicto entre la necesidad de mitos y la legítima autodefensa ante la amenaza mítica[12]. "En definitiva, Kolakowski reconoce la imprescindible necesidad de mitos [ideologías]; establece el papel configurador del mismo en las relaciones sociales. Pero también entiende que la vida contemporánea exige explicación racional en algunos órdenes decisivos. Esta tensión conflictiva da, sin duda, gran vitalidad a la cultura. Aceptar el mito [ideología] como parte de la vida del hombre y someterlo a permanente sospecha, vigilarlo atentamente, puede ser la manera para este autor, de encarar este complejo problema"[13].

Tres conclusiones se derivan de la relación entre mito y razón [ideología/ciencia]:

1. En el mismo campo epistemológico se descubren mitos [ideologías][14] o posiciones míticas [ideológicas] ocultas tras los argumentos racionales y se acusa a otras corrientes teóricas de basarse en elementos mítico/ideológicos.
2. Desde una postura epistemológica se considera mítico/ideológico lo que desde otra se concibe como un resultado o desarrollo racional.

---

[8] Zizek, S.: 1998, p. 50.
[9] Labourdette, S.: 1987, pp. 119-20.
[10] Labourdette, S.: 1987, p. 120.
[11] Labourdette, S.: 1987, p. 123.
[12] Kolakowski, L.: *La presencia del mito*, Buenos Aires, Editorial Amorrortu, 1975, p. 107.
[13] Labourdette, S.: 1987, p. 65.
[14] En todas las citas textuales o las referencias a la investigación de Labourdette donde dice «mito» nosotros trascribiremos mito [ideología], siguiendo la hipótesis de Lévi-Srauss.

3. Los defensores de las distintas posturas epistemológicas se resisten a las críticas ajenas "con un fervor casi religioso, decididamente mítico/ideológico". Hay una disposición mítica [ideológica] que suscita fervorosas adhesiones y rechazos en los diversos enfoques epistemológicos.

1. Realidad y ocultamiento

Sólo se ha estudiado la cara negativa de los mitos [ideologías], su carácter de máscara y de falsificación, pero no se ha investigado de igual modo el aspecto positivo y productivo de los mitos [ideologías], su carácter de realidad. "Sólo se ha trabajado –dice Labourdette- el mito político expreso y el mito político como ideología, como máscara. Pero no tenemos casi nada investigado con respecto al mito político como realidad política, como vida política"[15].

Para Labourdette el mito [ideología] tiene dos características distintivas. La primera "es su capacidad de ocultamiento, no sólo por disfraz, sino porque «construye» realidades que lo vuelven real y verdadero. Otra de las características del mito [ideología] consiste en su capacidad para generar poder. [...] El mito [ideología] es poder. Los pueblos desarrollan fuerzas aglutinantes y disonantes con amalgamas míticas [ideológicas]"[16].

1) El mito [ideología] se oculta debajo de la realidad que construye, vela el carácter de construida de toda realidad. La realidad construida no es necesariamente falsa, como pensaban algunas teorías críticas de las ideologías. "La parte más significativa del mito [ideología] permanece oculta, mimetizada como la misma «realidad», tanto para los usuarios como para los mitólogos. [...] Por un lado ciertas cosas, ciertos hechos y sucesos llegan a ser mítico/ideológicos, pero por el otro, ciertos mitos [ideologías] (o instancias míticas/ideológicas) se convierten en «naturaleza». De tal manera que, no importa tanto el mito [ideología] como encubridor de una realidad compleja, ávida de enmascaramiento, sino que en realidad importa más el mito [ideología] que *se oculta como tal*, apareciendo como la naturaleza social misma. El mito [ideología], emergiendo como la «realidad» más significante del hombre"[17].

En *Política y poder* el concepto de mito será reemplazado por el concepto de «realidad»: "Sostenemos que cada realidad o «realidad» es una configuración selectiva de sentidos y de praxis, creídas y vividas «de suyo» y básicamente inconscientes. Este depósito habitual y familiar de certidumbres constituye la matriz social de todo comportamiento y el punto de partida de toda perspectiva y de todo conocimiento. De allí que todo saber experimenta una tensión dialéctica entre saber-de-vida y saber crítico"[18]. Volveremos más adelante sobre esta distinción.

2) Además, el mito [ideología] es el ejercicio de un poder, es una fuerza que opera y produce realidad. No se trata de un poder meramente represivo y negativo. No se trata de la generación de engaños y mentiras con el fin de dominar a los hombres o a los grupos. Se trata de producir una realidad ordenada, coherente, integrada. El mito [ideología] tiene "alcance ontológico".

Los diversos autores no coinciden en la interpretación de las funciones sociales de los mitos [ideologías]. Para algunos autores (Paul Ricoeur, Manuel García Pelayo, Gilbert Durand) sus funciones son integrar, movilizar, descubrir y esclarecer. Para otros autores (Voloshinov, Roland Barthes, Paramio) el mito es un obstáculo para la adquisición del conocimiento verdadero, su función es deformar, inmovilizando el mundo por su carácter alienante.

---

[15] Labourdette, S.: 1987, p. 11.
[16] Labourdette, S.: 1987, pp. 11 y 12.
[17] Labourdette, S.: 1987, pp. 18 y 19. Cursivas nuestras. "Además, la misma realidad encubre su propia existencia problemática, se resiste a la indagación, enmascara su fisonomía" (Labourdette, S.: *Política y poder*, Buenos Aires, A-Z Editora, 1993, p. 51).
[18] Labourdette, S.: 1993, pp. 56-7.

2. Niveles de análisis y estrategias de abordaje

Labourdette propone cuatro niveles de análisis, de comprensión y de interpretación correspondientes a cuatro maneras de ser de los mitos [ideologías]:
1) Suelo mítico/ideológico básico sustentador. Es el sustrato oculto que carga y orienta las acciones y reflexiones de los agentes sociales.
2) "Mitos [ideologías] sedimentadores del mundo cultural que se manifiestan como la misma realidad. La característica distintiva de estos mitos [ideologías] consiste en que no aparecen como tales. (...) El mito [ideología] aquí es lo «real»; se trasmuta en lo real. Actúa como la misma realidad. [...] Las certidumbres mítico/ideológico/culturales nunca reconocerán su naturaleza mítica [ideológica]. (...) Precisamente la fuerza enorme del mito [ideología] es su capacidad para presentarse como la realidad más auténtica, más autoevidente"[19].
3) Los mitos [ideologías] verdaderos. Estos aparecen claramente como mitos [ideologías]. Habrá mitos [ideologías] verdaderos y mitos [ideologías] falsos. El verdadero es una fuente de autenticidad. Este mito [ideología] será el camino para conducirnos al núcleo esencial de la realidad. El mito [ideología] verdadero revelará la oculta y engañosa realidad.
4) Los mitos [ideologías] falsos, entendidos como máscaras. "Estos mitos [ideologías] ocultan, consciente o inconscientemente, la realidad verdadera, mientras se presentan como la misma realidad, funcionando como la realidad. La seudorrealidad mítica [ideológica] se construye a partir de intereses (de clase, de grupo, de nacionalidad, de raza, etc.), y de objetivos, que no pueden manifestarse tal como son, pues revelarían la situación injusta. Aquí, el mito [ideología] recubre, recorta, distorsiona e invierte los procesos reales. Merced a este mecanismo los hombres se autoengañan, se alienan y conviven en una pararrealidad"[20].

A partir de lo anterior, tres estrategias de análisis son posibles:
1) Dirigir la atención a la repercusión social de los complejos ideológicos
2) Dirigir la atención a los actores sociopolíticos, a los usuarios de las ideologías, al papel que cada actor ejecuta de acuerdo con el universo simbólico-ideológico que vive.
3) Dirigirse a la cultura sociopolítica, que ofrece universos pletóricos de significaciones que orientan y explican las conductas sociales y políticas. Las ideologías actúan aquí como un tejido nervioso entre los universos significativos y los conjuntos sociales. Es un trazo grueso que arrastra a todos los actores sociales dentro de una oposición nosotros-ellos.

3. Qué es el mito [ideología] y cuál es su función

Eludiendo el supuesto que identifica la ideología con la falsa conciencia, Labourdette parte de una concepción del mito [ideología] que "lo sitúa allí donde creemos que algo es cierto y vívidamente real (...) creemos en muchas cosas (...) porque tenemos una conciencia sociocultural mítica [ideológica] que resuelve, por una u otra postura, qué es lo real y lo verdadero. [...] Nos interesa lo que cada actor vive y siente como verdadero y real"[21]. Contrariamente a la hipótesis que identifica el mito [ideología] con la falsedad, el punto de partida es aquí la tesis de que "el conjunto de los mitos [ideologías] de una sociedad, ocultos o explícitos, constituyen una pieza clave en la construcción, mantenimiento, permanencia y cambio de los universos simbólicos, interpretativos y movilizadores que dicha sociedad posee. [...] Los mitos [ideologías] (...) constituyen mecanismos privilegiados de integración, explicación, diferenciación y lucha, de los distintos sectores y grupos sociales que componen las comunidades. Estos mecanismos mítico/ideológicos proveen las interpretaciones y los impulsos accionadores de los actores sociales en sus relaciones recíprocas.

[19] Labourdette, S.: 1987, p. 27.
[20] Labourdette, S.: 1987, p. 28.
[21] Labourdette, S.: 1987, p. 23.

[...] [El mito y ideología tienen un] carácter y [un] papel significador y activador en la cultura global y en la cultura política en particular. (...) Los mitos [ideologías] (...) son discursos, relatos, imágenes y disposiciones emotivo-razonables, de carácter simbólico, acerca de la realidad social y política, que los distintos sectores, grupos y sociedades portan, crean, reproducen y adoptan como si fueran la misma «realidad», la misma «verdad», la misma «normalidad» o la misma «fantasía». [...] Las estructuras míticas [ideológicas] aportan a quienes las sustentan, esquemas interpretativos queridos, conjuntos de valores (positivos y negativos) y de conocimientos creídos y una energía movilizadora potente"[22].

"La instancia mítica [ideológica] de la existencia social consiste en las adhesiones a determinados valores, explicaciones, preguntas y respuestas, que los grupos sociales (desde las sociedades globales hasta los subgrupos, las clases, los estamentos, los estratos y las castas, etcétera, adoptan como «naturales», como «reales», como «verdaderos», como «evidentes»"[23].

"Cada sociedad produce sus propios mitos [ideologías] como productos socioculturales, los que constituyen las diferentes elaboraciones con que cada cultura afronta y resuelve innumerables problemas de la existencia social. [...] El mito [ideología] es una disposición básica existente en los grupos que provee un orden valorativo de aceptaciones y rechazos. Es un marco disposicional que encuadra vívidamente el acontecer social, desde el épico y religioso hasta el más sencillo y cotidiano. Constituye una interpretación querida y dramática de la vida, de este mundo y/o de otros mundos.

"El mito [ideología], o mejor dicho, el complejo mítico/ideológico, da los postulados básicos existencialmente sentidos y vividos que permiten comprender, querer y sufrir la realidad, tanto mundana como sobrenatural. Para el mito [ideología], el sistema de creencias e ideas que sostiene, es real, es realidad básica; es certidumbre vivida. Es vida profunda y existencialmente válida. Todo lo demás puede ser secundario: existencia retórica, pensamiento alejado de la vida, vana teorización.

"El mito [ideología] da un marco general a través del cual los hombres se orientan en el mundo; la vida cobra «sentido». Sin mitos [ideologías] la vida es un discurrir vacío, neutro, inerte. El mito [ideología] indica lo bueno y lo malo, el blanco y el negro, el orden y el desorden, el crédito y el descrédito, la vida y la muerte, el más acá y el más allá"[24].

Los mitos [ideologías] son adoptados o producidos socialmente configurando un marco de sentido a partir del cual se despliega la comunicación, el saber y las técnicas. En este sentido, los mitos [ideologías] se constituyen en un nivel precientífico e incluso prerracional.

Retomando la pregunta por el papel de los mitos [ideologías], Labourdette concluye: "por un lado [el mito [ideología]] es una garantía de vínculos en la vida social; por el otro, es el integrador de los procesos de organización de la conciencia individual. (...) El mito [ideología], en consecuencia, es «una energía dispensadora de sentido»[25] que cubre necesidades impostergables de comprensión de nuestro «estar» en el mundo"[26].

B. CIENCIA E IDEOLOGÍA

En el capítulo VIII de *Hermenéutica y acción*, Paul Ricoeur advierte que el marco teórico marxista desde el que se realizan las investigaciones sobre la ideología conduce a una perspectiva cada vez más estrecha que llega a dificultar u obstaculizar la comprensión de los problemas. Explicita cuatro obstáculos o tropiezos que es menester evitar para poder plantear el problema en

[22] Labourdette, S.: 1987, pp. 24-5.
[23] Labourdette, S.: 1987, p. 69.
[24] Labourdette, S.: 1987, pp. 70-1.
[25] Kolakowski, L.: *La presencia del mito*, Buenos Aires, Editorial Amorrortu, 1975, p. 132.
[26] Labourdette, S.: 1987, p. 64.

sus justos términos. Los dos primeros obstáculos tienen que ver con la definición inicial del fenómeno mientras que los dos últimos son de orden epistemológico y consisten en saber si hay algún punto de vista que pueda sustraerse al condicionamiento ideológico. El primer obstáculo es considerar evidente u obvio que el análisis de la ideología debe hacerse en términos de clases sociales y de dominación de clase. El segundo obstáculo se deriva del primero y consiste en definir la ideología en función de justificación del dominio de una clase sobre otras. Estos obstáculos se derivan de la caracterización puramente negativa del fenómeno, que no permite comprender el aspecto más amplio concerniente a la integración social. Desde esta perspectiva se considera que la ideología es una ilusión, un engaño o un error: una falsa conciencia, cuya función es ocultar la contradicción estructural básica que está a la base de la organización social del trabajo moderna. Al presuponer que la ideología está en función de la dominación se da por sentado que es un fenómeno esencialmente negativo. El tercer obstáculo se basa en el supuesto de que la ideología es el pensamiento de mi adversario, de otro; es decir, mi pensamiento *no es* ideológico. El cuarto obstáculo consiste en suponer que la ciencia habla desde un lugar no-ideológico, que la ciencia no es ideología. La determinación teórica y la crítica de una falsa conciencia suponen un discurso que se sostiene desde una ciencia concebida como el lugar de la verdad[27]. La ciencia es concebida no solamente como el lugar privilegiado de la verdad, sino que además se supone que los criterios, el método y los grados de rigor y de verdad son los mismos para todos los saberes, para las ciencias naturales y para las ciencias sociales indistintamente. Las investigaciones de Kuhn o Feyerabend sobre la base de la historia de la ciencia, los trabajos de Foucault sobre la genealogía de las ciencias humanas, los estudios de Berger y Luckmann sobre sociología del conocimiento, las críticas de la Escuela de Frankfurt al positivismo y al pragmatismo, como los desarrollos de Hegel sobre filosofía de la historia e historia de la filosofía, aportan razones plausibles para considerar a la ciencia como el producto de condiciones históricas concretas particulares y contingentes. Los resultados de estas investigaciones condujeron a algunos autores a afirmar la inconsistencia de la oposición entre la ciencia y la ideología o a desechar el problema epistemológico contenido en el concepto de ideología. Terry Eagleton menciona tres argumentos por los cuales se objeta la ideología entendida como falsa conciencia. El primero es que "la misma epistemología está en este momento de algún modo pasada de moda" y que la concepción de la verdad como correspondencia está desacreditada. El segundo advierte que la idea de falsa conciencia implica que es posible una conciencia verdadera capaz de percibir los fenómenos "de manera inequívocamente correcta". La tercera es que supone una postura elitista, por la cual sólo algunos científicos o sólo una minoría de teóricos es capaz de conocer la verdad[28].

Ricoeur, al contrario, cree que dicha oposición no carece de sentido y utilidad, siempre y cuando no se la piense en términos de alternativa o disyunción sino dentro de un contexto hermenéutico, en el que permanentemente emprendemos el trabajo de reinterpretar nuestras tradiciones y herencias culturales.

"Esta oposición –dice Labourdette- entre la ciencia llamada positiva y el mito [ideología] como la expresión de lo fabuloso, en realidad está mostrando el enfrentamiento entre una idea de lo que se entiende por ciencia y una idea de lo que se entiende por mito [ideología]. Lo peor radica en que la oposición no es vista como la disputa entre dos concepciones acerca de lo que puede ser tanto ciencia como mito [ideología], sino que es visualizada como la oposición entre «la ciencia» y «el mito [ideología]». Ciertas «ideas» acerca de la ciencia y el mito [ideología], en definitiva, se han

[27] "El problema consiste en saber si existe un punto de vista sobre la acción que sea capaz de sustraerse de la condición ideológica del pensamiento comprometido en la praxis. A esta pretensión se añade otra: no solamente se dice que existe un lugar no ideológico, sino que se afirma que dicho lugar es el de una ciencia, comparable a la de Euclides con respecto a la geometría o a la de Galileo y Newton con respecto a la física y a la cosmología" (Ricoeur , P.: *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, Editorial Docencia, segunda edición, 1988, 157).

[28] Cf. Eagleton, T.: 1997, p. 30.

mitificado en «la ciencia» y «el mito [ideología]». Esta situación trae profundas consecuencias para la ciencia, para el desconocimiento de importantes procesos míticos [ideológicos], y para la incomprensión de lo que sucede en la realidad social"[29]. Ricoeur se esfuerza por escapar de estos obstáculos y enfrenta la clásica contraposición entre ciencia e ideología. Se pregunta primeramente por los significados supuestos en cada uno de los términos para mostrar que son (o podrían ser) entendidos en distintos sentidos, por lo que es pertinente una explicitación de los significados que se atribuyen al concepto de «ciencia» como al de «ideología».

1. Redefinición del concepto de ideología

Tomaremos aquí como guía dos redefiniciones del concepto de ideología desde enfoques diferentes, pero que pueden complementarse y fusionarse. La primera es desarrollada por Terry Eagleton y la segunda por Paul Ricoeur. El primero, concluye el primer capítulo titulado «¿qué es la ideología?», con seis maneras diferentes de definir el concepto, desde la más general y global hasta la más específica.

a. La ideología como cultura, como proceso general material de producción de las ideas, los valores, las creencias y los supuestos de la vida social, como proceso complejo de prácticas de significación y simbolización de una sociedad determinada. "Este sentido más general de ideología subraya la determinación social del pensamiento", la determinación material, contraponiéndose a toda explicación idealista. La deficiencia de esta definición es su misma generalidad, que olvida «sospechosamente» la cuestión del conflicto, del antagonismo.

b. La ideología como ideas y creencias socialmente significativas, como la «cosmovisión» que simboliza las condiciones y experiencias de vida de un grupo social determinado. Esta definición, si bien más acotada que la anterior, tampoco da cuenta de la cuestión del conflicto político.

c. La ideología como legitimación y como promoción de los intereses de grupos sociales particulares, relevantes para el sostenimiento de su forma de vida y de su identidad. La ideología se desarrolla aquí dentro del campo las luchas discursivas, dentro de la retórica que persigue la disuación o el convencimiento más que la verdad.

d. La ideología como legitimación de los intereses de los grupos dominantes. Puesto que todo grupo que se propone dominar o mandar no puede lograrlo sin la obediencia de los mandados o dominados, es necesario que convenza o persuada a los grupos subordinados de la legitimidad del mandato.

e. La ideología como distorsión o disimulo por medio del cual un grupo o clase dominante logra legitimar sus intereses. Esta definición agrega el factor de la falsificación o distorsión a la definición anterior.

f. La ideología como distorsión derivada de la estructura material de la sociedad. En esta definición, a diferencia de la anterior, el engaño o la distorsión no proviene de la particularidad de los intereses de un grupo sino de la misma estructura social en su conjunto.

Por su parte, Paul Ricoeur ensaya una nueva aproximación al concepto de ideología condensando sus características esenciales alrededor de tres significados básicos: integración, dominación, distorsión. En alguna medida, estos significados pueden ser vistos como la síntesis de las seis definiciones de Eagleton: el 1 y 2 están unificados en la primera función, el 3 y 4 en la segunda y el 5 y 6 en la tercera. Estas tres dimensiones de la ideología no están separadas sino que se atraviesan mutuamente, pero no tienen el mismo grado de generalidad. Desarrollaremos los rasgos esenciales característicos de la ideología en un orden de generalidad decreciente, desde el más general al más particular (que coincide con el significado marxista propiamente dicho).

1. 1. La ideología como función integradora de la sociedad, como "constitución

[29] Labourdette, S.: *Mito y política*, Buenos Aires, Editorial Troquel, 1987, p. 71.

simbólica del vínculo social"[30]: Se pueden establecer cinco rasgos característicos del fenómeno-ideológico como integración. (a) En primer lugar, la conceptualización efectuada por Marx de la ideología ubicaba el problema del conocimiento dentro del contexto de la praxis social. Max Weber reubica el problema de la ideología dentro del marco de la acción social, entendiendo por tal el comportamiento humano significativo orientada en función de los otros. La acción social requiere que los actores sociales sean capaces de representarse a sí mismos, de dar y darse una imagen de sí mismos, "de representarse, en el sentido teatral de la palabra, de ponerse en escena"[31]. (b) El segundo rasgo del fenómeno ideológico es que las imágenes que los actores tienen de sí mismos los movilizan y justifican. Por eso, la ideología es dinámica, es motivadora, es productiva y no solamente limitativa o negativa[32]. Por esta razón, la ideología no es mero reflejo sino que tiene un carácter «generativo»: es justificación y proyecto. (c) Pero toda ideología logra preservar su dinamismo simplificando y esquematizando una visión de conjunto en un código. Las ideas se hacen operativas en la medida en que logran «bajar» al nivel de las opiniones, perdiendo el rigor de los desarrollos teóricos pero ganando en eficacia social. La ideología puede ser «generativa» porque construye una visión de conjunto esquemática y simplificada de la identidad grupal y, por tanto, de su historia y de su lugar en el mundo. La ideología está en función de la eficacia social y no del rigor o de la exactitud científicas, por eso su status epistemológico es el de la *doxa* y no el de la *episteme*. El tercer rasgo de la ideología es, entonces, su «carácter dóxico»: el convertir los sistemas conceptuales en sistemas de creencias[33]. El cientista político Giovanni Sartori no está de acuerdo con Ricoeur en este punto. (d) El cuarto rasgo es negativo: "consiste en que el código interpretativo de una ideología es algo *en lo cual* los hombres habitan y piensan, más bien que una concepción *que* ellos proponen. (...) Más que pensar sobre ella, pensamos a partir de ella. (...) Es imposible (...) formular, tematizar y plantear todo en objetos de pensamiento. Esta imposibilidad es la que hace que una ideología sea por naturaleza una instancia no crítica"[34], no transparente, opaca (en el mismo sentido que lo son los «paradigmas» para Kuhn) no objetiva (en el sentido de algo que está frente a nosotros). Por este rasgo, la ideología está asociada a una opacidad, a una no reflexibidad, a una distorsión, a una falsificación de la posición de los sujetos en la sociedad. (e) El quinto rasgo de la ideología se deriva de que la identidad de todo grupo se define por contraposición con otro que potencialmente lo amenaza, con una alteridad que cuestiona la identidad propia. La ideología requiere de un cierre dentro del cual lo nuevo es recibido y articulado en el marco de lo conocido y aceptado a partir de la sedimentación de la experiencia social. Este marco, este esquema regulador disimula, enmascara o «reprime» los estímulos que son para él inasimilables porque cuestionan los supuestos básicos que hacen a su identidad[35]. "La ideología es, al mismo tiempo, efecto del desgaste y resistencia al desgaste. Esta paradoja está incrita en la función inicial de la ideología, a saber, perpetuar un acto fundador inicial bajo la forma de la «representación». Por esta razón la ideología es, a un mismo tiempo, interpretación de lo real y agotamiento de lo posible"[36].

*** La función integradora de la ideología no debe hacer perder de vista las otras funciones que

---

[30] Ricoeur, P.: *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 1988, p. 164.

[31] Ricoeur, P.: 1988, p. 158.

[32] "[La ideología] es a la praxis social lo que un motivo es a un proyecto individual: un motivo es al mismo tiempo lo que justifica y lo que impulsa," justificación y proyecto. (Ricoeur, P.: 1988, p. 159).

[33] "Por esta razón, nada está más cerca de la fórmula retórica -arte de lo probable y de la persuasión- que la ideología" (Ricoeur, P.: 1988, p. 160).

[34] Ricoeur, P.: 1988, pp. 160-1

[35] "Todo grupo presenta rasgos de ortodoxia, de intolerancia ante la marginalidad. (...) Existe algo que es intolerable. Un intolerable a partir del cual se produce la intolerancia. Lo intolerable comienza cuando la novedad amenaza gravemente la posibilidad de que el grupo se reconozca, se reencuentre" (Ricoeur, P.: 1988, p. 161).

[36] Ricoeur, P.: 1988, p. 161.

le son igualmente esenciales. Eagleton advierte esto de la siguiente manera: "La concepción «sociológica» de que la ideología constituye el «cemento» de una formación social, o la «proyección cognitiva» que orienta a sus agentes en la acción, tiene demasiado a menudo un efecto despolitizador, vaciando el concepto de ideología de todo conflicto y contradicción"[37]. Por esta razón es necesario complementar la función integradora con las otras funciones de la ideología.

1. 2. La ideología como función de disimulación de la dominación política, como relación con un sistema de autoridad particular[38]. En esta función, "el término ideología parece que hiciera referencia no sólo a sistemas de creencias sino a asuntos relativos al *poder*. Así pues, ¿a qué hace referencia la ideología? Quizá la respuesta más general es que la ideología tiene que ver con la *legitimación* del poder de un grupo o clase social dominante. «Estudiar la ideología», escribe John B. Thompson, «...es estudiar las formas en que el significado (o la significación) sirve para sustentar relaciones de dominio»"[39].

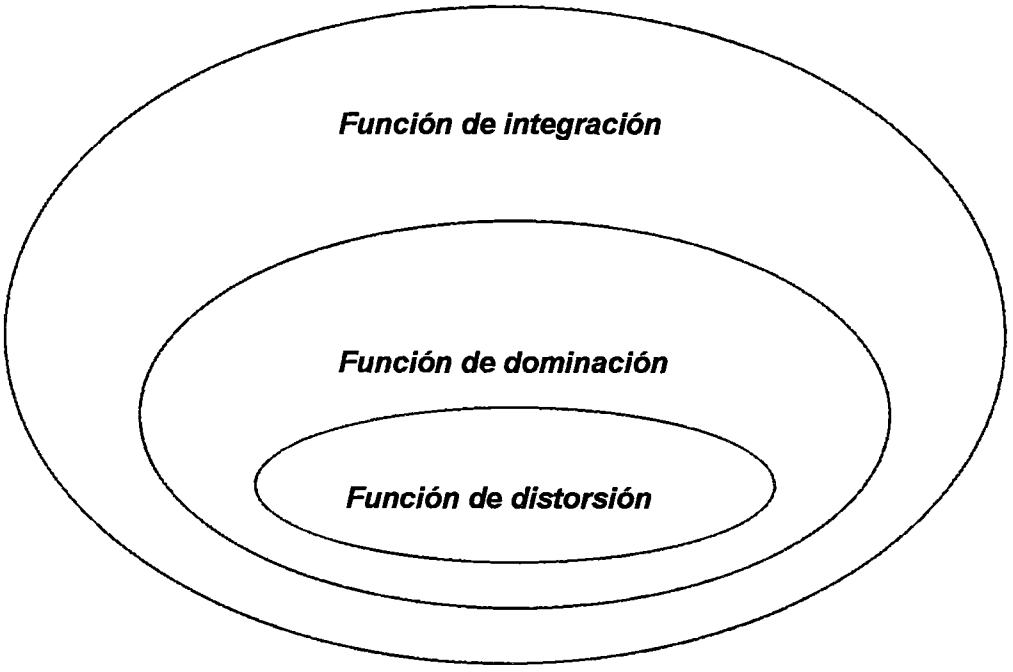
Max Weber ha mostrado que la autoridad nunca se fundamenta solamente en la fuerza o en la violencia sino en una forma de legitimidad y que la pretensión a la legitimidad de una autoridad es correlativa a la creencia en la legitimidad por parte de los que obedecen. La pretensión a la legitimidad siempre excede la disposición de la creencia. Es precisamente allí, en el desnivel entre la pretensión de los que mandan y la creencia de los que obedecen donde se instala la ideología. La ideología es el complemento de la creencia de los que creen en una forma de autoridad y la pretensión a la legitimidad de la autoridad; es decir, es un sistema que justifica la dominación, la autoridad de los que mandan. Como la relación entre la pretensión a la legitimidad y la creencia en la legitimidad es siempre asimétrica, la legitimación nunca es totalmente transparente, porque hay una opacidad esencial en todo fenómeno de autoridad.

1. 3. La ideología como función de distorsión y falsificación en el conocimiento. Esta función de la ideología adquiere toda su dimensión solamente cuando es integrada a las dos funciones anteriores. Este es el aporte novedoso de Marx al concepto de ideología: la idea de una distorsión, de una deformación por inversión. Marx, siguiendo a Feuerbach sostiene que la religión es la ideología por excelencia, porque opera una inversión entre el cielo y la tierra. Hay que notar que la fuerza del concepto marxista de ideología está en la explicitación de esta función falsificadora y no, como han creído algunos, en relación con un contenido particular de la ideología como la religión. La misma función distorsionante puede ser cumplida por otros contenidos, por otros sistemas de creencias como, por ejemplo, la ciencia o la tecnología. Si bien la función que estamos analizando es característica de la ideología y un tema central en la discusión del problema, "la ideología no está inherentemente constituida por la distorsión, especialmente si adoptamos la noción más amplia de ideología que denota cualquier síntesis nuclear entre discurso y poder"[40].

A partir de estos tres rasgos esenciales podemos concluir que "la ideología es un fenómeno *insuperable* de la existencia social, en la medida en que la realidad social posee desde siempre una constitución simbólica e incluye una interpretación, en imágenes y representaciones, del mismo vínculo social"[41]. Representamos las diversas funciones según su amplitud en el esquema siguiente:

---

[37] Eagleton, T.: 1997, p. 276.
[38] Cf. Ricoeur, P.: 1988, pp. 162-4.
[39] Eagleton, T.: 1997, p. 24. La cita es de Thompson, J.: *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge, 1984, p. 4.
[40] Eagleton, T.: 1997, pp. 51-2.
[41] Ricoeur, P.: 1988, p. 165.



2. Redefinición del concepto de ciencia

Basándose en una cita de la *Política* de Aristóteles, Ricoeur advierte que existen en la ciencias sociales críticas (también llamadas ciencia moral, ciencias del espíritu, ciencias humanas, teoría crítica) una pluralidad de métodos, grados de rigor y verdad que hacen cuestionable la *unidad* de la ciencia supuesta en la contraposición entre ciencia e ideología. Igualmente cuestionable es la suposición implícita de que la ciencia habla *desde un lugar no-ideológico*, de que la ciencia no es ella misma ideológica. Tales suposiciones se han hecho desde dos modelos de ciencia: el modelo *positivista* y el modelo *crítico*. Analicemos la contraposición desde cada modelo.

a. La contraposición ciencia [positivista] - ideología

Se sostiene, por un lado, que sólo una ciencia definida según el criterio positivista puede ser distinguida de la metafísica y de cualquier forma de pensamiento ideológico (en el sentido de lo que no satisface las condiciones de rigurosidad propias de la ciencia). Los criterios distintivos de la cientificidad son dos: el poder explicativo (deducción válida) y la superación exitosa de las pruebas de falsación (contrastación empírica). Pero, por otro lado, se descuida el hecho de que las ciencias sociales totalizantes no satisfacen *ambos* criterios al mismo tiempo. Se ha conseguido construir sistemas explicativos (como el estructuralismo o el psicoanálisis) no sometidos a contrastación empírica y teorías parciales contrastadas (como los estudios estadísticos) pero que no explican la totalidad del sistema social.

b. Positivismo, metafísica e ideología

El libro de Theodor Geiger *Ideología y verdad*, cuya primera edición apareció en 1953 se propone efectuar una sociología del conocimiento y una crítica de la ideología desde una perspectiva «puramente científica». La ciencia busca conocer la realidad, pero por realidad se pueden entender dos cosas distintas: "(1) realidad significa el hecho objetivo, tal como debe

presentarse al observador imparcial. (...) (2) la realidad, es justamente a la inversa, la participación subjetiva en el «acontecer histórico» y en el «interés vital» de la raza"[42]. Según Geiger, de acuerdo con estos dos conceptos de realidad se desarrollan dos concepciones de la ciencia y de la ideología.

(1) Para la tradición positivista, derivada del Iluminismo, la tarea del conocimiento científico es explicar la realidad de los hechos empíricos, contrastando las afirmaciones con la realidad dada, exterior e independiente del sujeto de conocimiento. Desde esta perspectiva, *una proposición es verdadera cuando se corresponde con los hechos de la experiencia*, cuando se adecua a la realidad dada. La verdad es un valor de las proposiciones que puede ser determinado según criterios objetivos. Una proposición es científica cuando puede ser verificada contrastándola con los hechos empíricos. Desde esta perspectiva, una proposición es ideológica cuando no se corresponde con los hechos empíricos, aunque no todas las proposiciones falsas o incorrectas son ideológicas. Lo que distingue a las proposiciones ideológicas de las proposiciones falsas no ideológicas es que las primeras no sólo difieren de los hechos por su contenido sino también en cuanto al objeto de la proposición, acerca del cual afirma. "La desviación ideológica respecto de la realidad de conocimiento consiste en que una proposición no se aplica a algo real cognoscible, o no se limita a ello, sino que contiene *elementos extraños a la realidad*. Un enunciado ideológico es, en virtud de su naturaleza y de su objeto, inaccesible a la confirmación o refutación empíricas"[43], en términos de Popper: es un enunciado metafísico. "La especial no-concordancia de una proposición con la realidad de conocimiento, no-concordancia que fuera calificada como ideológica, consiste en que el objeto de la proposición no ofrece ningún punto de apoyo para una comprobación que verifique o refute el contenido de aquella"[44].

Para el positivismo, la ciencia progresa por acumulación y corrección. El conocimiento científico de la verdad y el progreso de la ciencia debe enfrentar permanentemente el obstáculo de las tendencias ideológicas de los hombres, que tergiversan la verdad permitiendo que los impulsos subjetivos y los intereses particulares influyan sobre las proposiciones. Siguiendo la doctrina platónica, los positivistas confían en las capacidades de la razón (alma) para superar las limitaciones y obstáculos de los sentidos (cuerpo).

(2) Para algunos autores pertenecientes a la tradición historicista, el conocimiento científico no es una descripción de los hechos objetivos sino una función de la historia. Como cada época histórica replantea desde sus fundamentos los métodos de conocimiento y los criterios de verdad, la ciencia no progresa por acumulación sino por discontinuidades y rupturas. Desde esta perspectiva, una ciencia no ideológica será aquella que sea capaz de superar las perspectivas parciales y subordinadas para adoptar el punto de vista de la totalidad de la época, del mundo histórico. Autores como Hegel, Marx, Lukács o Mannheim podrían ser clasificados en esta perspectiva. Según esta tradición el pensamiento puede ser correcto de forma *relativa*, de acuerdo a un criterio de verdad propio de cada fase histórica. Esta corrección *relativa* no está en relación con una realidad objetiva dada, exterior al sujeto pensante, sino con el lugar que este sujeto ocupa provisionalmente en el proceso histórico. "Dicha corrección relativa es una mera *adecuación*, temporalmente condicionada, del pensamiento a *su situación*"[45]. Geiger distingue, entonces, una realidad *científica* (objetiva, tanto teórica como contrastable empíricamente) de una realidad *existencial* (subjetiva, vivida, relativa).

"Concluimos -dice Geiger- estas consideraciones sobre la realidad como patrón de medida para el juicio estableciendo que, o bien la *realidad existencial* depende subjetivamente de la interpretación pragmática de la forma de vida -interpretación que realizan quienes viven esa realidad y que resulta, por lo tanto, inútil como norma para establecer la corrección o el carácter

[42] Geiger, Th.: 1972, p. 35.
[43] Geiger, Th.: 1972, p. 47.
[44] Geiger, Th.: 1972, p. 48.
[45] Geiger, Th.: 1972, p. 41.

ideológico del pensamiento-, o bien se determina primeramente dicha realidad existencial según su estructura, mediante la apelación a una *realidad de conocimiento teórica*, y se deduce de ello que una determinada concepción pragmática de la sociedad corresponde a dicha estructura existencial-social. Aquella realidad a la que se puede hacer referencia cuando se caracteriza a la ideología como «no concordante con ella», sólo puede ser, pues, la realidad teórica o realidad de conocimiento"[46].

¿Cómo se determina la realidad de conocimiento? Si la definiésemos a priori, derivaríamos en una interminable discusión metafísica. Como lo único que nos permite resolver las construcciones especulativas de la razón es la experiencia, Geiger propone una definición *operativa* de la realidad: la realidad es aquello a lo cual se refieren las proposiciones que pueden ser contrastadas en la experiencia según el método de las ciencias empíricas. "La realidad teórica o de conocimiento es el conjunto de los fenómenos determinados espacio-temporalmente y, por lo tanto, perceptibles en forma directa o indirecta por lo sentidos"[47]. Lo que diferencia esta realidad teórica de la realidad pragmática, es que los enunciados que se refieren a la primera pueden comprobarse, puede ser constatada su corrección o incorrección, mientras que los que se refieren a la segunda no, porque su adecuación no puede ser constatada en tanto que los criterios de verdad varían conforme varían las posiciones particulares de los sujetos en la historia. Todas las proposiciones sobre la realidad del conocimiento pueden ser, desde la perspectiva de Geiger, verificadas o falsadas lógica o empíricamente, y ello constituye un criterio suficiente para diferenciarlas de las proposiciones ideológicas.

Sólo son proposiciones científicas, referidas a la realidad, aquellas que se construyen con un lenguaje informativo. Las expresiones de deseo, las órdenes, las interrogaciones, las expresiones de sentimientos son ideológicas. Todos los juicios de valor son ejemplos de proposiciones ideológicas. En los juicios de valor, primero se ha objetivizado un sentimiento de aprobación o reprobación, después se aduce la aparente objetivización como fundamento racional de la aprobación o reprobación. La ideología radica en la objetivación de lo no-objetivo, en la teorización de lo a-teórico. Por lo tanto, las proposiciones no pueden ser aquí confirmadas o refutadas demostrativa o empíricamente, ya que no se trata de algo efectivamente real sino de una ilusión de realidad[48]. El término realidad es utilizado en distintos sentidos en el conocimiento y en el arte. En el primero se trataría, según Geiger, de la realidad *tal cual ella es* (realidad del conocimiento), de acuerdo a un criterio de verdad en el sentido de una concordancia y verificabilidad objetivas mientras que en el arte se trataría de una realidad *vivencial*[49].

Terry Eagleton observa que las teorías del «realismo moral» afirman la realidad efectiva de los valores y, consecuentemente, sostienen que es posible determinar un valor de verdad de los valores. Desde esta perspectiva, una realidad vivencial o una experiencia vivida puede ser verdadera o falsa, correcta o incorrecta

En consecuencia, -para Geiger- "deben calificarse como ideológicas todas aquellas proposiciones que, según su forma lingüística y el sentido que se expresa en ellas, se presentan como proposiciones teóricas y objetivas, pero que contienen elementos a-teóricos, ajenos a la realidad objetiva del conocimiento"[50]. En toda ideología hay, por lo tanto, una intención de engaño. "Si con la palabra «ideología» fuera necesario asociar alguna representación racional, esta sería la de una no-concordancia del pensamiento ideológico o de los productos del pensamiento con la realidad"[51].

En un contexto político y no ya solamente epistemológico, Slavoj Zizek ha mostrado que la eliminación de la ideología es imposible porque implicaría la destrucción de la comunidad o del

---

[46] Geiger, Th.: 1972, pp. 44-5. Cursivas nuestras.
[47] Geiger, Th.: 1972, p. 47.
[48] Cf. Geiger, Th.: 1972, p. 59.
[49] Cf. Geiger, Th.: 1972, p. 133.
[50] Geiger, Th.: 1972, p. 60.
[51] Geiger, Th.: 1972, p. 146.

grupo al disolver las bases de la integración: "El niño del cuento de Andersen que con una inocencia fascinante dice lo obvio es por lo general considerado un ejemplo de la palabra que nos libera de la hipocresía asfixiante y nos obliga a enfrentar el estado real de las cosas. Lo que se prefiere pasar en silencio son las consecuencias catastróficas de ese gesto liberador para el entorno, para la red subjetiva en la que se produce. Al afirmar abiertamente que el Emperador no tiene ropa, nuestra intención es sólo desembarazarnos de la hipocresía y el fingimiento innecesarios, pero después de la hazaña, cuando ya es demasiado tarde, advertimos de pronto que hemos ido demasiado lejos, que se ha desintegrado la comunidad de la que éramos miembros [la que se sostiene en la realeza del rey]. Quizá por ello ha llegado el momento de abandonar el elogio habitual del gesto del niño, y considerarlo más bien el prototipo del parlanchín inocente que, sin saberlo ni quererlo, pone en marcha la catástrofe, al cometer el desatino de sacar a la luz lo que debe permanecer tácito para que conserve su consistencia la red intersubjetiva existente"[52].

Al partir de la no concordancia de la ideología con la realidad, para Geiger, todas las proposiciones teológicas son ideológicas, ya que suponen afirmaciones acerca de la realidad de los dioses. Siguiendo el análisis kantiano, sostiene que ninguna afirmación relativa a la existencia de Dios puede ser verificada o refutada en la experiencia y, en consecuencia, carece de sentido. El carácter ideológico de los sistemas metafísicos se encuentra en el punto de partida, en la primera posición a partir de la cual se deduce todo lo demás. Si carece de sentido todo juicio acerca de Dios, porque trasciende la experiencia posible, también lo es una "orientación total, una representación unitaria de la realidad"[53]. "Ello no significa que está prohibido buscar la orientación total y poner al propio yo como punto central y de referencia para una ordenación de los fenómenos que lo rodean. Lo que sí está prohibido -en nombre de la probidad del conocimiento- es formular los resultados de dicha orientación total en frases enunciativas y hacerlas pasar por proposiciones sobre las formas en que es la realidad"[54]

Sobre la base de la distinción realizada por Max Scheler entre el saber de la salvación, el saber de formación o cultura y el saber de producción o técnica, Geiger elimina el primero por considerarlo «creencia» y no «saber» y lo reemplaza por "un conocimiento puramente científico, analíticamente desprendido de sus objetos". Este último se distingue del saber de la producción porque no persigue un interés que no esté en él mismo.

Una palabra puede ser ideológica cuando no señala nada que sea ubicable en el ámbito de la experiencia espacio-temporal. Geiger ejemplifica con los términos «libertad», «justicia», «igualdad», «progreso», «democracia».

"La ideología tiene como base el que una relación vital afectiva, o de otro tipo, del autor de la proposición *con* el objeto de la misma se introduce furtivamente en la proposición *sobre* el objeto y la dirige"[55]. A partir de este supuesto, se pude hacer una clasificación de las ideologías de acuerdo con la fuente o el origen de la distorsión. Las ideologías se derivan de los intereses materiales, de la racionalización de los sentimientos personales de simpatía o antipatía, del compromiso de la voluntad y del lugar profesional.

"Si la ideología es un pensar, un pensamiento o juicio, que se desvía de la realidad, que de algún modo es falso, se plantea entonces la tarea *crítica* de examinar a fondo la desviación. Este es el propósito de la crítica teórica de la ideología. Ella hace la crítica de la ideología en cuanto proceso de pensamiento o proposición teórica. [...] La función del crítico de las ideologías no es comprobar la desviación de la proposición respecto de la realidad -no se lo necesita para ello- sino relacionar dicha desviación con hechos que se encuentran fuera del ámbito teórico. (...) El crítico de la ideología busca las legalidades que imperan tras las proposiciones falsas"[56]. La ideología y la

[52] Zizek, S.: 1998, p. 25.
[53] Geiger, Th.: 1972, p. 71.
[54] Geiger, Th.: 1972, p. 73.
[55] Geiger, Th.: 1972, p. 89.
[56] Geiger, Th.: 1972, pp. 146-49.

crítica de la ideología son consideradas desde esta perspectiva como una extensión de la oposición entre la ciencia y la metafísica. La crítica es, entonces, un instrumento de la ciencia que permite discernir y separar los enunciados científicos de los que lo son, mostrando sus relaciones con hechos exteriores a los criterios que la misma ciencia se dio como base.

Para concluir esta sección, señalemos algunas críticas esgrimidas contra esta postura: "Para Althusser, se puede hablar de que las descripciones o representaciones del mundo son verdaderas o falsas; pero según él la ideología no es en origen cuestión de tales descripciones, y los criterios de verdad y falsedad son ampliamente irrelevantes para ésta. La ideología, para Althusser, representa en efecto la realidad -pero lo que representa es la manera en que yo «vivo» mis relaciones con el conjunto de la sociedad, lo que no puede considerarse una cuestión de verdad o falsedad-. La ideología para Althusser es una organización particular de prácticas significantes que constituye a los seres humanos en sujetos sociales, y que produce las relaciones vividas por las que tales sujetos están conectados a las relaciones de producción dominantes en una sociedad. Como término, cubre todas las distintas modalidades políticas de tales relaciones, desde una identificación con el poder dominante a una posición opuesta a él. [...] No hay ninguna duda de que Althusser asesta un golpe mortal a cualquier teoría de la ideología puramente racionalisa [positivista] -a la idea de que consiste simplemnte en una colección de representaciones deformadas de la realidad y de proposiciones empíricamente falsas-. Por el contrario, para Althusser la ideología alude principalmente a nuestras relaciones efectivas e inconscientes con el mundo, a los modos en que estamos pre-reflexivamente ligados en la realidad social (...) Parece, a menudo, ser referencial en su superficie gramatical (descripción de situaciones de hecho) siendo a la vez secretamente «emotiva» (expresión de la realidad vivida de los seres humanos) o «conativa» (orientada a conseguir ciertos efectos). (...) La ideología, sostiene Althusser, «expresa un deseo, una esperanza o una nostalgia, más que la descripción de la realidad»[57]; es esencialmente cuestión de aprensión y denuncia, de reverencia y vilipendio, todo lo cual se codifica a menudo en un discurso que parece que describiera la forma de ser realmente las cosas. Althusser intenta hacernos pasar, pues, de una teoría *cognitiva* a una teoría *afectiva* de la ideología -lo que no es necesariamente rechazar que la ideología contenga ciertos elementos cognitivos, o reducirla a lo meramente «subjetivo»-"[58].

3. Ideología y ciencia política

Giovanni Sartori se propone aclarar el concepto de ideología para que el término mantenga un valor eurístico para la ciencia política[59]. Este autor señala, con razón, que el uso de un término sólo se justifica si permite delimitar un fenómeno nuevo y determinado y que pierde valor cuando su significado llega a abarcar todo. Igualmente, un concepto que se refiere a un ámbito delimitado de la realidad debe poder ser contrastado empíricamente, para lo cual es preciso que pueda definirse su contrario. Finalmente, un concepto debe poder definirse por diferencia específica y, consecuentemente, es posible señalar el significado específico de la ideología a diferencia de otros conceptos vinculados con él, como creencia, opinión, ideas o mitos.

Señala una distinción preliminar entre el uso del concepto en el campo epistemológico y de la teoría del conocimiento con el significado de *doctrina ideológica* (donde se lo opone a la verdad) y en el ámbito funcional de la política y la acción con el significado de *mentalidad ideológica* (donde se lo opone a la eficiencia). Esta distinción preliminar supone que hay problemas comunes y problemas específicos.

Para Sartori, como para Geiger, las ideas son tratadas persuasivamente (se convierten en ideales dirigidos a la acción) en el plano ideológico, mientras que son tratadas lógicamente en el plano científico. Las ideologías son creencias, pero no en general, sino un *sistema de creencias*

---

[57] Althusser, L.: *For Marx*, Londres, 1969, p. 234, citado por Eagleton.
[58] Eagleton, T.: 1997, pp. 39-41.
[59] Cfr. Sartori, G.: *Elementos de teoría política*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1992, pp. 101-120.

específico[60]. Es decir, no todo sistema de creencias es ideológico, pero toda ideología es un sistema de creencias. Define la creencia diferenciándola de los conceptos de idea y opinión. Las ideas son pensadas, razonadas y requieren de un discurso lógico argumentativo mientras que las creencias, como señala Labourdette, son creídas, se las considera evidentes, obvias, naturales, sin que sea posible ponerlas a prueba. Las opiniones, por su parte, "denotan un nivel epidérmico y voluble del discurso" mientras que las creencias estarían firmemente arraigadas.

Sartori no advierte que, desde Platón, también las opiniones son creídas. Para este último, la *doxa* u opinión se define por su oposición a la *episteme* o ciencia: mientras que la última es un conocimiento fundado de lo permanente que es siempre lo mismo (ideas), la primera es un saber cambiante de lo que cambia. La *episteme* no se diferencia de la *doxa* en que la primera es verdadera mientras que la segunda es falsa (ya que las opiniones pueden ser verdaderas), sino en que la primera puede fundamentar (demostrar) sus verdades mientras que la segunda no lo puede hacer. *Dentro* del ámbito de la *doxa*, Platón distingue la imaginación como capacidad de conjeturar *(eikasía)* de las creencias *(pistis)*. Esta última tiene por objetos las cosas naturales o artificiales captadas por los sentidos. Es decir, se cree básicamente en los datos empíricos suministrados por los sentidos. Éstos constituyen el sentido común y son, por lo tanto, discursos fuertemente enraizados.

Es cierto que Platón mantiene la discusión dentro del plano epistemológico cuya preocupación central es el problema de la verdad, mientras que Sartori intenta definir los conceptos de opinión y de creencia en relación con el concepto de ideología dentro del ámbito político cuyo problema central es la eficacia y no la verdad. Sin embargo, la separación operada por Sartori supone (incorrectamente a nuestro entender) que la verdad no tiene relación con la eficacia. "Lo importante –dice Foucault- es que la verdad no está fuera del poder ni sin poder. La verdad es de este mundo; se produce en él gracias a múltiples coacciones. Y detenta en él efectos reguladores de poder"[61]. Por lo tanto, no puede desligarse el problema de la verdad del problema de la eficiencia.

La ideología es un *sistema* de creencias específico. Para Sartori el concepto de sistema se caracteriza por una ausencia de límites. "Por lo tanto –infiere-, un sistema de creencias postula que un conjunto de creencias «están juntas» en un cierto tipo de forma de concatenación y coagulación"[62]. Aclara que la forma de relación que tiene el sistema de creencias no es la coherencia lógica. Nosotros sostenemos que el concepto de sistema se define por la coherencia de sus elementos y, consecuentemente, consideramos que es inadecuado para referirse a la relación de "interdependencia funcional" que caracteriza a los *conjuntos* de creencias.

¿Qué es lo específico de un conjunto *ideológico* de creencias? ¿Cómo se puede diferenciar la ideología de lo no-ideológico? Dice Sartori, siguiendo a Rokeach: "el factor discriminante lo proporcionan las «autoridades cognitivas» y, más en concreto, el modo en que cada individuo se relaciona con las autoridades que declaran lo que es cierto y lo que es falso del mundo y de los acontecimientos"[63]. De esta manera, vuelve a introducir el problema del conocimiento y de la verdad en la discusión del significado del concepto de ideología, confirmando la hipótesis de Foucault acerca de la inseparabilidad del problema de la verdad del problema de la eficacia.

Deslizándose hacia un plano psicológico-cognitivo, Sartori distingue, siguiendo a Rokeach, entre una mente cerrada, que no es capaz de distinguir la información verdadera de la fuente de información (autoridad), y una mente abierta, que tiene la capacidad de seleccionar la información por su "mérito intrínseco", estando en condiciones de "escoger y controlar sus propias autoridades cognitivas". Para Sartori "la mente cerrada y la mentalidad ideológica se corresponden"[64],

---

[60] "Cuando el concepto de ideología se vincula a «creencia» se hace evidente en seguida que la clase general es el «sistema de creencias» y que la ideología sólo es una subclase. (...) La ideología denota únicamente la *parte política* del sistema de creencias que aquí bastará con definir como el sistema de orientación simbólica que se encuentra en cada individuo" (Sartori, G.: 1992, p. 103).

[61] Foucault, M.: *Un diálogo sobre el poder*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1992, p. 143.

[62] Sartori, G.: 1992, p. 104.

[63] Sartori, G.: 1992, p. 105.

[64] Sartori, G.: 1992, p. 105.

oponiendo entonces ideología a ciencia, creencias dogmáticas a creencias que pueden ser puestas a prueba. Análogamente, Karl Popper distingue las sociedades cerradas o tribales de las sociedades abiertas o democráticas. Las primeras se caracterizan porque las conductas sociales correctas están claramente determinadas por una autoridad absoluta. "La fuente determinante reside en los tabúes, en las instituciones tribales mágicas que no pueden convertirse en objeto de consideraciones críticas. (...) La gran diferencia reside en la posibilidad de reflexión racional acerca de estos asuntos". Popper define a la sociedad cerrada como una "sociedad mágica, tribal o colectivista, y sociedad abierta [como] aquella en que los individuos deben adoptar decisiones personales"[65] de acuerdo a consideraciones racionales sujetas a crítica. Ambos autores recurren al paradigma científico como referente para definir lo abierto y diferenciarlo de lo cerrado.

Para Sartori, la mentalidad ideológica tiene dos notas características: es dogmática y doctrinaria. El carácter cerrado de la ideología le confiere su característica dogmática y ésta, a su vez, explica su rigidez e impermeabilidad. Para considerar la característica doctrinaria es necesario tener en cuenta a la ideología como cultura. En este sentido, Sartori afirma que hay dos matrices culturales según las cuales se codifican nuestras percepciones y mensajes procedentes del mundo exterior: el racionalismo y el empirismo. Nuevamente se introducen criterios epistemológicos, y por lo tanto la relación con la verdad, para ordenar y definir el campo de lo ideológico, ya que el empirismo y el racionalismo son dos posturas gnoseológicas básicas. "La *forma mentis* racionalista es superior en la concatenación deductiva mientras que es sorda en la recepción empírica, es fuerte en la resolución de los problemas teóricos, pero es débil en la capacidad práctica de resolución de problemas. (...) Todo ello se traduce en una caracterización *cultural* de la mentalidad ideológica. Si planteamos la hipótesis de que el ideologismo resulta de la matriz cultural «racionalismo», entonces se entiende de qué manera la mentalidad ideológica puede ser «abierta», si lo es y cuándo: está abierta a la deducción racional pero difícilmente a la evidencia [empírica]. El que la experiencia «prueba» no prueba nada para el ideólogo. Otra implicación es que la mentalidad ideológica se encuentra verdaderamente a gusto sólo con sistemas de creencias eminentemente abstractos y omnicomprensivos. Finalmente, una importante característica de la mentalidad ideológica que proviene de su matriz racionalista es que los elementos centrales de un sistema de creencias ideológico son dados por «fines» y no por «medios»"[66].

Como resultado del análisis anterior, Sartori arriba al siguiente esquema: "La mentalidad ideológica se resumirá simplemente en una estructura cognitiva «cerrada» que, a su vez, se definirá como un estado cognitivo de impermeabilidad dogmática, tanto frente a la evidencia como frente a la argumentación. Viceversa, la mentalidad pragmática se resumirá simplemente en una estructura cognitiva «abierta», simplemente definida como un estado de permeabilidad mental"[67].

Cruzando las variables cognitivas «cerrado» y «abierto» con las variables emotivas «fuerte» y «débil», se obtiene el siguiente cuadro:

		Estado emotivo Fuerte	Débil
Estado cognitivo	Abierto (sujeto a la evidencia y/o argumentación)	I Fijos	II Inelástico
	Cerrado (no sujeto a la evidencia y/o argumentación)	III Firmes	IV Flexibles

[65] Popper, K.: *La sociedad* ... p. 170.
[66] Sartori, G.: 1992, p. 107.
[67] Sartori, G.: 1992, p. 107.

4. Las ciencias sociales críticas y la ideología

Chantal Mouffe ha señalado que la "creciente insatisfacción con el universalismo abstracto de la Ilustración explica la rehabilitación del concepto aristotélico de *phrónesis*. Este «conocimiento ético», distinto del conocimiento específico de las ciencias (*episteme*), depende del *ethos*, esto es, de las condiciones culturales e históricas presentes en la comunidad, e implica la renuncia a toda pertenencia a la universalidad. Esta es una clase de *racionalidad propia de la praxis* humana, que excluye toda posibilidad de una «ciencia» de la práctica, pero supone la existencia de una «razón práctica», una región cuya seña de distinción no son los juicios apodícticos, sino el predominio de *lo razonable* sobre lo demostrable. [...] El desarrollo de la filosofía postempírica de la ciencia converge con la hermenéutica para desafiar el modelo positivista de racionalidad dominante en las ciencias. Teóricos como Thomas Kuhn y Mary Hesse han contribuido mucho a esta crítica señalando la importancia de los elementos retóricos en la evolución de la ciencia. En la actualidad hay acuerdo en que necesitamos ensanchar el concepto de racionalidad para dar cabida en él a lo «razonable» y lo «plausible» y reconocer la existencia de múltiples formas de racionalidad"[68]. Es lícito afirmar, entonces, que las ciencias sociales no tienen por qué sujetarse a los criterios positivistas para definir a las ciencias y que es posible encontrar otros criterios más adecuados a los objetos de las ciencias sociales pero, en este caso, habrá que abandonar, junto con el modelo positivista, la tesis de que entre la ciencia y la ideología hay una discontinuidad o una «ruptura epistemológica».

Una teoría social crítica busca establecer las condiciones de posibilidad y los límites del conocimiento de la acción humana y de la sociedad. Este significado de la crítica, que se remonta a Kant, a los hegelianos de izquierda y a Marx, enfrenta tres dificultades principales para alcanzar un estatuto no ideológico:

(a) Se ha sostenido que la parcialidad y subjetividad de los conocimientos se podían neutralizar mediante una *explicitación honesta* del lugar desde donde observaba, afirmaba y producía el saber, es decir, *haciendo manifiesto el partido* que se había tomado en la lucha. Sin embargo, la dificultad consiste en que al dar a la crítica el estatuto de una ciencia *combativa* y, por lo tanto, *partidista*, se hace sumamente difícil superar las limitaciones y cegueras simétricas a la posición que se quiere criticar. La experiencia histórica muestra que esta posición no ha logrado superar la «ceguera ideológica». La conciencia de clase proletaria, por ejemplo, no ha permitido ver ni comprender fenómenos sociales irreductibles a fenómenos de clase como las demandas de los grupos nacionalistas, la afirmación de las identidades étnicas o culturales o el surgimiento de los llamados «nuevos movimientos sociales». Las posiciones de vanguardia revolucionaria no han permitido visualizar el dominio del partido-vanguardia sobre el pueblo o el dominio de la élite dirigente sobre el resto del partido.

(b) Una segunda dificultad se deriva de las *deficiencias para describir y explicar* la formación de las ideologías con categorías no-ideológicas o en términos que no sean metafóricos o metafísicos. "La razón de este fracaso puede ser dilucidada gracias a nuestro primer análisis. Si es cierto que las imágenes que de sí mismo se da un grupo social son interpretaciones que inmediatamente pertenecen a la constitución del vínculo social; en otras palabras, si el vínculo social es en sí mismo simbólico, es absolutamente inútil tratar de hacer derivar las imágenes de algo anterior que se considerase como lo real, como la actividad real, como el proceso de vida real, de lo

[68] Mouffe, Ch.: *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 33-34. Cursivas nuestras.

cual se darían, secundariamente, reflejos y ecos. *Un discurso no-ideológico sobre la ideología se tropieza aquí con la imposibilidad de alcanzar un real social anterior a la simbolización.* [...] De ahí procede, a mi parecer, el fracaso de toda tentativa por definir una realidad social que fuese primeramente transparente, y luego secundariamente oscurecida, y que se pudiese aprehender en su transparencia original, anteriormente a su reflejo idealizante"[69].

(c) La dificultad fundamental que enfrenta una ciencia social crítica es que una conciencia verdaderamente crítica debería resultar de *una reflexión total*, que pueda dar cuenta de la parcialidad de la posición de la propia conciencia. Hay dos respuestas posibles al problema. Una afirma que ciertas perspectivas parciales permiten una percepción del conjunto (el que está en la cima puede ver toda la montaña, el que ha superado las etapas que conducen a su situación actual comprende la totalidad del proceso); otra sostiene que comprendiendo la estructura del todo se conocen también las partes (desde la teoría de los sistemas se explican los funcionamientos de las partes). La primera respuesta da por sentado que el camino para ascender a la cima es único y necesario, la segunda supone que cada parte reproduce la misma estructura del todo y que la estructura puede ser conocida, descripta y explicada. En síntesis, la tercera dificultad consiste en que una conciencia absolutamente crítica sólo puede resultar de una reflexión total, *donde las posibilidades históricas estuvieran cerradas*. Como no es posible realizar tal reflexión total pero tampoco es posible sustraerse a las perspectivas ideológicas (particulares), sólo queda enfrentar la tensión dialéctica entre ciencia e ideología sin pretender resolver una en la otra.

C. REPLANTEAMIENTO DE LA RELACIÓN ENTRE LA CIENCIA Y LA IDEOLOGÍA

El primer intento de superación de la contraposición entre ciencia e ideología fue realizado por Karl Mannheim en *Ideología y utopía* (1929), donde trata de construir una sociología del conocimiento que desarrolle un método de investigación que ponga de manifiesto el condicionamiento social de la ciencia. La ideología es entendida allí como inadecuación a la realidad social, como discurso falso, pero no se supone que exista un lugar no-ideológico, es decir, un discurso que sea completamente adecuado a la realidad social. Sin embargo, es posible pretender que haya en la ciencia una disposición continua a reconocer que todo punto de vista es particular en relación con su situación y una búsqueda de explicitaciones que den cuenta de esa particularidad. La dificultad que supone esta pretensión consiste en establecer criterios de análisis a pesar de saber que todo es relativo. Mannheim afronta la dificultad tratando de diferenciar entre relativismo y relacionismo pero, de nuevo, el relacionismo supone una perspectiva que acceda a la totalidad de las relaciones.

1. Hermenéutica de la comprensión histórica

El problema de la ideología ha sido planteado, primero, como ha quedado manifiesto en la exposición anterior, dentro del debate entre la ciencia y la ideología y, luego, dentro de la oposición entre la hermenéutica y la teoría crítica. En estos debates se ha partido de la contraposición y la separación. Sin embargo, podemos ensayar una comprensión dialéctica, que efectúe al mismo tiempo una reflexión crítica sobre la hermenéutica y una reflexión hermenéutica sobre la crítica, tomando como eje el debate entre Hans Georg Gadamer y Jürgen Habermas. Por nuestra parte proponemos que las condiciones de la solución del problema no se busquen en una sociología del conocimiento sino en una *hermenéutica de la comprensión histórica* que estudie el fenómeno de la

[69] Ricoeur, P.: 1988, p. 172. "Es curioso observar que Marx no pueda pensar la relación [de inversión de la inversión] sino por medio de metáforas: metáfora de la inversión de la imagen retiniana, metáfora de la cabeza y de los pies, de la tierra y el cielo, metáfora del reflejo y del eco, de la sublimación en el sentido químico de la palabra, es decir, de la volatilización de un cuerpo sólido en un sentido etéreo, metáfora de la fijación en las nubes..." (p. 171).

pre-comprensión.

En nuestra búsqueda por comprender el fenómeno ideológico y los condicionamientos sociales del conocimiento científico de la sociedad establecimos la necesidad de una concepción de la conciencia histórica. Antes que el conocimiento objetivo de las ciencias, antes que cualquier conciencia crítica, hay que describir y comprender la experiencia de la *distanciación alienante*, de la precomprensión ontológica que sostiene a los anteriores. Gadamer investiga este problema en *Verdad y método*, enmarcando su postura en la tradición que se remonta al romanticismo alemán, Dilthey y Heidegger.

Contra la centralidad de la verdad *en el juicio* defendida por el Iluminismo, el Romanticismo reivindicó el *prejuicio*, invirtiendo la desvalorización resultante de la identificación del prejuicio con los obstáculos principales para alcanzar la ciencia y la verdad: la precipitación y la prevención. Sin embargo, la reacción romántica no puso en cuestión la concepción de la verdad subyacente: aquella que la concibe como concordancia, adecuación o conformación de lo que se dice (juicio) con la realidad de las cosas. Para Gadamer y Vattimo la superación de la concepción iluminista no está en el romanticismo sino en Heidegger y en su intento de restituir la dimensión histórica del hombre más allá del historicismo y del psicologismo, analizando la estructura previa de todo comprender, lo que remite a la historia misma de la metafísica, en tanto que saber acerca del sentido del ser en la tradición occidental. Ya no se trata de criticar los prejuicios falsos desde el juicio verdadero, sino *de des-construir la historia de la verdad como juicio*. Ya no se trata de una teoría del conocimiento o de una sociología del conocimiento sino de una ontología fundamental, de la estructura circular del comprender derivada de la temporalidad.

¿Cuál es el aporte de Gadamer, más allá del romanticismo, de Dilthey y de Heidegger, al problema de la ideología? Críticos y apologistas coinciden en señalar tres temas: (1) la institución de un lazo entre el prejuicio, la autoridad y la tradición, (2) la interpretación a partir del concepto de «conciencia histórico-efectual»[70], y (3) una crítica de la «crítica de las ideologías» en tanto no cree posible una crítica exhaustiva de los prejuicios.

(1) Gadamer muestra que toda autoridad se basa en el reconocimiento de la prioridad del juicio del otro, se sostiene en la consideración de la superioridad del otro. Este reconocimiento no es irracional ni la autoridad del otro es arbitraria o violenta. Por sobre todo, *lo que tiene autoridad es la tradición*.

(2) El concepto de «conciencia histórico-efectual» señala la conciencia de estar siempre expuestos al devenir histórico, situados en una historia, la cual ejerce una acción sobre nosotros, determina nuestra conciencia, aun cuando no sea objetivable. La conciencia de los efectos de la historia supone el distanciamiento histórico porque es –como dice Ricoeur- "la proximidad de lo lejano"[71]. Supone igualmente que no es posible controlar *todos* los efectos históricos, *totalizar* la historia al modo del saber absoluto hegeliano. No obstante, es posible definir cierto *horizonte*, que es el de la situación histórica particular y, en la medida en que cada situación puede *dialogar* con otras, también es posible construir una cierta *fusión de horizontes*, que no puede ser cerrada ni única. La investigación científica está sujeta a su condición histórica y, en consecuencia, no puede liberarse de los prejuicios.

(3) El fundamento de la crítica es la universalidad, pero la hermenéutica pretende tener la misma amplitud y generalidad que la ciencia, asentando la base para una crítica de la crítica. Además la universalidad de la hermenéutica se alcanza a partir de algunas experiencias privilegiadas (conciencia estética, histórica o lingüística) que son experiencias de alienación, que luchan contra la distanciación crítica. Este es un segundo sentido de la crítica de la crítica. Además, aquellas experiencias privilegiadas se fundan sobre un cierto consenso que es la condición de posibilidad de aquellas experiencias. Finalmente, "el elemento universal que permite

[70] También se podría traducir por «conciencia expuesta a los efectos de la historia» o por «conciencia insertada en el devenir histórico».

[71] Ricoeur, P.: 1988, p. 195.

desregionalizar la hermenéutica es el lenguaje mismo. El acuerdo que nos lleva es el entendimiento en el diálogo, (...) la relación pregunta-respuesta en su radicalidad. (...) Esto es por lo que toda hermenéutica culmina en el concepto de *lingüisticidad* o «dimensión de lenguaje»"[72].

Si para la hermenéutica de Gadamer los conceptos de ideología y de crítica carecen de función, Habermas defiende la utilidad del primero y la necesidad de ciencias sociales críticas. En lugar de prejuicio y precomprensión, prefiere hablar de intereses, siguiendo la tradición marxista. En lugar de una hermenéutica entendida como el diálogo de y en una tradición que nos precede, invoca un ideal futuro posible capaz de regular la comunicación histórica sometida a distorsiones y violencias.

En *Conocimiento e interés* (1968) Habermas, como Horkheimer en la *Crítica de la razón instrumental* y Marcuse en *El hombre unidimensional*, busca reconstruir la historia del pensamiento reflexivo deteriorado por el avance del positivismo y del objetivismo, que amenaza extinguir la capacidad crítica de la reflexión. La tarea de la crítica es, siguiendo la tradición que se inicia en Kant, el establecimiento de las condiciones de posibilidad de los objetos y de la objetividad. Como todo pensamiento está sujeto a intereses, a deseos, la función de la crítica consiste en desenmascarar los intereses subyacentes a todo pensamiento y a toda teoría. En la medida en que un conocimiento pretende ser objetivo, en el sentido de desinteresado, en la medida en que encubre u oculta intereses particulares, es ideológico. La tarea de la crítica de la ideología consiste en desenmascarar los deseos o intereses que subyacen a esos pensamientos.

Es posible distinguir *tres intereses básicos*: el instrumental, el práctico y el emancipatorio. (1) El interés instrumental o técnico se corresponde con las ciencias empírico-analíticas, que buscan la previsión y el control técnico de la realidad natural y humana. En la medida en que la ciencia y la técnica modernas pretenden no depender de intereses particulares llegan a ser identificadas con la ideología. En otras palabras, la ciencia y la técnica en su conjunto se han convertido en ideológicas. Habermas coincide en esto con la hermenéutica de Gadamer: ciencia y técnica no trascienden la esfera de la situación histórica, del prejuicio, de las perspectivas particulares. (2) El interés práctico o acción comunicativa se corresponde con el ámbito de las ciencias histórico-hermenéuticas que buscan la comprensión del sentido. La interpretación del habla cotidiana, la interpretación de los textos y la interiorización de las normas jurídicas e institucionales son los medios por los que la comprensión del sentido se realiza. (3) Habermas conecta la distinción entre interés instrumental e interés práctico con la distinción marxista entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Retorna así a la distinción kantiana de las facultades (razón teórica, razón práctica) deshaciendo el camino que construye la unidad (autoconocimiento en Hegel, autoproducción en Marx) por medio de la diferencia. Para Habermas, ha sido la indistinción de las dos esferas de interés (englobadas bajo el mismo concepto de producción) lo que ha impedido resolver el problema de la ideología. Esta distinción es posibilitada por la determinación de un tercer tipo de interés, al que llama interés por la emancipación, por la autonomía o auto-reflexión, que se corresponde con un tercer tipo de ciencias, a las que llama ciencias sociales críticas. La tarea de estas últimas es "discernir, bajo las regularidades observables de las ciencias sociales empíricas, formas de relaciones de dependencia «ideológicamente congeladas», reificaciones que sólo pueden ser transformadas críticamente"[73]. La auto-reflexión permite a los sujetos liberarse de las dependencias de las potencias hipostasiadas, de las relaciones reificadas, desenmascarando los intereses que operan en los conocimientos y en las coacciones institucionales. La instancia crítica, puesta por encima de las relaciones históricas solidificadas en las instituciones, despliega un movimiento de disolución de las coacciones sociales institucionales. Para la hermenéutica de Gadamer, en cambio, no hay ninguna instancia por encima de las tradiciones y de las relaciones históricas.

Para Habermas, la distorsión ideológica se genera como resultado de la acción represiva (dominación) de una autoridad. La dominación se produce en la esfera práctica de la acción

[72] Ricoeur, P.: 1988, p. 199.
[73] Ricoeur, P.: 1988, p. 204.

comunicativa por efecto de fuerzas procedentes de la esfera instrumental que alteran las relaciones lingüísticas. Las fuerzas propias de las esferas del poder y del trabajo alteran y distorsionan las relaciones lingüísticas, sin que los propios sujetos tomen conciencia de la distorsión en la comunicación. Como el origen de estas fuerzas trasciende la esfera del lenguaje no puede alcanzarse conciencia de la distorsión por medio del diálogo, que es inmanente al ámbito comunicativo. Desde esta perspectiva el concepto de ideología se caracteriza por los siguientes rasgos: "impacto de la violencia en el discurso, disimulación (cuya llave escapa a la conciencia), necesidad del rodeo por la explicación de las causas"[74].

La deficiencia más importante de la hermenéutica de Gadamer desde la perspectiva habermasiana es la ontologización del lenguaje, el haber basado el diálogo y la comunicación sobre un acuerdo previo que los sostiene, en una pre-comprensión originaria. La comunicación efectiva, libre de ideología y de violencia, sólo puede ser concebida como un *modelo ideal*, como una idea reguladora. Este ideal no puede fundarse en un acuerdo previo puesto que lo previo es siempre una comunicación distorsionada, es ideología. Una comunicación no ideológica es un ideal futuro, no un recuerdo del pasado.

2. Reflexión crítica sobre la hermenéutica

La hermenéutica parte de un reconocimiento de las condiciones históricas dadas a las que está sujeta la comprensión de todo ser finito. Partiendo de la conciencia de nuestra pertenencia al devenir histórico encontramos un escollo central para la tarea crítica: ¿cómo puede haber *crítica* para un ser finito que está inmerso en el devenir histórico y sujeto a los prejuicios, a la autoridad y a la tradición?

Martin Heidegger ha mostrado que la verdad en las ciencias y, en consecuencia, la posibilidad de la crítica, suponen y remiten a una pre-comprensión histórica, al círculo hermenéutico. El problema crítico del condicionamiento histórico de los discursos resurge al interior de la hermenéutica como el problema de la *delimitación* entre la pre-comprensión y el prejuicio. Por esta razón, la crítica iluminista de los prejuicios debe ser reemplazada por una *desconstrucción de la historia de la metafísica*, es decir, de la historia de la verdad como conformidad o correspondencia. Por su parte, Habermas ha realizado un movimiento paralelo ya no desconstructivo sino reconstructivo, ya no de la historia de la metafísica sino del «discurso filosófico de la modernidad».

Taylor y Habermas muestran que el concepto de Espíritu no puede deducirse de los supuestos de la modernidad[75]: "Una forma reconocida de la apelación a la razón es la que se remonta hasta Platón. Aquí, «razón» se entiende como el poder por el cual vemos la verdadera estructura de las cosas, el mundo de las Ideas. Actuar de acuerdo con la razón es actuar de acuerdo con esta auténtica estructura, y equivale a actuar de acuerdo con la naturaleza.

"Ahora bien, esta opinión se basaba en la idea de que existe un orden racional más grande, el cual pertenece al hombre en esencia; pues si el hombre es vida racional, y ser racional es estar conectado con este orden superior, al tener una verdadera visión de él entonces el hombre sólo puede ser él mismo al estar conectado con este orden. Un aspecto importante de la revolución del siglo XVII es su rechazo de este concepto del orden al que el hombre pertenece, en favor de la idea de un sujeto que se definía a sí mismo.

"[...] Hegel ha realizado un extraordinario *tour de force*. Pues esta relación del hombre con la sociedad es paralela a la pre-moderna. Antes de la revolución de la subjetividad moderna, los hombres

---

[74] Ricoeur, P.: 1988, p. 207. "Habría que mostrar cómo la comprensión exige una etapa de explicación tal que el sentido sólo es comprendido si el origen del no-sentido es explicado" (Ibídem).

[75] Cuyo problema fundamental sería "¿cómo pueden las sociedades libres, las sociedades cuyas instituciones sólo pueden funcionar con una difundida participación voluntaria mantener su unidad y su vitalidad?" (ver Taylor, Ch.: 1983, p. 239).

eran inducidos a reverenciar las estructuras de la sociedad: monarquía, aristocracia, jerarquía eclesiástica o la que fuese, por el motivo de que reflejaban la voluntad de Dios o el orden del ser, en suma, el fundamento de las cosas a las que el hombre debe su lealtad última. [...] Ahora, este modo de pensar retorna de la manera más sorprendente, creciendo a partir de la expresión más extrema de la moderna subjetividad autodefinidora, la noción radical de autonomía"[76]. "Hegel es el primero que eleva a problema filosófico el proceso de desgajamiento de la modernidad respecto de las sugestiones normativas del pasado que quedan extramuros de ella. [...] Descubre en primer lugar como *principio* de la Edad Moderna la *subjetividad*. [...] La cuestión que ahora se plantea es si de la subjetividad y de la autoconciencia pueden obtenerse criterios que estén extraídos del mundo moderno y que simultáneamente valgan para orientarse en él, es decir, que simultáneamente valgan para la crítica de una modernidad en discordia consigo misma. [...] En cuanto esta cuestión se plantea, la subjetividad se revela como un principio *unilateral*. Éste posee, ciertamente, la sin par fuerza de generar la formación de la libertad subjetiva y de la reflexión y de minar la religión, que hasta entonces se había presentado como el poder unificador por excelencia. Pero ese mismo principio no es lo bastante poderoso como para regenerar el poder religioso de la unificación *por medio de* la razón. [...] La circunstancia de que la conciencia de la época haya renunciado a la totalidad y de que el espíritu se haya extrañado de sí mismo constituye para él justamente uno de los presupuestos del filosofar contemporáneo. [...] Pues si la modernidad ha de fundamentarse a partir de sí misma, Hegel no tiene más remedio que desarrollar el concepto crítico de modernidad a partir de la dialéctica inmanente al propio principio de la Ilustración. [...] Pero con ese concepto de Absoluto Hegel *cae por detrás* de las intuiciones de su época de juventud: piensa la superación de la subjetividad dentro de los límites de la filosofía del sujeto. De ello resulta el dilema consistente en que a la postre ha de acabar discutiendo y negando a la autocomprensión de la modernidad la posibilidad de una crítica de la modernidad. La crítica a la subjetividad elevada a poder absoluto acaba trocándose, triste ironía, en censuras del filósofo a la limitación de aquellos sujetos que todavía no parecen haber entendido ni a él ni al curso del mundo. [...] Hegel opera en sus primeros escritos con la fuerza reconciliadora de una razón, que no es posible derivar sin más de la subjetividad"[77].

Parafraseando el texto de Slavoj Zizek, donde diferencia dos lecturas opuestas posibles de la dialéctica hegeliana, podríamos introducir aquí el siguiente *excursus*:

- La lectura tradicional, según la cual la particularidad negativa (la ideología como negación particular de la ciencia universal, por ejemplo) es sólo un momento del pasaje de la identidad-consigo-misma mediada por la ciencia.
- La lectura según la cual la ciencia universal en sí no es más que la ideología universalizada, la ideología llevada a su extremo, al punto de autonegación, con lo cual la diferencia entre ideología y ciencia *cae dentro de la ideología*. La ciencia «domina» a la ideología cuando alguna «ideología absoluta» [ciencia] particulariza todas las otras ideologías, las convierte en «puras ideologías particulares», y este gesto de universalización por medio del cual una identidad se convierte en su opueto es, desde luego, precisamente el del «punto de almohadillado» lacaniano[78].

Ricoeur reconoce las limitaciones del planteo de Heidegger y Gadamer que, al dar prioridad al movimiento de retorno al fundamento, a la pre-comprensión, se ven obligados a disolver la crítica como instancia fundamental. Es preciso ensayar, por tanto, un desplazamiento del problema fundamental, partiendo de la contraposición dialéctica entre la experiencia de pertenencia y la *distanciación alienante* como motor del movimiento hermenéutico. A partir de aquí Ricoeur propone cuatro temas para complementar la perspectiva de Gadamer con desarrollos críticos: distanciación, reconstrucción, referente, juego.

(a) Toda conciencia y toda ciencia sobre la sociedad o la historia que incluya nuestra posición en ella "está precedida por una relación de pertenencia que nunca podremos pensar

[76] Taylor, Ch.: 1983, pp. 146; 158-9.
[77] Habermas, J.: 1989, pp. 28-35; 42.
[78] Cf. Zizek, S.: 1998, p. 51.

totalmente"[79] y que excluye una reflexión total[80] que nos alojara en una posición no-ideológica.

A partir de la pertenencia inicial, es posible lograr una *relativa autonomía* en virtud de un *distanciamiento*, dialécticamente opuesto a la pertenencia, el que es la condición de posibilidad de la crítica de las ideologías. Todo distanciamiento es distanciamiento de sí, distancia de sí con respecto a sí mismo. Si bien la objetividad no es posible, se puede lograr un distanciamiento de la propia posición que posibilite una instancia crítica. Tal distanciamiento puede ser temporal o positivo. El primero se produce en la interpretación de los textos y de los monumentos del pasado; el segundo se genera al objetivar el discurso como un *dicho*, al leerlo como un texto. "El distanciamiento, dialécticamente opuesto a la pertenencia, es la condición de posibilidad de una crítica de las ideologías, no fuera de la hermenéutica o contra la hermenéutica, sin en la hermenéutica"[81].

La distanciación (crítica) no debe ser entendida en contradicción a la interpretación sino como su condición, porque ella está implícita en toda objetivación de la praxis (fijación material del discurso, escritura) que es condición de la *autonomía* del texto. Esta autonomía presenta tres dimensiones: autonomía respecto a la intención del autor, autonomía respecto a la situación sociológica, cultural o histórica y autonomía respecto al destinatario inicial del texto. La obra, el texto escapa a las limitadas intenciones del autor, a las condiciones socio-históricas de su producción y a los supuestos destinatarios. Toda obra produce *efectos no previstos* por el autor. Todo texto puede ser y es re-contextualizado al ser leído. Todo escrito trasciende el público inmediato para dirigirse potencialmente a todos los que saben leer.

(b) La hermenéutica de Gadamer termina por desechar la crítica porque parte de la dicotomía entre el explicar, propio de la ciencias naturales, y el comprender, propio de las ciencias del espíritu. Así, se escinde la comprensión hermenéutica de la explicación estructural. Pero cuando se concibe el discurso como *obra*, producto y objetivación de la praxis, gracias a lo cual se puede leer en condiciones existenciales nuevas y diferentes, se abre la posibilidad de una *reconstrucción*. Ésta se define como *comprensión a través de la explicación*, mediante la explicación. Comprender un texto es reconstruir su estructura, su forma, su sentido, su semántica. Está claro que la comprensión no puede lograrse en una lectura ingenua de la obra sino solamente cuando se ha logrado explicar mediante la forma, y esta mediación es *crítica* porque desarrolla las relaciones estructurales que permanecían ocultas a la lectura ingenua. Reconstruir es leer el texto en el contexto.

(c) La hermenéutica deviene crítica cuando la interrogación trasciende la clausura del texto abriendo la semántica hacia el referente, hacia el mundo de la obra. La interrogación abre el texto al mundo, a «la cosa del texto», a la referencia, al modo de ser desplegado delante del texto. No se trata de desentrañar el sentido oculto sino de *desplegar el sentido posible*, de articular relaciones con el mundo abierto por la obra, mundo al que la obra pertenece. No es un retorno al pasado olvidado sino la articulación de un futuro posible, abrir una dimensión de realidad aún no efectivizada, proyectar el poder-ser más propio[82].

---

[79] Ricoeur, P.: 1988, p. 178.

[80] "La crítica de la ideología fundada en un interés específico [en la emancipación], nunca rompe sus lazos con el fondo de pertenencia que la sustenta. Olvidar este vínculo inicial sería entrar en la ilusión de una teoría crítica elevada al rango del saber absoluto" (Ricoeur, P.: 1988, p. 180). La crítica de las ideologías es una tarea que es menester comenzar siempre, pero que por principio no se puede acabar. "El saber siempre está a punto de desprenderse de la ideología, pero la ideología siempre es la clave, el código de interpretación, por el cual no podemos ser un intelectual sin amarras, y sin vínculos sino que siempre permanecemos sostenidos en lo que Hegel llamaba la «substancia ética»" (Ricoeur, P.: 1988, p. 181).

[81] Ricoeur, P.: 1988, p. 179.

[82] "Pertenece en consecuencia a una hermenéutica del poder-ser volcarse hacia una crítica de las ideologías, donde ella constituya la posibilidad más fundamental. La distanciación, por lo mismo, se inscribe en el corazón de la referencia: el discurso poético se distancia de lo real cotidiano, visualizando al ser como poder-ser" (Ricoeur, P.: 1988, p. 215).

(d) Si la subjetividad del autor se ve desplazada por la apertura del mundo de la obra también la subjetividad del lector se ve descentrada. No se trata de proyectar la propia subjetividad en el texto sino de *exponerse al texto*. No se trata de enriquecer el texto con la experiencia propia sino de enriquecer el sí mismo desde el mundo proyectado por la obra y apropiado por la interpretación. No es la subjetividad del lector o del autor la que da el sentido al texto sino que es la obra la que da al lector su dimensión de subjetividad. "La metamorfosis del mundo según el juego es también la metamorfosis lúdica del *ego* [del lector]"[83].

3. Reflexión hermenéutica sobre la crítica de las ideologías

Las tesis habermasianas que afirman la dependencia de los conocimientos de intereses sólo pueden ser justificadas por una antropología filosófica semejante a la analítica del *Da-sein* de Heidegger. Los tres intereses fundamentales (técnico, práctico y emancipatorio) serían así *existenciarios*, notas esenciales de ser-humano (existencia), cuyo análisis depende de la hermenéutica.

La crítica denuncia las distorsiones ideológicas como distorsiones en la comunicación perfectamente encuadrables en el interés práctico, lo que haría injustificada la postulación del interés emancipatorio como distinto del ético. "La tarea de la hermenéutica de las tradiciones consiste en recordar a la crítica de las ideologías que es sobre el fondo de la reinterpretación creadora de las herencias culturales desde donde el hombre puede proyectar su emancipación y anticipar una comunicación sin trabas y sin límites"[84].

Según Habermas, las creencias tradicionales que legitimaban el poder en las sociedades tradicionales han sido reemplazadas en la sociedad industrial moderna por la ciencia y la técnica como ideología. Ésta sirve para legitimar el mantenimiento y crecimiento del sistema industrial, con sus implícitas relaciones de dominio y de desigualdad. La función de la ideología es legitimar la autoridad que asegure el funcionamiento del sistema y esta función es cumplida actualmente por la ciencia y la técnica. En otros términos: el problema ideológico consiste en que los intereses técnicos o instrumentales (legítimos en la esfera de la producción y del conocimiento de la naturaleza) ha invadido y desplazado a los intereses éticos o prácticos, suprimiendo la autonomía de su esfera propia. Este proceso fue descripto por Max Weber en términos de «racionalización». Pero la crítica de las ideologías no puede generar una superación de la ideología sino retomando de manera creativa las herencias culturales de la tradición. La crítica también es una tradición y el interés por la emancipación es impulsado por la memoria de las liberaciones pasadas.

A partir del análisis comparado de las posiciones de Habermas y Gadamer, hemos hallado que existen entre estos autores diferencias irreductibles a nivel de los supuestos, a partir de las cuales se derivan concepciones divergentes respecto de conceptos claves para la caracterización de la ideología y su crítica. La diferencia fundamental de supuesto reside en que, mientras Habermas adhiere a los ideales de la Ilustración, Gadamer no descree de ellos, aunque los procesa de otra manera, pero se declara heredero de la tradición historicista y se inspira en la ontología heideggeriana.

La consecuencia inmediata del supuesto que observáramos en Habermas y que lo distancia de Gadamer, es la esperanza del primero en una crítica no ideológica de la ideología; a diferencia del último, quien se manifiesta escéptico respecto de esta posibilidad y, aunque no niega la importancia de la crítica, tampoco ve en ella una necesidad crucial.

Una de las razones del escepticismo gadameriano sobre la posibilidad de una crítica radical

---

[83] Ricoeur, P.: 1988, p. 216. Corchetes nuestros.
[84] Ricoeur, P.: 1988, p. 219.

de la ideología es su concepción del lenguaje. El lenguaje tiene en Gadamer una irreductibilidad que garantiza la universalidad de la hermenéutica. Con esto nos referimos a que el lenguaje cotidiano es una instancia irrebasable, imposible de trascender. No habría –para Gadamer- un metalenguaje que diera cuenta de la gramática de los juegos lingüísticos en los cuales estamos inmersos. En este sentido no sería posible una ciencia de la práctica, sino sólo una praxis que alimente la teoría[85].

En cambio, Habermas encuentra necesario trascender los límites del lenguaje ordinario como condición de posibilidad de la crítica. Para este autor se requiere, no sólo lo que él llama competencia comunicativa en la participación de los juegos de lenguaje, sino sobre todo conocer esas reglas. La razón de esta insistencia habermasiana reside, por un lado, en que la mera internalización de las reglas que definen los juegos de lenguaje es impotente para criticarlas; por el otro, en que dicha internalización no es reflejo de un consenso racional, sino de la coacción de la autoridad.

Si no fuera posible superar el lenguaje cotidiano, tampoco sería posible superar la ideología, en tanto ésta se encarna en él. Esta aporía es abordada de distinta manera por cada uno de estos pensadores: Gadamer acepta la limitación, y apuesta a la conciencia hermenéutica y a la posibilidad siempre renovada y renovable, de trascender en el estancamiento ideológico, mediante la revisión de prejuicios, dentro del marco del lenguaje ordinario.

Tanto él como Habermas coinciden en que la conciencia hermenéutica es incapaz de ir «más allá». Sin embargo, mientras que Gadamer asume la finitud de la conciencia hermenéutica[86], Habermas ve en ella una debilidad que ha de ser superada en un momento teórico de la crítica. En este sentido, Habermas manifiesta su adhesión a los ideales ilustrados de ciencia, crítica y progreso; adhesión que no se presenta sin ambigüedades: por un lado, el énfasis en la crítica como tarea de la ciencia hace «retroceder» el planteo habermasiano a la primacía de la ciencia sobre el mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*), esto lo distancia de Gadamer, quien desestima la esperanza en una ciencia crítica, no en tanto crítica sino en tanto ciencia, pues contra ella conspira el prestigio social de la misma. No obstante, cabe aclarar que no se trataría de una primacía técnica de la ciencia (que es precisamente la que Habermas considera ideológica y Gadamer una perspectiva empobrecedora de la realidad) sino de una primacía crítica. Esta crítica asume como propio el interés emancipatorio, y de esa manera proyecta la idea de progreso en las condiciones sociales de vida y la reflexión sobre ellas.

Por otro lado, la verdad es para Habermas, el resultado del consenso entre los integrantes de una comunidad de diálogo libre de coerciones. Así concebida, esta verdad garantiza que la comunicación entre los hombres sea auténtica y no una forma de pseudocomunicación, distorsionada por la ideología. Tal modelo de comunicación asegura la autonomía del *Lebenswelt*. Esta evidente preocupación por la praxis acerca la postura habermasiana a la de Gadamer, dado que ambos persiguen la preservación del *Lebenswelt* de las intromisiones o las reducciones de la razón instrumental.

La concepción del lenguaje de Gadamer que hemos reseñado es de origen heideggeriano: nuestra apertura al mundo es comprensión, y nuestra comprensión es siempre lingüística. Aplicando el concepto habermasiano de interés inferimos que la hermenéutica filosófica apoyada en esta concepción del lenguaje tendría un interés ontológico. Lo que une a los participantes del diálogo no es el consenso, sino la *Sache*, la cosa misma acerca de la cual se conversa. De ahí la importancia de la idea de *fusión de horizontes*: ésta supone el entrecruzamiento de la comprensión entre el intérprete y el hablante o el texto. Es en ese cruce donde acontece la desocultación de aquello que se procura desentrañar. En este mismo sentido, si bien Gadamer tiene unas páginas maravillosas sobre el diálogo vivo, considera el texto escrito como el objeto preferente de la hermenéutica. Él mismo

---

[85] En este sentido, la hermenéutica filosófica no es considerada una ciencia por Gadamer, ni tampoco por Habermas, quien la diferencia explícitamente de las denominadas ciencias histórico-hermenéuticas.

[86] La conciencia hermenéutica es, en efecto, la instancia última, en tanto es la expresión de nuestro ser-en-el-mundo. Es lo que Gadamer ha llamado conciencia histórico-efectual.

confiesa al respecto su filiación con la escuela historicista y en consecuencia, el diálogo es principalmente con la tradición.

El interés de Habermas, por su parte, supone el consenso social para el progreso, y por esa razón privilegia el diálogo vivo y al usuario de la lengua[87]. En virtud de la diferencia de énfasis -ontológico en el caso de Gadamer, pragmático en el de Habermas-, entendemos la preocupación de éste último por hallar una instancia metalingüística superadora del lenguaje ordinario, dada su permeabilidad a la ideología. Asimismo, es claro que la fusión de horizontes no coincide con el consenso habermasiano: el consenso auténtico no es sino el acuerdo de los miembros de una comunidad lingüística, con vistas al ideal regulativo de la vida buena proyectada histórica y socialmente[88].

Otro aspecto que aleja los conceptos de fusión de horizontes y consenso es la posición que el *prejuicio* ocupa en uno y otro, respectivamente. Desde la perspectiva gadameriana el prejuicio es inevitable, esto es así porque nuestra comprensión es siempre interpretación y la interpretación es ya una decisión respecto del significado que asignamos a las palabras o a los discursos. El prejuicio está siempre contenido en la comprensión pre-ontológica, tal como fue tematizada por Heidegger en *Ser y tiempo*, por ello el prejuicio no pierde nunca su carácter apriorístico: siempre criticamos un prejuicio desde otro. En este sentido, la ciencia misma no sería capaz de superar el prejuicio sino que, por el contrario, se deriva de él en tanto articulación y desarrollo posible del mismo.

En cambio, para Habermas, la tarea de la crítica no consiste meramente en la «revisión» de los prejuicios, sino en despojarse de ellos; una crítica que no es capaz de «desprejuiciar» a los prejuicios no es digna de ser considerada como tal. Es la reflexión la que posibilita tal superación, y de esta convicción habermasiana se desprende otra diferencia crucial con la hermenéutica filosófica. En efecto, hay una divergencia importante en la manera de concebir la reflexión entre estos autores.

En Habermas, la reflexión -que es siempre autorreflexión- supone la ilusión de una conciencia libre, autónoma, no coercionada. Téngase en cuenta, no obstante que no se trata de un sujeto universal, como lo entendió la modernidad, sino de una conciencia histórica e intersubjetiva. La autorreflexión es, pues, condición de la crítica y, de acuerdo con el supuesto ilustrado de Habermas, tiene la fuerza de detectar la distorsión ideológica y superarla. Es por esta razón que objeta a Gadamer la impotencia de la reflexión hermenéutica.

Pero el concepto de reflexión hermenéutica no responde al mismo supuesto que anima a Habermas, ni sostiene las mismas pretensiones. Para entender la noción de reflexión en Gadamer tendríamos que referirnos más bien a la *Besinnung* heideggeriana, que podemos traducir como «meditación». Esta es definida por Heidegger como *la problematización de los propios supuestos*, sin poder nunca, sin embargo, llegar a una conciencia *transparente*, como residuo de la eliminación de los supuestos.

Para Habermas, la reflexión es emancipadora porque, como dice en una de sus tesis sobre la relación entre conocimiento e interés[89], en la autorreflexión, conocimiento e interés son uno. Es decir, la autorreflexión es condición de que la ciencia reconozca su propio interés y, podemos agregar, que cada ciencia, mediante este reconocimiento, se subordine al interés que no sólo es propio de las ciencias críticas sino que es el interés de la especie humana, que es la emancipación. Sólo así, se reconoce la anticipación de la vida buena y la comunidad ideal de comunicación como ideal regulativo de la acción racional, y la esfera normativa del mundo de la vida se desarrolla de manera autónoma.

---

[87] Este privilegio del usuario contribuye al posterior giro pragmático en la Teoría de la acción comunicativa.

[88] Podemos reconocer aquí la herencia del pensamiento crítico de Kant y de Marx. El acercamiento de Habermas a Marx es distintivo respecto de los primeros frankfurtianos. Esto se debe a que Marx provoca un descentramiento del concepto hegeliano de razón, al introducir el imperativo crítico de la misma. Al hacerse crítica la razón, deviene un parámetro para denunciar la irracionalidad de lo real. Así, se incorpora la idea de felicidad en la razón, dado que lo irracional en lo real consiste en la infelicidad o la miseria de los hombres. Esta es la línea que prosigue Habermas.

[89] Cf. Habermas, J.: 1972, p. 314.

Ahora bien, podría objetarse, como hace Gadamer, que en tanto ideal regulativo, el de la vida buena es vacío. Sin embargo, en qué consiste la vida buena en el caso de cada comunidad se define histórica y socialmente, de manera que no se trata de una idea formal, carente de contenido. Pero esta definición a su vez, no es arbitraria, dado que Habermas supone que el interés emancipatorio no es propio solamente de la ciencia crítica, sino de la *humanidad*. Por eso es necesario que el interés técnico se subordine a él. O, en otras palabras, por eso es necesario que la esfera instrumental del trabajo no se autonomice respecto de la esfera normativa de las instituciones sociales. Además, el carácter activo del trabajo como adaptación no reside solamente en que la explotación del medio trasciende el mero servirse de él, sino que da lugar a otras esferas diferenciadas e irreductibles a él, de lenguaje y poder. Si éstas se reducen a aquél, entonces la emancipación humana es irrealizable.

Finalmente, para Habermas es necesario pensar la autorreflexión en este sentido «fuerte», porque la ideología es pensada también en un sentido «fuerte» como distorsión de la comunicación en el mundo de la vida. Frente a una deformación sistemática, es necesaria una crítica sistemática; frente a una ideología que se ha ido reforzando a lo largo de la historia, desde su identificación con la ignorancia hasta su forma tecnológica, historia a lo largo de la cual la ideología misma adoptó actitud crítica, es necesaria una reflexión crítica igualmente reforzada como teoría de la acción comunicativa.

Es en este concepto «fuerte» de reflexión que Habermas sustenta la posibilidad de una crítica no ideológica de la ideología, que mencionamos más arriba. Gadamer, por su parte, cuestiona este concepto calificándolo de vago e indeterminado. El propósito de Habermas, coincidente por otra parte con el gadameriano, es el rescate de la razón práctica como razón de fines que conduzca la razón técnica, por eso acuerda con él en la evidencia de que todo quehacer humano tiene por fin la felicidad, aunque el propio Kant -que inspira la posición de Habermas- reconoce que se trata de un ideal regulativo carente de determinación vinculante. Preferir unos objetivos a otros, requiere de una valoración de los mismos; no supone una ordenación ya dada de la vida social, pues en este caso nos encontraríamos frente a una razón que sería meramente operativa como la razón técnica, contra la cual ha combatido el propio Habermas. La experiencia práctica, que es la vida misma de la comunidad humana, no posee el carácter taxativo de la ciencia, se desenvuelve en un terreno mucho más lábil y ambiguo.

Cuando hay que optar en vistas a un fin de la razón práctica -o, por decirlo de otra manera-, cuando hacemos uso de la libertad, nos valemos de alguna tabla de preferencia, con la cual juzgamos lo que es bueno y justo, el resultado de la elección será, entonces, una correcta interpretación del caso conforme a la tabla aplicada; lo que consideramos correcto determina a su vez la tabla de preferencias misma.

Hegel nos ha enseñado cómo la crítica, o la oposición del pensamiento a la realidad dada, en tanto se incorpora a la vida de los hombres, deviene *ethos*, es decir, costumbre, segunda naturaleza. A ella asigna Gadamer el papel de "imagen directriz"[90] del individuo y de la sociedad, que bien podría ser comprendido como ideología, demanda su remoción con cada nueva generación, que pugna por ideales distintos que, en tanto se determinan, también se consolidan a través de la praxis social concreta.

¿Dónde juega entonces la reflexión emancipatoria? Podríamos responder que en todo lugar en que los hombres toman decisiones y contraponen un objetivo nuevo frente a otro anterior, con lo cual sólo estaríamos describiendo la dinámica histórico-social de la misma. Pero, Gadamer opina que tal reflexión sería "vacía y adialéctica" si pretendiera totalizarse, tomando en ese caso la sociedad la autoposesión definitiva, libre y racional de su destino, a espaldas de la tradición[91], construyendo nuevos esquemas de vinculación entre los miembros de la sociedad.

---

[90] Gadamer, H.G.: 1996, pp. 663 y ss.

[91] Recuérdese que, para Gadamer, el influjo de la tradición es inevitable, tanto en su adhesión como en su rechazo.

La reflexión se ejercita en todos los casos sobre una figura anterior que la tradición ha forjado y es, en ese sentido, limitada; y ese límite no es sino la manifestación más palmaria de la finitud de la existencia y de la razón humanas, soslayar este hecho es lo que ha llevado al lema abstracto de la Ilustración. Es un malentendido confundir el reconocimiento de la finitud con la defensa del orden establecido. Una Ilustración total es tan ilusoria como una transparencia total del pensamiento y la acción humanos, como si pudiera controlar conscientemente sus impulsos y motivos.

Hasta aquí, hemos señalado las diferencias entre los supuestos de Habermas y Gadamer, diferencias que redundan en concepciones disímiles -aunque no excluyentes- de la ideología. Sin embargo, también es posible encontrar algunos puntos de acercamiento; entre ellos, el énfasis que ambos ponen en la crítica como reivindicación de la razón práctica y en la ideología como un avasallamiento de la misma. Otra analogía que podemos señalar gira en torno a las categorías de prejuicio e interés. Si bien, como hemos dicho ya, Habermas sostiene que la crítica efectiva debe eliminar el prejuicio mientras que Gadamer acepta la inevitabilidad del mismo, hay en el carácter estructural del interés respecto del conocimiento una analogía con el carácter estructural del prejuicio respecto de la comprensión.

La crítica al positivismo de Habermas consiste, precisamente, en que éste, en virtud de su pretensión objetivista, considera el interés como un prejuicio que es necesario evitar, y su carácter ideológico radica en su incapacidad de reconocer y asumir su interés propio, así como de reconocer la autonomía (y primacía) del interés emancipatorio de la humanidad. Desde ya, Habermas mismo no considera el interés como un prejuicio, pero sí como una instancia irrebasable que estructura las orientaciones de las distintas formas de conocimiento y que las une por su raíz con la organización social.

Ahora bien, nos atrevemos a observar cierta analogía entre el carácter radical del interés y la irreductibilidad del prejuicio respecto del mundo de la vida (que, a su vez, es la instancia última de las relaciones sociales y de nuestra forma de concebir el mundo). Asimismo, encontramos análoga la acusación de ideología que Habermas dirige contra el positivismo por no reconocer su interés en virtud de su pretensión objetivista, por un lado, y la definición de Gadamer de ideología como la no revisión de los prejuicios en virtud, también, de una pretensión objetivista (que, en última instancia, éste dirige contra el mismo Habermas). Vemos que ambos conceptos son claves respecto de la noción de ideología y que, al mismo tiempo, la posibilidad de la crítica depende del reconocimiento reflexivo de ambos, sin borrar, con esto, las particularidades que la reflexión adopta en cada caso.

Desde el punto de vista de su fundamentación las diversas funciones de la ideología remiten unas a otras en un sistema jerárquico de amplitud y profundidad crecientes. Por debajo de la función deformadora se encuentra siempre una función legitimante y, por debajo de ésta, una función integradora. Tal vez no pueda hablarse de ideología en sentido estricto si no cumple alguna de estas tres funciones, pero las funciones deformadora y legitimante suponen necesariamente la función integradora. Esto explica por qué el marxismo puso el acento en la deformación y en la inversión pero no prestó atención a las otras dos funciones que son igualmente necesarias. La insuficiente atención del marxismo se debe, además, a que todavía no se había desplegado en la realidad efectiva la tendencia del fenómeno ideológico a integrar a sus propios discursos críticos, quitándoles la base de sustentación, es decir, convirtiendo a la crítica en ideología. Marx mismo descuidó el fenómeno religioso, cuyo análisis le hubiera permitido profundizar el estudio de la ideología y descubrir las funciones legitimadora e integradora. Indudablemente, la centralidad que Max Weber dio a las investigaciones sobre sociología de la religión está directamente vinculada al descubrimiento y desarrollo de la función legitimadora de la ideología. Análogamente, las investigaciones sobre antropología y etnología cultural permitieron a Clifford Geertz avanzar en el conocimiento de la función integradora de la ideología. El hecho curioso de que los primeros pensadores políticos de la modernidad como Maquiavelo, Moro o Hobbes hayan prestado mayor atención a estos fenómenos que Marx se debe, presumiblemente, a que aquéllos vivieron los

tiempos de profundos cambios que signaron el comienzo de la época moderna mientras que el último vivió y pensó cuando este tiempo histórico había alcanzado cierta madurez y estabilidad.

No es accidental que la función integradora de la ideología sea más perceptible para un investigador dedicado a estudiar las sociedades «tradicionales», «en desarrollo» o que no han alcanzado un grado avanzado de industrialización y «modernización», donde la crítica de la ideología es prematura, mientras que estudios como los de Marx, Lukács, Horkheimer, Habermas o Althusser, buscan encontrar o desarrollar alternativas posibles a realizaciones y efectivizaciones de los sistemas sociales avanzados. No obstante, sería incorrecto sostener la tesis de que el problema ideológico es ajeno al primer tipo de sociedades ya que las sociedades industriales avanzadas "no sólo acumularon y acapararon la mayor parte de los medios e instrumentos de desarrollo sino que en su propio seno engendraron una crisis que ahora es un fenómeno público y mundial"[92], al que no son ajenas las sociedades tradicionales. Como muestra García Canclini[93], la hibridación cultural es un fenómeno planetario, por el cual las sociedades que buscan realizar procesos de modernización deben afrontar no sólo los efectos de estos procesos sino también los efectos (crisis) generados por la modernización de las sociedades que ya han efectuado aquellos procesos. También Ernesto Laclau da cuenta de estos fenómenos, pero prefiere enmarcarlos dentro del concepto de «dislocación», entendido como efecto estructural del capitalismo[94].

Volviendo por un momento al fenómeno religioso, podemos hacer notar ahora que Marx, al partir de la función deformadora de la ideología, efectúa una doble reducción. Reduce el fenómeno ideológico a la función deformadora y reduce el fenómeno religioso a su función ideológica. Ésta no es, sin embargo, la principal función de la religión como Weber y Geertz, entre muchos otros, han mostrado. Para el último, la articulación de un *ethos* cultural y una cosmovisión, el enseñar a los hombres una manera de considerar la vida y de comportarse en ella, soportando o aceptando el sufrimiento que lleva implícito, y suscitando un determinado estado de ánimo por medio de ritos, son funciones fundamentales de las religiones a diferencia de las ideologías.

De manera inversa al punto de vista de la fundamentación, desde la perspectiva de la acción y de la eficiencia, como observaron Geertz y Ricoeur, las diversas funciones de la ideología remiten las unas a las otras en un sistema estratificado de amplitud y profundidad decrecientes. "Las cuestiones de integración conducen a las cuestiones de legitimación y éstas a su vez conducen a las cuestiones de deformación. De manera que nos vemos obligados a marchar hacia atrás y hacia arriba en esta jerarquía de conceptos"[95]. En consecuencia, la integración es un supuesto de las otras dos funciones de la ideología, pero tal supuesto cumple una función ideológica por obra de las otras dos funciones. "Algo se hace ideológico –en el sentido negativo del término- cuando la función integradora se petrifica, cuando se hace retórica, cuando prevalecen la esquematización y la racionalización"[96].

Hemos mostrado que las tres funciones básicas de la ideología son complementarias entre sí, que no se puede dar cuenta del fenómeno si restringimos su función y significado al ámbito estrecho de lo político o al de la superestructura de la sociedad. No obstante, al plantearse el problema de la autoridad y su legitimación, la investigación tiende a focalizarse en el ámbito de lo político y el problema de la identidad y la función integradora de la ideología pasan a convertirse en el marco o el contexto general de la cuestión. El problema del proceso de reconocimiento (Hegel) o de la integración (Geertz) permiten pensar el tránsito desde las condiciones generales que hacen posible la sociedad a la cuestión de la dominación (Weber), es decir, a la aceptación de ciertas relaciones por las cuales unos mandan y otros obedecen.

---

[92] Ricoeur, P.: 1991, p. 282.
[93] Cf. García Canclini, N.: *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1992.
[94] Cf. Laclau, E.: **Dislocación y capitalismo**, en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, pp. 58-75.
[95] Ricoeur, P.: 1991, p. 280.
[96] Ricoeur, P.: 1991, p. 285.

El fenómeno ideológico comprendido desde la función integradora muestra que la ideología sostiene la identidad de los grupos no solamente en la dimensión sincrónica, como piensan Althusser y los estructuralistas, sino también en la dimensión diacrónica. "En este último caso –dice Ricoeur-, el recuerdo de los padres y los hechos fundadores de un grupo es extremadamente importante, volver a imponer los hechos que fundaron un grupo es un fundamental acto ideológico. Se trata de la repetición de los orígenes. Con esta repetición comienzan todos los procesos ideológicos en el sentido patológico porque una segunda celebración tiene ya el carácter de una reificación. La celebración se convierte en un recurso que el sistema de poder emplea para conservar su poder; es pues un acto defensivo por parte de los gobernantes"[97].

Los avances de esta investigación no permiten concluir, como han hecho algunos autores «postmodernos», que la época de las ideologías ha llegado a su fin y que se trata de un fenómeno superado o perimido. Los resultados obtenidos tampoco avalan posturas como la de Baudrillard que alientan una supresión del concepto de ideología al no poder evitar la fetichización que genera su uso teórico e incluso crítico. Nuestras conclusiones advierten más bien sobre la necesidad de atender a las diversas funciones de la ideología, fundándolas en el plano más profundo del reconocimiento o de la integración. Esta cuestión remite al problema de la constitución de las identidades sociales y de la amenaza de pérdida de la identidad[98].

[97] Ricoeur, P.: 1991, p. 281.

[98] Cf. Gorlier, J. C.: **El lado oscuro de la protesta social**, en *Cuadernos de investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, No 4, La Plata-Buenos Aires, Ediciones Al Margen, junio de 1998.

Observación final

Esta investigación perseguía dos objetivos principales: en primer lugar, sistematizar las conceptualizaciones sobre la ideología con el objeto de acotar y definir el concepto y, en segundo lugar, demostrar que los medios de comunicación masiva cumplen en nuestra sociedad la función ideológica por excelencia, consistente en el intento de fundamentar y legitimar el sistema social vigente, aunque no sea ésta su única función. En la persecución del primer objetivo se presentaron dificultades insospechadas derivadas de la maraña inextricable de discursos que parten de supuestos diversos e inconciliables y, fundamentalmente, de la tendencia constante presente en el fenómeno ideológico a desplazarse de los discursos «científicos» o teóricos que pretenden acotarlo y delimitarlo. Estas dificultades, no previstas en el proyecto inicial, nos forzaron a postergar el segundo objetivo del plan de investigación relativo a la función ideológica de los medios de comunicación. Con el fin de respetar los plazos estipulados inicialmente en el programa, hemos decidido presentar en este informe los resultados de la investigación atinentes al objetivo fundamental y rediseñar, en un nuevo proyecto titulado "Ideología, crítica y medios de comunicación", el segundo objetivo del plan inicial.

En este nuevo proyecto, que se plantea como una continuación del que aquí finalizamos, indagaremos la incidencia de los medios de comunicación masiva (centralmente de la televisión) en la conformación de un nuevo tipo humano, bautizado por G. Sartori como Homo videns. Discutiremos allí la hipótesis básica de Sartori según la cual la televisión estaría produciendo un tipo humano incapaz de razonamiento discursivo y de capacidad crítica, basándonos en los resultados obtenidos en esta investigación.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis: *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan,* Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 1988.

Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

Althusser, L.-Balibar, E.: *Para leer el Capital*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1969.

Arendt, H.: *Los orígenes del totalitarismo*, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 2 volúmenes, 1994.

Baudrillard, J.: *La economía política del signo*, México, Editorial Siglo XXI, 1974.

Berdiaev, N.: *Esclavitud y libertad del hombre*, Buenos Aires, Emece, 1955.

Bendix, Reinhard: *Max Weber*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1970.

Berger, P.-Luckmann, Th.: *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1968, undécima reimpresión, 1993.

Bubner, R.: *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid, Editorial Cátedra, 1991.

Buchbinder, M.: *Poética del desenmascaramiento. Caminos de la cura*, Buenos Aires, Planeta, 1993.

Castoriadis, C.: *La institución imaginaria de la sociedad*, traducción de Antoni Vicens, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2 volúmenes, segunda edición, 1993.

Clastres, P.: *Investigaciones en antropología política*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1981.

Deleuze, G.: *Empirismo y subjetividad,* 2a. edición, Barcelona, Editorial Gedisa, 1981.

Deleuze, G.: *Foucault*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1987.

Deleuze, G.-Parnet, C.: *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980.

Descombes, Vincent: *Lo mismo y lo otro*, p. 157, Madrid, Editorial Cátedra, 1988.

D'Amico, R.: *Marx and Philosophy of Culture*, Gainesville, University Presses for Florida, 1981.

Eagleton, Terry: *Ideología (una introducción)*, Barcelona, Paidós, 1997.

Eco, U.: *La estrategia de la ilusión*, Buenos Aires, Editorial Lumen-De la flor, 1986.

Etchegaray, R.: *El significado actual del concepto de dominación*, Tesis de Maestría en Ciencias Sociales, Instituto de Postgrado, Universidad Nacional de La Matanza, 1998.

Etchegaray, R.-García, P.-Corigliano, J.-Chorroarín, S.-Gadea, W.: *Control y dominio en los medios de comunicación en la Argentina*, La Plata-Buenos Aires, Ediciones Al Margen, 1998.

Foucault, M.: *La verdad y las formas jurídicas*, traducción de Enrique Lynch, México, Editorial Gedisa, segunda edición, 1986.

Foucault, M.: *Remarks on Marx. Conversations with Duccio Trombadori*, New York, Semiotext(e), 1991.

Foucault, M.: *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Foucault, M.: *Vigilar y castigar*, México, Editorial Siglo XXI, 1989.

Gadamer, Hans-Georg: *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Editorial Tecnos, 1993.

Gadamer, H.: *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1981.

Gadamer, H.G.: *Verdad y Método I*, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1996.

Gadamer, H.G. *Verdad y Método II*, traducción de Manuel Olasagasti, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998.

Garaudy, R.-Parain, J.: *Estructuralismo y marxismo*, Buenos Aires, Editorial Quintaria, 1971.

García Canclini, Néstor: *Ideología, cultura y poder*, Buenos Aires, Oficina de publicaciones del CBC, 1995.

Geertz, Clifford: *La interpretación de las culturas* (1973), Barcelona, Editorial Gedisa, 1995.

Geiger, Theodor: *Ideología y verdad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1972.

Giddens, A.: *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Editorial Labor, 1994.

Habermas, Jürgen: «Ciencia y técnica como ideología», en *Ciencia y técnica como ideología* (comp.), versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1994.

Habermas, Jürgen: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987.

Habermas, Jürgen: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982.
Habermas, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.
Habermas, Jürgen: *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991.
Habermas, Jürgen: *Historia y crítica de la opinión pública*, México, Editorial G. Gili, 1997.
Habermas, Jürgen: Knowledge and Human Interest, Boston, Beacon Press, 1972, versión inglesa de Jeremy J. Shapiro.
Habermas, Jürgen: «La pretensión de la universalidad de la hermenéutica», en *La Lógica de las Ciencias Sociales*, Madrid, Tecnos, 1996, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo.
Habermas, Jürgen: *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981.
Habermas, Jürgen: *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.
Habermas, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987 y 1990.
Habermas, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos,* Madrid, Cátedra, 1989.
Habermas, Jürgen: *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1990.
Habermas, Jürgen: «Un informe bibliográfico (1967): La lógica de las ciencias sociales», en *La Lógica de las Ciencias Sociales*, Madrid, Tecnos, 1996, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo.
Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre historia de la filosofía*, México, F.C.E., 1977.
Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, F.C.E., 1971.
Heidegger, M.: *Caminos de Bosque* (*Holzwege*), del artículo *La época de la imagen del mundo*, versión española de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
Henry, Michael: *Marx: A Philosophy of Human Reality*, Bloomington, Indiana University Press, 1983.
Hobbes, T.: *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1979.
Horkheimer, M.: *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.
Hoy, D. (comp.): *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.
Hoy, D.-McCarthy, Th.: *Critical Theory*, Cambridge (USA) – Oxford (UK), Blackwell, 1994.
Howard, Dick y otros: *Sartre, Lefebre, Althusser y Mallet*, Buenos Aries, Editorial Paidós, 1974.
Hume, D.: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Editora Nacional, 1977.
Kolakowski, L.: *La presencia del mito*, Buenos Aires, Editorial Amorrortu, 1975.
Koselleck, R.-Gadamer, H-G.: *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B., 1997.
La Boétie, E.: *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Barcelona, Tusquets Editores, 1980.
Labourdette, S.: *Mito y política*, Buenos Aires, Editorial Troquel, 1987.
Labourdette, S.: *Política y poder. Problemas de teoría social y política*, Buenos Aires, A-Z Editora 1993.
Laclau, E.: *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Editorial Ariel, 1996.
Laclau, E.: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
Laclau, E.-Mouffe, Ch.: *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Editorial Siglo XXI, 1987.
Lefort, C.: *Ensayos sobre lo político*, Guadalajara, Editorial Universidad de Guadalajara, 1991.
Lefort, C.: *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.
Lévi-Strauss, C.: *Antropología estructural*, Barcelona, Altaya, 1994.
Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase*, Madrid, Editorial Sarpe, 1984, 2 tomos.
McCarthy, Thomas: *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Editorial Tecnos, Madrid, 1992.
Maceiras Fafian, M.-Trebolle Barrera, J.: *La hermenéutica contemporánea*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1995.
Mannheim, Karl: *Ideología y utopía*, Madrid, Editorial Aguilar, 1958.
Marcuse, H.: *El hombre unidimensional*, traducción de A. Elorza, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1985.
Marx, K.: *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1968.
Marx, K.: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1946.

Marx, K.: *Manuscritos económico-filosóficos*, publicados en E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, México, F.C.E., 4° reimpresión, 1971.
Marx, K.: *El capital. Crítica de la economía política*, traducción de W. Roces, México, F.C.E., 3 tomos, 8a. reimpresión, 1973.
Marx, K.: *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires, Editorial Anteo, 1975.
Marx, K.-Engels, F.: *La Ideología Alemana*, traducción de W. Roces, Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos, quinta edición, 1975.
Melossi, Dario: *El Estado del control social*, Madrid, Siglo XXI, 1990.
Nietzsche, F.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Barcelona, Editorial Tecnos, 1990.
Ollman, Bertell y otros: *Marx, Reich y Marcuse*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1974.
Pavese, C.: *Diálogos con Leucó*, traducción de Esther Benitez, Barcelona, Bruguera, 1980.
Popper, K.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1992.
Poster, Mark: *Foucault, marxismo e historia. Modo de producción versus modo de información.*, traducción de Ramón Alcalde, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1987.
Ricoeur, Paul: *Educación y política*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 1986.
Ricoeur, Paul: *El conflicto de las interpretaciones*, 3 tomos, Buenos Aires, Editorial Megápolis, 1975.
Ricoeur, Paul: *El discurso de la acción*, Madrid, Editorial Cátedra, 1988.
Ricoeur, Paul: *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 1988.
Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1991.
Ricoeur, Paul: *La metáfora viva*, Buenos Aires, Ediciones Megápolis, 1977.
Riu, F.: *Historia y totalidad. El concepto de reificación en Lukács*, Monte Avila Editores, Caracas.
Rorty, Richard: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Editorial Paidós, 1991.
Rorty, Ricahrd: *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* Madrid, Editorial Cátedra, 1989.
Samaja, J.: *Epistemología y metodología*, Buenos Aires, Eudeba, 1993.
Sohn-Rethel, A.: *Intellectual and manual labor*, Londres, 1978.
Strauss, L.-Cropsey, J. (comp.): *Historia de la filosofía política*, México, F.C.E., 1993.
Terán, Oscar (comp.): *Michel Foucault: discurso, poder y subjetividad*, Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 1995.
Therborn, G.: *La ideología del poder y el poder de la ideología*, México, Siglo XXI, 1991.
Tosel, A.: **El desarrollo del marxismo en Europa occidental desde 1917**, en *Las filosofías nacionales. Siglos XIX y XX*, México, Editorial Siglo XXI, 1981.
Touraine, A.: *Crítica de la modernidad*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1993.
VV. AA.: *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N°1, Ediciones Al Margen, La Plata-Buenos Aires, abril de 1996.
VV. AA.: *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N°2, La Plata-Buenos Aires, septiembre de 1996.
VV. AA.: *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N°3, La Plata-Buenos Aires, agosto de 1997.
VV.AA.: *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1990.
VV.AA.: *Revolución y democracia en Gramsci*, Barcelona, Editorial Fontamara, 1981.
Vattimo, Gianni: *El fin de la modernidad*, Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, 1994.
Vattimo, Gianni (comp.): *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1992.
Vattimo, Gianni: *La sociedad transparente*, Barcelona-Buenos Aires-México, Ediciones Paidós-I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1990.
Vattimo, G.: *Más allá de la interpretación*, Barcelona-Buenos Aires- México, Editorial Paidós, 1995.
Verón, E.: *Semiosis de lo Ideológico y del Poder. La mediatización.*, Buenos Aires, U.B.A.- C.B.C., 1995.

Voloshinov, Valentín: *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1976.
Wahl, Francoise: *¿Qué es el estructuralismo?*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1975.
Weber, Max: *Economía y sociedad*, México, F.C.E., 1969, 2 tomos.
Weil, E.: *Hegel y el* estado, Córdoba, Editorial Nagelkop, 1970.
Williams, Raymond: *Marxismo y literatura*, Barcelona, Ediciones Península, 1980.
Zeitlin, I.: *Ideología y teoría sociológica*, traducción de Néstor Míguez, Buenos Aires, Amorrortu Editores, tercera edición, 1976.
Zizek, Slavoj: *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 1992.
Zizek, Slavoj: *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1998.

ÍNDICE

CAPÍTULO 1: LA CONCEPTUALIZACIÓN ORIGINARIA DE LA IDEOLOGÍA
A. LA PREHISTORIA DEL PROBLEMA
1. La Boétie y la ideología
2. El concepto de ideología en Hobbes
B. EL ORIGEN DEL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA EN LA ILUSTRACIÓN FRANCESA
C. EL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA EN LA OBRA DE KARL MARX
1. *La crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*
2. *Los manuscritos económico-filosóficos*
3. *La ideología alemana*
4. *El capital*: la ideología como fetichismo de la mercancía
D. CONCLUSIONES

CAPÍTULO 2: LEGITIMACIÓN, COSIFICACIÓN Y SEMIÓTICA
A. LA IDEOLOGÍA COMO LEGITIMACIÓN EN MAX WEBER
I. EL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA EN EL MARCO TEÓRICO DE WEBER
1. Ideología y dominación
2. Acción social y significatividad
3. Tipos ideales y metodología comprensiva
4. Pretensiones a la legitimidad y creencia en la legitimidad
5. Fases de la pretensión a la legitimidad
6. Fases de la creencia en la legitimidad como ideología
7. Del marco motivacional al marco instrumental
II. ASPECTOS PROBLEMÁTICOS DE LA DE LA CONCEPTUALIZACIÓN WEBERIANA
1. Problemas del concepto de ideología en el marco weberiano
2. Ideología, legitimación y dominación
3. Ideología, deformación y justificación
B. LA IDEOLOGÍA COMO COSIFICACIÓN EN GEORG LUKÁCS
Introducción
I. EL FENÓMENO DE LA COSIFICACIÓN
1. Los antecedentes teóricos en Marx y Weber
2. La estructura de la mercancía *en* el sistema económico-social
3. La estructura de la mercancía *en* la ciencia
II. LAS ANTINOMIAS DEL PENSAMIENTO BURGUÉS
1. El problema teórico-gnoseológico
2. El problema práctico
3. El problema estético: la reconciliación por el arte
4. El problema de la historia
5. Crítica de la filosofía hegeliana de la historia
III. La posición del proletariado
1. La historia como totalidad: inmediatez y mediación
2. La categoría de mediación
3. El proletariado y la intención de totalidad
4. Procesos y tendencias, no meros hechos
5. La historia universal y la posición del proletariado
6. La superación del capitalismo
7. Sinopsis y problemas
C. LA IDEOLOGÍA COMO SEMIÓTICA EN VALENTÍN VOLOSHINOV
1. Ideología y filosofía del lenguaje

2. Acerca de la relación de las bases y las superestructuras
D. CONCLUSIONES
E. EXCURSUS FILOSÓFICO: LÓGICA Y EXISTENCIA
(a) La perspectiva del singular
(b) La perspectiva del universal

CAPÍTULO 3: IDEOLOGÍA Y TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD
A. LA ESCUELA DE FRANKFURT
1. La teoría tradicional y la Teoría Crítica
2. La ciencia como planificación conciente de la praxis social
3. La ciencia como ideología
4. Cuestionamiento y defensa del Iluminismo desde la Teoría Crítica
5. La autoconciencia del Iluminismo
6. La crítica al Iluminismo. a. Ciencia y magia. b. Saber y abstracción. c. Sujeto y objeto abstractos. d. Universalidad del dominio. e. Dominio y sinsentido. f. Historia y circularidad. g. Autodestrucción del Iluminismo.
7. La filosofía como crítica. a. Carácter insuperable de la negatividad. b. Lo bueno como libertad. c. La crítica permanente.
8. El proceder crítico. a. Crítica a la totalidad. b. El método. c. Filosofía y memoria moral. d. Filosofía y rescate.
9. La rememoración. a. Impulsos miméticos y cultura. b. Lenguaje e impulsos miméticos. c. Paradoja de la expresión y el testimonio.
10. La filosofía crítica como Iluminismo. a. Romanticismo y contracultura. b. Naturaleza, mímesis y poder. c. Iluminismo, autodestrucción y rescate. d. Pensamiento y universalidad crítica. e. Magia: palabra, dominio y liberación. f. La dialéctica abierta.
B. LA IDEOLOGÍA DE LA SOCIEDAD INDUSTRIAL AVANZADA
1. Introducción
2. La racionalidad tecnológica y la lógica de la dominación
C. EL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA EN LA PERSPECTIVA DE JÜRGEN HABERMAS
1. Qué es la ideología
2. Las ciencias sociales y la mirada crítica como constitución de la ideología
3. Las ciencias. a. Las ciencias empírico-analíticas. b. Las ciencias críticas. c. Las ciencias histórico-hermenéuticas.
D. CONCLUSIONES
E. EXCURSUS: REFLEXIONES ACERCA DEL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA EN EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT
1. Determinación del concepto de ideología
2. Conclusión

CAPÍTULO 4: IDEOLOGÍA Y ESTRUCTURA
A. EL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA EN LOUIS ALTHUSSER
1. Cuestiones epistemológicas. a. El contexto de sus textos. b. El lector de Marx. c. Ciencia y ruptura. d. Materialismo histórico y materialismo dialéctico. e. Superación o dialéctica
2. Teoría de las ideologías. a. Ruptura e ideología. b. Humanismo e ideología. c. Principios de las ideologías. d. Sobredeterminación. e. Ideologías y subjetividad
3. Teoria general de la ideologia. a. Estado e ideología. b. La ideología no tiene historia. c. Ideología y representación. d. Ideología y sujeto

B. FETICHISMO E IDEOLOGÍA EN JEAN BAUDRILLARD
C. DISCURSO E IDEOLOGÍA EN MICHEL FOUCAULT
1. Discurso, poder y deseo
2. La revisión crítica de la noción de ideología
D. SÍNTOMA E IDEOLOGÍA EN SLAVOJ ZIZEK
1. Introducción
2. La dialéctica del síntoma
3. La identidad y el «colchón» ideológico
E. EL PROBLEMA DE LA IDEOLOGÍA EN ERNESTO LACLAU
1. Discurso
2. Discurso y articulación
3. Discurso, identidad social y dislocación
4. Discurso y antagonismo
5. Las características de las relaciones sociales como exterioridad. a. Contingencia. b. Relaciones de poder. c. La primacía de lo político. d. Historicidad.
6. Los problemas típicos en la investigación social
F. CONCLUSIONES

CAPÍTULO 5: HERMENÉUTICA E IDEOLOGÍA
A. BREVE PRESENTACIÓN DE LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE H. G. GADAMER
1. Carácter dialéctico de la experiencia
2. Privilegio del preguntar en la hermenéutica
3. El lenguaje para la hermenéutica
4. Constitución lingüística del mundo
B. HERMENÉUTICA E IDEOLOGÍA
1. Introducción
2. Consideración de la frase: "El ser que puede ser comprendido es lenguaje"
3. ¿Cómo podemos entender la noción acuñada por Gadamer de *conciencia histórico-efectual*?
4. El concepto hermenéutico de verdad
5. El texto, como objeto preferente de la hermenéutica
6. Conclusiones
C. LA IDEOLOGIA COMO SISTEMA CULTURAL EN CLIFFORD GEERTZ
D. CONCLUSIONES

CAPITULO 6: CIENCIA E IDEOLOGÍA
A. MITO E IDEOLOGÍA
1. Realidad y ocultamiento
2. Niveles de análisis y estrategias de abordaje
3. Qué es el mito [ideología] y cuál es su función
B. CIENCIA E IDEOLOGÍA
1. Redefinición del concepto de ideología
1. 1. La ideología como función integradora de la sociedad
2. 2. La ideología como función de la disimulación de la dominación política
3. 3. La ideología como función de distorsión y falsificación en el conocimiento
2. Redefinición del concepto de ciencia
a. La contraposición ciencia [positivista] - ideología
b. Positivismo, metafísica e ideología
3. Ideología y ciencia política
4. Las ciencias sociales críticas y la ideología
C. REPLANTEAMIENTO DE LA RELACIÓN ENTRE LA CIENCIA Y LA IDEOLOGÍA

1. Hermenéutica de la comprensión histórica
2. Reflexión crítica sobre la hermenéutica
4. Reflexión hermenéutica sobre la crítica de las ideologías
Observación final
BIBLIOGRAFIA
INDICE