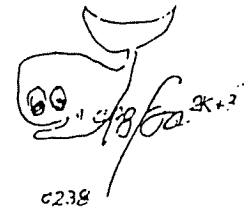


Traducción de
CECILIA BELTRAME
MARIANA PODETTI
PABLO PREVE
MIRTA ROSENBERG
JOSÉ SAZBÓN
TOMÁS SEGOVIA
ISABEL VERICAT NÚÑEZ

SLAVOJ ŽIŽEK
(comp.)

1994 IDEOLOGÍA
Un mapa de la cuestión



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

2003

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Índice general

Introducción. El espectro de la ideología	7
Slavoj Žižek	
1. Mensajes en una botella	43
Theodor W. Adorno	
2. Adorno, el postestructuralismo y la crítica de la identidad	55
Peter Dews	
3. La crítica de la razón instrumental	77
Seyla Benhabib	
4. El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica	107
Jacques Lacan	
5. Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado	115
Louis Althusser	
6. El mecanismo del reconocimiento ideológico	157
Michel Pêcheux	
7. Determinación e indeterminación en la teoría de la ideología	169
Nicholas Abercrombie, Stephen Hill y Bryan S. Turner	
8. Las nuevas cuestiones de la subjetividad	185
Göran Therborn	
9. La ideología y sus vicisitudes en el marxismo occidental	199
Terry Eagleton	
10. Feminismo, ideología y deconstrucción: una perspectiva pragmatista	253
Richard Rorty	
11. Ideología, política, hegemonía: de Gramsci a Laclau y Mouffe	263
Michèle Barrett	

12. Doxa y vida cotidiana: una entrevista	295
Pierre Bourdieu y Terry Eagleton	
13. La posmodernidad y el mercado	309
Fredric Jameson	
14. ¿Cómo inventó Marx el síntoma?	329
Slavoj Žižek	
Índice analítico	371

\$ 1.88

Primera edición en inglés, 1994
Primera edición en español, 2003

Título original: *Mapping Ideology*
ISBN de la edición original: 1-85984-055-8
© Verso, 1994

D. R. © 2003, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires
e-mail: fondo@fce.com.ar
www.fondodeculturaeconomica.com - ARGENTINA
Av. Picacho Ajusco 227; 14200 México D.F.

ISBN: 950-557-573-4

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma, sin la autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA
Hecho el depósito que marca la ley 11.723.

INTRODUCCIÓN

El espectro de la ideología

Slavoj Žižek

¿Crítica de la ideología, hoy?

En virtud de la mera reflexión acerca del modo en que el horizonte de la imaginación histórica está sujeto al cambio, nos encontramos *in medias res*, obligados a aceptar la implacable pertinencia de la noción de ideología. Hasta hace una o dos décadas, el sistema naturaleza-producción (la relación productiva-explotadora del hombre con la naturaleza y sus recursos) se percibía como una constante, mientras que todo el mundo estaba ocupado imaginando diferentes formas de la organización social de la producción y el comercio (el fascismo o el comunismo como alternativas al capitalismo liberal). Hoy, como Fredric Jameson ha observado con perspicacia, ya nadie considera seriamente alternativas posibles al capitalismo, mientras que la imaginación popular es perseguida por las visiones del inminente "colapso de la naturaleza", del cese de toda la vida en la Tierra: parece más fácil imaginar el "fin del mundo" que un cambio mucho más modesto en el modo de producción, como si el capitalismo liberal fuera lo "real" que de algún modo sobrevivirá, incluso bajo una catástrofe ecológica global... De manera que se puede afirmar categóricamente la existencia de la ideología en tanto matriz generativa que regula la relación entre lo visible y lo no visible, entre lo imaginable y lo no imaginable, así como los cambios producidos en esta relación.

Esta matriz puede descubrirse fácilmente en la dialéctica entre lo "viejo" y lo "nuevo", cuando un acontecimiento que anuncia una dimensión o una era completamente nuevas es (erróneamente) percibido como la continuación del pasado o el retorno a él, o —en el caso opuesto— cuando un acontecimiento que se inscribe por completo en la lógica del orden existente es (erróneamente) percibido como una ruptura radical. El ejemplo extremo del último caso se encuentra, por supuesto, en los críticos del marxismo que perciben (erróneamente)

nuestra sociedad capitalista tardía como una nueva formación social que ya no está dominada por la dinámica del capitalismo tal como fue descrita por Marx. Sin embargo, para evitar este ejemplo trillado, dirijámonos al terreno de la sexualidad. Uno de los lugares comunes de hoy es que el llamado "sexo virtual" o "cibernético" presenta una ruptura radical con el pasado, puesto que en él, el verdadero contacto sexual con un "otro real" está perdiendo terreno frente al goce masturbatorio, cuyo único sostén es un otro virtual: el sexo telefónico, la pornografía, hasta el "sexo virtual" computarizado... La respuesta lacaniana a esto es que primero tenemos que desenmascarar el mito del "sexo real" supuestamente posible "antes" de la llegada del sexo virtual: la tesis de Lacan de que "no existen las relaciones sexuales" significa precisamente que la estructura del acto sexual "real" (del acto con una pareja de carne y hueso) ya es inherentemente fantasmático: el cuerpo "real" del otro sólo sirve como sostén para nuestras proyecciones fantasmáticas. En otras palabras, el "sexo virtual" en el que un guante simula el estímulo de lo que vemos en la pantalla, y así sucesivamente, no es una distorsión monstruosa del sexo real; simplemente vuelve manifiesta la estructura fantasmática que le subyace.

La percepción errónea opuesta puede ser ejemplificada por la reacción de los intelectuales liberales occidentales a la emergencia de Estados nuevos en el proceso de desintegración del socialismo real en Europa oriental: ellos percibieron (erróneamente) esta emergencia como un retorno a la tradición decimonónica del Estado nación, cuando, en realidad, nos encontramos exactamente con lo contrario: el "agotamiento" del Estado nación tradicional basado en la noción del ciudadano abstracto identificado con el orden legal constitucional. Con el objetivo de caracterizar este nuevo estado de las cosas, Étienne Balibar se refirió recientemente a la vieja frase marxiana *Es gibt keinen Staat in Europa*: ya no existe un Estado propiamente dicho en Europa. El viejo espectro de Leviatán como un parásito sobre el *Lebenswelt* de la sociedad, que la abarca desde arriba, se desgasta cada vez más desde ambos lados. Por un lado, están las nuevas comunidades étnicas emergentes: aunque algunas de ellas están formalmente constituidas como Estados soberanos, ya no lo son en el sentido europeo moderno, puesto que no cortaron el cordón umbilical entre el Estado y la comunidad étnica. (Es paradigmático el caso de Rusia, país en el que las mafias locales ya funcionan como una suerte de estructura paralela de poder.) Por otro lado, están los múltiples vínculos transnacionales, desde el capital multinacional hasta los carteles de la mafia y las comunidades políticas interestatales (la Unión Europea).

Existen dos razones para esta limitación de la soberanía estatal, cada una de las cuales es en sí misma lo suficientemente apremiante como para justificarla:

el carácter transnacional de la crisis ecológica y de la amenaza nuclear. Esta erosión de la autoridad estatal desde ambos lados se refleja en el hecho de que hoy el antagonismo político básico es el que opone la democracia liberal "cosmopolita" universalista (que representa la fuerza que corroe el Estado desde arriba) y el nuevo populismo-comunitarismo "orgánico" (que representa la fuerza que corroe el Estado desde abajo). Y —como lo señaló nuevamente Balibar— este antagonismo no debe concebirse ni como una oposición externa ni como la relación complementaria entre dos polos donde uno de ellos equilibra el exceso de su opuesto (en el sentido de que, cuando tenemos demasiado universalismo, algo de raíces étnicas le da a la gente el sentimiento de pertenencia, y así estabiliza la situación), sino en un sentido genuinamente hegeliano: cada polo del antagonismo es inherente a su opuesto, de modo que tropezamos con él en el momento mismo en que intentamos captar el polo opuesto por sí mismo, postularlo "como tal".¹

A causa de este carácter inherente de los dos polos, deberíamos evitar la trampa democrático-liberal de concentrarnos exclusivamente en los horribles hechos y las aun más horribles potencialidades de lo que está ocurriendo hoy en Rusia y en otros países ex comunistas: la nueva ideología hegemónica del "eurasismo" [*eurasism*] que predica el vínculo orgánico entre la comunidad y el Estado como antídoto contra la influencia corrosiva del principio "judío" del mercado y el atomismo social, el imperialismo nacional ortodoxo como antídoto contra el individualismo occidental, etc. Para combatir estas nuevas formas de populismo organicista en forma eficaz deberíamos volver la mirada crítica sobre nosotros mismos y someter el propio universalismo democrático-liberal al análisis crítico: lo que abre el espacio para el populismo organicista es el punto débil, la "falsedad" de este mismo universalismo.

Estos mismos ejemplos de la realidad de la noción de ideología, sin embargo, también muestran claramente las razones por las que hoy nos apresuramos a renunciar a la noción de ideología: ¿acaso la crítica de la ideología no implica un lugar privilegiado, eximido de alguna manera de participar en la agitación de la vida social, que permite a algún sujeto agente percibir el mecanismo oculto que regula la visibilidad y la no visibilidad social? ¿Acaso la afirmación de que podemos acceder a este lugar no es el caso más obvio de ideología? Por lo tanto, en referencia al estado actual de la reflexión epistemológica, ¿no es contraproducente la noción de ideología? Entonces, ¿por qué aferrarnos a una noción

¹ Véase Étienne Balibar, "Racism as Universalism", en: *Masses, Classes, Ideas*, Nueva York, Routledge, 1994, pp. 198-199.

con tantas consecuencias epistemológicas obviamente desactualizadas (la relación de la "representación" entre el pensamiento y la realidad, etc.)? ¿No es su carácter completamente ambiguo y elusivo una razón suficiente en sí misma para abandonarla? La palabra "ideología" puede designar cualquier cosa, desde una actitud contemplativa que desconoce su dependencia de la realidad social hasta un conjunto de creencias orientadas a la acción, desde el medio indispensable en el que los individuos viven sus relaciones con una estructura social hasta las ideas falsas que legitiman un poder político dominante. Parecería surgir justamente cuando intentamos evitarla, mientras que no aparece cuando es claramente esperable.

Cuando se denuncia un procedimiento como "ideológico por excelencia", podemos estar seguros de que su inversión no es menos ideológica. Por ejemplo, entre los procedimientos generalmente reconocidos como "ideológicos", se cuenta, sin duda, el hecho de transformar en eterna una condición históricamente limitada, la identificación de alguna Necesidad superior en un suceso contingente (desde la fundamentación del dominio masculino en la "naturaleza de las cosas" hasta la interpretación del sida como un castigo para la vida pecaminosa del hombre moderno; o, en un nivel más íntimo, cuando encontramos nuestro "verdadero amor", parece que esto fuera lo que habíamos estado esperando durante toda la vida, como si, de algún modo misterioso, toda nuestra vida anterior hubiera conducido a este encuentro...): la contingencia sin sentido de lo real, entonces, se "internaliza", se simboliza, se le provee un Significado. ¿No es, sin embargo, también ideológico el procedimiento opuesto de no reconocer la necesidad, de percibirla erróneamente como una contingencia insignificante (desde la cura psicoanalítica —en la que una de las formas principales de la resistencia del paciente es su insistencia en interpretar un sintomático *lapsus linguae* como un mero traspié sin significado— hasta el terreno de la economía —en el que el procedimiento ideológico por excelencia es reducir la crisis a un suceso externo; contingente en definitiva, y descuidar, por lo tanto, la lógica inherente al sistema que engendra la crisis—)? En este sentido preciso, la ideología es exactamente lo contrario de la internalización de la contingencia externa: reside en la externalización del resultado de una necesidad interna, y aquí la tarea de la crítica de la ideología es precisamente identificar la necesidad oculta en lo que aparece como una mera contingencia.

El caso más reciente de una inversión similar se encuentra en la manera en que los medios occidentales informaron sobre la guerra de Bosnia. Lo primero que impresiona a la vista es el contraste con la información sobre la guerra del Golfo de 1991, en la que teníamos la personificación ideológica estándar:

En lugar de ofrecer información sobre las tendencias y los antagonismos sociales, políticos o religiosos en Irak, los medios terminaron por reducir el conflicto a una pelea con Saddam Hussein, el Mal Personificado, el delincuente que se autoexcluyó de la comunidad internacional civilizada. Aun más que la destrucción de las fuerzas militares de Irak, el verdadero objetivo era presentado como psicológico, como la humillación de Saddam, quien debía perder prestigio. En el caso de la guerra de Bosnia, en cambio, a pesar de algunos casos aislados de la demonización del presidente serbio Milosevič, la actitud predominante refleja la de un observador cuasi antropológico. Los medios se superan uno al otro en las clases que nos dan sobre los antecedentes étnicos y religiosos del conflicto; traumas que vienen de hace cien años se repiten y se representan, de modo que, para entender las raíces del conflicto, es necesario conocer no sólo la historia de Yugoslavia, sino toda la historia de los Balcanes desde la época medieval [...]. En el conflicto bosnio, entonces, una simple toma de partido es imposible, sólo se puede intentar comprender con paciencia los antecedentes de este espectáculo salvaje, ajeno a nuestro sistema civilizado de valores [...]. Ahora bien, este procedimiento contrario implica una mistificación ideológica aun más ingeniosa que la demonización de Saddam Hussein.²

¿En qué consiste, precisamente, esta mistificación ideológica? Para decirlo de un modo algo crudo, la mención de la "complejidad de las circunstancias" sirve para librarnos de la responsabilidad de actuar. La actitud cómoda de un observador distante, la alusión al contexto supuestamente intrincado de las luchas religiosas y étnicas en los países balcánicos, permiten a Occidente desligarse de su responsabilidad hacia los Balcanes: es decir, eludir la amarga verdad de que, lejos de tratarse de un conflicto étnico excéntrico, la guerra bosnia es un resultado directo del fracaso de Occidente en comprender la dinámica política de la desintegración de Yugoslavia, del apoyo silencioso de Occidente a la "limpieza étnica".

En el terreno de la teoría, encontramos una inversión análoga en relación con la problematización "deconstructivista" de la noción de la culpa subjetiva y la responsabilidad personal. La noción de un sujeto moral y criminalmente "responsable" de sus actos obedece a la necesidad ideológica de ocultar la intrincada y siempre lista textura operativa de las presuposiciones histórico-discursivas que no sólo proporcionan el contexto para la acción del sujeto, sino que también definen de antemano las coordenadas de su significado: el sistema sólo puede funcionar si la causa de su mal funcionamiento se ubica en la "culpa" del sujeto responsable. Uno de los lugares comunes de la crítica que se hace a la ley desde la izquierda es que la atribución de culpa y responsabilidad perso-

² Renata Salecl, *The Spoils of Freedom*, Londres, Routledge, 1994, p. 13.

nal nos releva de la tarea de sondear las circunstancias concretas del acto en cuestión. Basta recordar la práctica de los defensores de la moral de atribuir una calificación moral al mayor porcentaje de delitos entre los afroamericanos ("disposiciones criminales", "insensibilidad moral", etc.): esta atribución imposibilita cualquier análisis de las condiciones ideológicas, políticas y económicas concretas de los afroamericanos.

Sin embargo, acaso esta lógica de "culpar a las circunstancias", llevada a sus extremos, ¿no es contraproducente en la medida en que lleva necesariamente al inolvidable —y no menos ideológico— cinismo de la famosa cita de la *Ópera de los tres centavos* de Brecht: "*Wir wären gut anstatt so roh, doch die Verhältnisse, sie sind nicht so!*" ["Nos gustaría ser buenos y no tan groseros, si tan sólo las circunstancias fueran diferentes"]? En otras palabras, ¿acaso nosotros, los sujetos hablantes, no estamos siempre-ya *ocupados* en referir las circunstancias que predeterminan el espacio de nuestra actividad?

Un ejemplo más concreto de la misma ambigüedad indecible se encuentra en la crítica "progresista" corriente del psicoanálisis. En este caso, el reproche es que la explicación psicoanalítica del malestar y el sufrimiento psíquicos a través de complejos libidinales inconscientes, o aun por medio de una referencia directa a la "pulsión de muerte", vuelve invisibles las verdaderas causas de la destructividad. Esta crítica del psicoanálisis encontró su expresión teórica definitiva en la rehabilitación de la idea de que la causa final del trauma psíquico es el abuso sexual efectivo en la infancia: al introducir la noción del origen fantasmático del trauma, Freud habría traicionado la verdad de su propio descubrimiento.³ En lugar del análisis concreto de las condiciones sociales reales externas —la familia patriarcal, su papel en la totalidad de la reproducción del sistema capitalista y demás—, se nos ofrece la historia de los estancamientos libidinales no resueltos; en lugar del análisis de las condiciones sociales que llevan a la guerra, se nos ofrece la "pulsión de muerte"; en lugar del cambio de las relaciones sociales, se busca una solución en el cambio psíquico interior, en la "maduración" que nos habilitaría para aceptar la realidad social tal como es. En esta perspectiva, la lucha misma por el cambio social es denunciada como una expresión del complejo de Edipo no resuelto... ¿Acaso esta noción de un rebelde que, a través de su resistencia "irracional" a la autoridad social, expresa sus tensiones psíquicas no resueltas no es ideología en su máxima pureza? Sin embargo, como ha demostrado Jacqueline Rose, la externalización de la causa hacia las "condiciones sociales" no es menos falsa, en la medida en que le permite al sujeto evitar la confrontación con la realidad de su

³ Véase Jeffrey Mason, *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*, Nueva York, Farrar, Straus & Giroux, 1984.

deseo.⁴ A través de la externalización de la Causa, el sujeto ya no está *comprometido* en lo que le está ocurriendo; mantiene con el trauma una simple relación externa: lejos de agitar el núcleo no reconocido de su deseo, el acontecimiento traumático perturba su equilibrio desde afuera.⁵

La paradoja en todos estos casos es que *el apartamiento de (lo que experimentamos como) la ideología es la forma precisa en que nos volvemos sus esclavos*. El ejemplo contrario de una no ideología que posee todos los rasgos corrientes de la ideología se encuentra en el papel que cumplió el *Neues Forum* en la ex Alemania Oriental. Su destino está marcado por una dimensión ética inherentemente *trágica*: presenta una situación en la que una ideología "se toma a sí misma al pie de la letra" y deja de funcionar como una legitimación "objetivamente clínica" (Marx) de las relaciones de poder existentes. El *Neues Forum* estaba constituido por grupos de intelectuales apasionados que "se tomaban en serio el socialismo" y estaban preparados para arriesgar todo con el fin de destruir el sistema comprometido y reemplazarlo por la utópica "tercera vía" más allá del capitalismo y el socialismo "realmente existentes". Su fe sincera y su insistencia en que no estaban trabajando para la restauración del capitalismo occidental demostraron, por supuesto, no ser más que una ilusión sin sustancia; podríamos decir, sin embargo, que precisamente como tal (como una completa ilusión sin sustancia) era, en sentido estricto, *no ideológica*: no "reflejaba", de ninguna forma ideológica-invertida, las relaciones reales de poder.

La enseñanza teórica que debe extraerse de este ejemplo es que el concepto de ideología debe ser desvinculado de la problemática "representacionista": *la ideología no tiene nada que ver con la "ilusión"*, con una representación errónea, distorsionada de su contenido social. Para decirlo brevemente: un punto de vista político puede ser bastante exacto ("verdadero") en cuanto a su contenido objetivo, y sin embargo, completamente ideológico; y viceversa, la idea que un punto de vista político da de su contenido social puede estar completamente equivocada sin que haya nada "ideológico" en él. Con respecto a la "verdad fáctica", la posición del *Neues Forum* —que tomaba la desintegración del régimen comunista como el punto de partida para inventar una nueva forma de espacio social que llegara

⁴ Jacqueline Rose, "Where Does the Misery Come From?", en: Richard Feldstein y Judith Roof (comps.), *Feminism and Psychoanalysis*, Ithaca, Nueva York y Londres, Cornell University Press, 1989, pp. 25-39.

⁵ El título mismo del artículo de Rose —"Where Does the Misery Come From?" [¿De dónde proviene la miseria?]- es ilustrativo: una de las funciones de la ideología es, precisamente, explicar los "orígenes del Mal", "objetivar"—externalizar su causa y, así, librarnos de responsabilidad por ella—.

más allá de los confines del capitalismo— era, sin duda, ilusoria. Frente al *Neues Forum*, estaban las fuerzas que apostaban todo a una anexión lo más rápida posible a Alemania Occidental, es decir, a la inclusión de su país en el sistema capitalista mundial; para ellos, el grupo reunido alrededor del *Neues Forum* no era más que un puñado de soñadores heroicos. Su posición resultó cierta y, sin embargo, no dejaba de ser completamente ideológica. ¿Por qué? La adopción conformista del modelo de Alemania Occidental implicaba una creencia ideológica en un funcionamiento sin problemas ni antagonismos del “Estado social” capitalista tardío, mientras que la primera posición, aunque ilusoria respecto de su contenido fáctico (su “enunciado”), daba fe, por medio de su “escandalosa” y exorbitante posición de enunciación, de una conciencia del antagonismo propio del capitalismo tardío. Ésta es una manera de concebir la tesis lacaniana según la cual la verdad tiene la estructura de un relato de ficción: en aquellos meses confusos del pasaje del “socialismo realmente existente” al capitalismo, la ficción de una “tercera vía” era el único lugar en el que no se borraba el antagonismo social. Aquí reside una de las tareas de la crítica “posmoderna” de la ideología: designar los elementos que dentro de un orden social existente —bajo la forma de una “ficción”, es decir, de relatos “utópicos” de historias alternativas posibles pero fracasadas— apuntan al carácter antagonista del sistema y, por lo tanto, permiten que tomemos distancia de la autoevidencia de su identidad establecida.

Ideología: el análisis espectral de un concepto

En todos estos análisis *ad hoc*, sin embargo, ya hemos ejercido la crítica de la ideología, mientras que nuestra pregunta inicial concernía al concepto de ideología presupuesto en este ejercicio. Hasta ahora, nos hemos guiado por una precomprensión “espontánea” que, aunque nos llevó a resultados contradictorios, no debe ser subestimada sino, por el contrario, desarrollada. Por ejemplo, implícitamente parecería que, de algún modo, sabemos lo que “ya no” es ideología: mientras la Escuela de Francfort aceptó la crítica de la economía política como su base, permaneció dentro de las coordenadas de la crítica de la ideología. En cambio, la noción de “razón instrumental” ya no pertenece al horizonte de la crítica de la ideología: la “razón instrumental” designa una actitud que no es simplemente funcional en relación con la dominación social sino, más bien, actúa como el fundamento mismo de la relación de dominación.⁶ Una ideolo-

⁶ Por esa razón, los “horizontes epocales de la precomprensión” (el gran tema de la hermenéutica) no pueden ser designados como ideología.

gía, entonces, no es necesariamente “falsa”: en cuanto a su contenido positivo, puede ser “cierta”, bastante precisa, puesto que lo que realmente importa no es el contenido afirmado como tal, sino el modo como este contenido se relaciona con la posición subjetiva supuesta por su propio proceso de enunciación. Estamos dentro del espacio ideológico en sentido estricto desde el momento en que este contenido —“verdadero” o “falso” (si es verdadero, mucho mejor para el efecto ideológico)— es funcional respecto de alguna relación de dominación social (“poder”, “explotación”) de un modo no transparente: la lógica misma de la legitimación de la relación de dominación debe permanecer oculta para ser efectiva. En otras palabras, el punto de partida de la crítica de la ideología debe ser el reconocimiento pleno del hecho de que es muy fácil mentir con el ropaje de la verdad. Cuando, por ejemplo, una potencia occidental interviene en un país del Tercer Mundo porque se conocen en éste violaciones de los derechos humanos, puede ser “cierto” que en este país no se respetaron los derechos humanos más elementales y que la intervención occidental puede ser eficaz en mejorar la situación de los derechos humanos, y sin embargo, esa legitimación sigue siendo “ideológica” en la medida en que no menciona los verdaderos motivos de la intervención (intereses económicos, etc.). La forma más notable de “mentir con el ropaje de la verdad” hoy es el cinismo: con una franqueza cautivadora, uno “admite todo” sin que este pleno reconocimiento de nuestros intereses de poder nos impida en absoluto continuar detrás de estos intereses. La fórmula del cinismo ya no es la marxiana clásica “ellos no lo saben, pero lo están haciendo”; es, en cambio, “ellos saben muy bien lo que están haciendo, y lo hacen de todos modos”.

Pero entonces, ¿cómo podemos desarrollar nuestra precomprensión implícita? ¿Cómo pasamos de la doxa a la verdad? El primer abordaje que se ofrece es, por supuesto, la transposición histórico-dialéctica hegeliana del problema en su propia solución: en lugar de evaluar directamente la adecuación o la “verdad” de las diferentes nociones de ideología, uno debería leer esta multiplicidad misma de determinaciones de la ideología como una señal de diferentes situaciones históricas concretas; es decir, uno debería considerar lo que Althusser, en su fase autocrítica, llamaba la “topicalidad del pensamiento”, la manera en que un pensamiento se inscribe en su objeto; o, como lo habría expresado Derrida, la manera en que el marco mismo es parte del contenido enmarcado.

Cuando, por ejemplo, el leninismo-estalinismo adoptó súbitamente el término “ideología proletaria” a fines de la década de 1920, con el fin de designar no la “distorsión” de la conciencia proletaria bajo la presión de la ideología burguesa, sino la propia fuerza “subjetiva” impulsora de la actividad revolucionaria del proletariado, este desplazamiento en la noción de ideología era estricto-

tamente correlativo de la reinterpretación del propio marxismo como una "ciencia objetiva" imparcial, como una ciencia que no contiene en sí misma la posición subjetiva proletaria: el marxismo primero, desde la distancia neutral del metalenguaje, se cerciora de la tendencia objetiva de la historia hacia el comunismo; luego, elabora la "ideología proletaria" para inducir a la clase obrera a cumplir su misión histórica. Otro ejemplo de tal desplazamiento es el ya mencionado pasaje del marxismo occidental desde la crítica de la economía política hacia la crítica de la razón instrumental: desde *Historia y conciencia de clase* de Lukács y la primera Escuela de Frankfurt, en la que la distorsión ideológica se deriva de la "forma de la mercancía", hasta la noción de razón instrumental, que ya no se basa en una realidad social concreta sino que, en cambio, es concebida como una especie de constante primordial antropológica, incluso cuasi trascendental, que nos permite explicar la realidad social de la dominación y la explotación. Este pasaje está enmarcado por la transición desde el universo de la primera posguerra, en el que la esperanza en el resultado revolucionario de la crisis del capitalismo todavía estaba viva, hacia el doble trauma de fines de la década de 1930 y la década de 1940: la "regresión" de las sociedades capitalistas hacia el fascismo y el giro "totalitario" del movimiento comunista.⁷

Sin embargo, un abordaje como éste, aunque adecuado en su propio nivel, puede hacernos caer fácilmente en la trampa del relativismo historicista que suspende el valor cognitivo inherente del término "ideología" y lo transforma en una mera expresión de las circunstancias sociales. Por esa razón, parece preferible comenzar con un abordaje diferente, sincrónico. En relación con la religión (que, para Marx, era la ideología por excelencia), Hegel distinguía tres momentos: la *doctrina*, la *creencia* y el *ritual*; resulta tentador disponer la multitud de nociones asociadas al término "ideología" alrededor de estos tres ejes: la ideología como complejo de ideas (teorías, convicciones, creencias, procedimientos argumentativos); la ideología en su apariencia externa, es decir, la materialidad de la ideología, los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE); y, finalmente, el terreno más elusivo, la ideología "espontánea" que opera en el centro de la "realidad" social en sí (es altamente cuestionable si el término "ideología" es en alguna medida apropiado para designar este terreno: un buen ejemplo de esto es el hecho de que, en relación con el fetichismo de la mercancía, Marx nunca

⁷ Para una reseña concisa de las consecuencias teóricas de este doble trauma, véase Theodor W. Adorno, "Mensajes en una botella", en este volumen. En cuanto a la forma en que la crítica del pensamiento identitario realizado por Adorno anuncia el "deconstructivismo" postestructuralista, véase Peter Dews, "Adorno, el postestructuralismo y la crítica de la identidad", en este volumen.

haya utilizado el término "ideología").⁸ Recordemos el caso del liberalismo: el liberalismo es una doctrina (desarrollada desde Locke hasta Hayek) materializada en rituales y aparatos (la prensa libre, las elecciones, el mercado, etc.) y activa en la experiencia "espontánea" (de sí mismos) que los sujetos tienen como "individuos libres". El orden de las contribuciones de esta compilación sigue esta línea que, *grosso modo*, se adecua a la tríada hegeliana *en sí-para sí-en y para sí*.⁹ Esta reconstrucción lógico-narrativa de la noción de ideología se centrará en el acontecimiento repetido de la transformación de la no ideología en ideología: es decir, de la conciencia súbita de cómo el gesto mismo de apartarse de la ideología nos arrastra nuevamente a su interior.

1. Entonces, para comenzar, tenemos a la ideología "en sí": la noción inmanente de la ideología como una doctrina, un conjunto de ideas, creencias, conceptos y demás, destinado a convencernos de su "verdad", y sin embargo al servicio de algún interés de poder inconsciente. El modo de la crítica de la ideología que corresponde a esta noción es el de *lectura de síntomas*: el objetivo de la crítica es descubrir la tendencia no confesada del texto oficial a través de sus rupturas, sus espacios en blanco y sus deslices; descubrir en "igualdad y libertad" la igualdad y la libertad de los participantes del intercambio en el mercado que, por su-

⁸ En su libro *La Philosophie de Marx* (París, La Découverte, 1993; trad. esp.: *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000), Étienne Balibar llamó la atención sobre el enigma que supone la completa desaparición de la noción de ideología en los textos de Marx posteriores a 1850. En *La ideología alemana*, la noción (omnipresente) de ideología se concibe como la quimera que complementa la producción y la reproducción sociales; la oposición conceptual que funciona como su antecedente es la que distingue el "proceso vital real" y su reflejo distorsionado en las cabezas de los ideólogos. Las cosas se complican, sin embargo, en el momento en que Marx aborda la "crítica de la economía política": lo que encuentra aquí en la forma del "fetichismo de la mercancía" ya no es una "ilusión" que "refleja" la realidad, sino una extraña quimera que opera en el centro mismo del proceso real de producción social.

Un eclipse enigmático similar puede ser detectado en muchos autores posmarxistas: Ernesto Laclau, por ejemplo, después del uso casi inflacionario de ideología en su *Politics and Ideology* (Londres, Verso, 1977; trad. esp.: *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Madrid, Siglo XXI, 1978), renuncia por completo a él en *Hegemony and Socialist Strategy* (en coautoría con Chantal Mouffe, Londres, Verso, 1985; trad. esp.: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1985. De próxima aparición en FCE).

⁹ Para evitar un fatal malentendido, debemos insistir en que esta línea de sucesión no debe leerse como un progreso jerárquico, como una "negación" o "supresión" del modo precedente. Cuando, por ejemplo, abordamos la ideología bajo el aspecto de los AIE, esto no implica de ninguna manera la obsolescencia o la irrelevancia del nivel de la argumentación. Hoy, cuando la ideología oficial se muestra cada vez más indiferente hacia su propia coherencia, un análisis de sus inconsistencias inherentes y constitutivas es crucial si queremos penetrar su auténtico modo de funcionamiento.

puesto, privilegia al dueño de los medios de producción, y así sucesivamente. Habermas, quizás el último gran representante de esta tradición, mide la distorsión y/o falsedad de una estructura ideológica con el criterio de la argumentación racional no coercitiva, una suerte de "ideal regulador" que, de acuerdo con él, es inherente al orden simbólico como tal. La ideología es una comunicación distorsionada sistemáticamente: un texto cuyo significado público "oficial", bajo la influencia de intereses sociales (de dominación, etc.) inconfesos, está abruptamente separado de su intención real, es decir, un texto en el que nos enfrentamos a una tensión, sobre la que no se reflexiona, entre el contenido del texto explícitamente enunciado y sus presuposiciones pragmáticas.¹⁰

Hoy, sin embargo, la tendencia probablemente más prestigiosa en la crítica de la ideología, la que surgió del análisis del discurso, invierte esta relación: lo que la tradición del Iluminismo descarta como una mera perturbación de la comunicación "normal" resulta ser su condición positiva. El espacio intersubjetivo concreto de la comunicación simbólica está siempre estructurado por diversos dispositivos textuales (inconscientes) que no pueden reducirse a una retórica secundaria. Aquí no nos enfrentamos con un movimiento complementario del Iluminismo tradicional o del abordaje habermasiano, sino con su inversión inherente: lo que Habermas percibe como el apartamiento de la ideología es denunciado aquí como ideología por excelencia. En la tradición iluminista, la "ideología" representa la noción velada ("falsa") de la realidad surgida de diversos intereses "patológicos" (el miedo a la muerte y a las fuerzas naturales, los intereses de poder, etc.); para el análisis del discurso, la noción misma de un acceso a la realidad sin el sesgo de dispositivos discursivos o conjunciones con el poder es ideológica. El "grado cero" de la ideología consiste en percibir (erróneamente) una formación discursiva como un hecho extradiscursivo.

Ya en la década de 1950, en *Mitologías*, Roland Barthes propuso la noción de ideología como "naturalización" del orden simbólico; esto es, como la percepción que reifica los resultados de los procedimientos discursivos en propiedades de la "cosa en sí". La noción de Paul de Man de la "resistencia a la teoría (deconstruccionista)" corre por los mismos carriles: la "deconstrucción" se encontró con esa resistencia porque "desnaturaliza" el contenido enunciado al sacar a la luz los procedimientos discursivos que engendran la evidencia del Sentido. Se puede argumentar que la versión más elaborada de este abordaje es la teoría de la argumentación de Oswald Ducrot; aunque no emplea el término

¹⁰ Una presentación ejemplar de la posición habermasiana puede leerse en Seyla Benhabib, "La crítica de la razón instrumental", en este volumen.

"ideología", su potencial ideológico-crítico es enorme.¹¹ La noción básica de Ducrot es que no se puede trazar una clara línea de separación entre los niveles descriptivo y argumentativo del lenguaje: no existe el contenido descriptivo neutral; toda descripción (designación) ya es un momento de algún esquema argumentativo; los predicados descriptivos mismos son, en definitiva, gestos argumentativos reificados/naturalizados. Esta arremetida argumentativa descansa en los *topoi*, en los "lugares comunes" que operan sólo como naturalizados únicamente en la medida en que los aplicamos de un modo automático, "inconscientemente"; una argumentación exitosa presupone la invisibilidad de los mecanismos que regulan su eficacia.

Aquí también deberíamos mencionar a Michel Pêcheux, quien le imprimió un giro lingüístico estricto a la teoría althusseriana de la interpelación. Su obra se centra en los mecanismos discursivos que generan la "evidencia" del Sentido. Es decir, una de las estratagemas fundamentales de la ideología es la referencia a alguna certeza manifiesta: "¡Mira, puedes ver por ti mismo cómo son las cosas!". "Dejemos que los hechos hablen por sí mismos" es quizás el archienunciado de la ideología: la cuestión es, precisamente, que los hechos *nunca* "hablan por sí mismos", sino que una red de dispositivos discursivos los *hace hablar*. Basta recordar la conocida película antiabortista *The Silent Scream* [*El grito silencioso*]: allí "vemos" a un feto que "se defiende", que "grita", etc.; y, sin embargo, lo que "no vemos" en este acto mismo de ver es que "vemos" todo esto contra el fondo de un espacio preconstruido discursivamente. La mayor fortaleza del análisis del discurso reside, quizá, precisamente en la respuesta a esta pregunta: cuando un inglés racista dice "¡Hay demasiados paquistaníes en nuestras calles!", ¿cómo —desde qué lugar— "ve" esto? Es decir, ¿qué hay en la estructuración de su espacio simbólico que lo haga percibir como un exceso perturbador el hecho de que un paquistaní camine por una calle de Londres? En otras palabras, aquí debemos tener presente el lema de Lacan de que *nada falta en lo real*: toda percepción de una falta o un exceso ("demasiado poco de esto", "demasiado de aquello") siempre supone un universo *simbólico*.¹²

Mencionemos, finalmente, a Ernesto Laclau y su abordaje innovador del fascismo y el populismo, cuyo resultado teórico principal es que el significado

¹¹ Véase Oswald Ducrot, *Le dire et le dit*, París, Mouton, 1986 [trad. esp.: *El decir y lo dicho*, Madrid, 1998].

¹² Véase Michel Pêcheux, "El mecanismo del reconocimiento ideológico", en este volumen. Aquí debe recordarse que la fuente clave de la crítica de las evidencias ideológicas en el análisis del discurso es "El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica" de Jacques Lacan (en este volumen), texto que introdujo el concepto de reconocimiento [*reconnaissance*] como desconocimiento [*méconnaissance*].

no es inherente a los elementos de una ideología como tal, sino que estos elementos funcionan, más bien, como "significantes flotantes" cuyo significado es fijado por el modo de su articulación hegemónica.¹³ La ecología, por ejemplo, no es nunca "la ecología como tal"; siempre está incluida en una cadena específica de equivalencias: puede ser conservadora (cuando aboga por el retorno a las comunidades rurales equilibradas y a modos tradicionales de vida), estatista (sólo una fuerte regulación del Estado nos salvará de la catástrofe que se cierne sobre nosotros), socialista (la causa última de los problemas ecológicos reside en la explotación capitalista de los recursos naturales, orientada hacia el lucro), capitalista liberal (deberíamos incluir en el precio del producto el daño provocado contra el ambiente, y dejar así que el mercado regule el equilibrio ecológico), feminista (la explotación de la naturaleza se deriva de la actitud masculina de dominación), anarquista autogestiva (la humanidad podrá sobrevivir sólo si se reorganiza en pequeñas comunidades autosuficientes que vivan en equilibrio con la naturaleza), y así sucesivamente. La cuestión, por supuesto, es que ninguna de estas cadenas de equivalencias es, en sí misma, "verdadera", ninguna está inscrita en la naturaleza misma de la problemática ecológica: cuál de los discursos logre "apropiarse" de la ecología dependerá de la lucha por la hegemonía discursiva, cuyo resultado no está garantizado por ninguna necesidad subyacente o "alianza natural". La otra consecuencia inevitable de la noción de articulación hegemónica es que ya sea estatista, conservadora, socialista, etc., la inscripción de la ecología no designa una connotación secundaria que complemente su significado "literal" primario; como lo habría formulado Derrida, este complemento (re)define retroactivamente la naturaleza misma de la identidad "literal": una cadena conservadora, por ejemplo, arroja luz específicamente sobre la problemática ecológica en sí ("debido a su falsa arrogancia, el hombre abandonó sus raíces en el orden natural", etc.).

2. Lo que sigue es el paso del *en sí* al *para sí*, a la ideología en su exteriorización/otredad: el momento sintetizado por la noción althusseriana de AIE que designa la existencia material de la ideología en prácticas ideológicas, rituales e instituciones.¹⁴ La creencia religiosa, por ejemplo, no es meramente —ni siquiera principalmente— una convicción interna, pero la Iglesia como institución y sus rituales (la oración, el bautismo, la confirmación, la confesión) lejos de ser una mera exteriorización secundaria de la creencia interna, corresponden a los mecanismos mismos que la generan. Cuando Althusser repite, citando a Pascal,

¹³ Véase E. Laclau, *Politics and Ideology*, ob. cit.

¹⁴ Véase Louis Althusser, "Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado", en este volumen.

"actúa como si creyeras, ora, arrodíllate, y creerás, la fe vendrá por sí sola", delinea un mecanismo reflexivo intrincado de fundamentación "autopoietica" retroactiva que excede de lejos la afirmación reduccionista de que la creencia interna depende de la conducta externa. Es decir, la lógica implícita de su argumento es la siguiente: arrodíllate y *creerás que te arrodillaste a causa de tu creencia*; o sea, respetar el ritual es una expresión/efecto de tu creencia interna; en resumen, el ritual "externo" genera performativamente su propio fundamento ideológico.¹⁵

Aquí volvemos a encontrar la "regresión" hacia la ideología en el momento mismo en que nos hemos alejado aparentemente de ella. Con respecto a este punto, la relación entre Althusser y Foucault presenta un interés especial. Los equivalentes foucaultianos de los AIE son los procedimientos disciplinarios que operan en el nivel del "micropoder" y designan el punto en el que *el poder se inscribe directamente en el cuerpo, pasando por alto la ideología*: por esa precisa razón, Foucault nunca utiliza el término "ideología" para referirse a estos mecanismos de micropoder. Este abandono de la problemática de la ideología produce una debilidad fatal en la teoría de Foucault. Foucault nunca se cansa de repetir cómo el poder se constituye a sí mismo "desde abajo", cómo no emana de una única cúspide: esta apariencia misma de una Cúspide (el Monarca u otra encarnación de la Soberanía) emerge como el efecto secundario de la pluralidad de micropácticas, de la compleja red de sus interrelaciones. Sin embargo, cuando se ve obligado a exponer el mecanismo concreto de esta emergencia, Foucault recurre a la muy sospechosa retórica de la complejidad, evocando la intrincada red de vínculos laterales, izquierda y derecha, arriba y abajo... Está claro que Foucault está tratando de tapar agujeros, ya que nunca se puede llegar al Poder de esta manera; el abismo que separa los microprocedimientos del espectro del Poder no puede ser franqueado. La ventaja de Althusser sobre Foucault parece evidente; Althusser avanza exactamente en la dirección contraria: desde el principio, concibe estos microprocedimientos como parte de los AIE; es decir, como mecanismos que, para ser operativos, para "apropiarse" del individuo, suponen siempre ya la presencia masiva del Estado, la relación transferencial del individuo con el poder del Estado, o —en términos de Althusser— con el gran Otro ideológico en el que se origina la interpelación.

¹⁵ Aquí reside la interrelación entre el ritual que corresponde a los AIE y el acto de interpelación: cuando creo que me he arrodillado a causa de mi creencia, simultáneamente "me reconozco" en el llamado del Dios-Otro que me ordenó arrodillarme. Este punto fue desarrollado por Isolde Charim en su intervención "Dressur und Verneinung", en el coloquio *Der Althusser-Effekt*, Viena, 17 al 20 de marzo de 1994.

Este desplazamiento althusseriano del énfasis de la ideología "en sí" a su existencia material en los AIE mostró su fecundidad en un nuevo abordaje del fascismo: la crítica que Wolfgang Fritz Haug le hace a Adorno es un buen ejemplo de esto. Adorno se niega a tratar el fascismo como una ideología en el sentido propio del término, esto es, como "legitimación racional del orden existente". La llamada "ideología fascista" ya no posee la coherencia de una construcción racional que requiere el análisis conceptual y la refutación ideológico-crítica; es decir, ya no funciona como una "mentira experimentada necesariamente como la verdad" (el signo de reconocimiento de una verdadera ideología). La "ideología fascista" no es tomada en serio siquiera por sus promotores; su estatuto es puramente instrumental, y en definitiva, depende de la coerción externa.¹⁶ En su respuesta a Adorno, sin embargo, Haug demuestra en forma triunfal cómo esta capitulación ante la primacía de la doctrina, lejos de implicar el "fin de la ideología", afirma el gesto fundador de lo ideológico como tal: el llamado a la subordinación incondicional y al sacrificio "irracional".¹⁷ Lo que la crítica liberal percibe (erróneamente) como la debilidad del fascismo es el recurso mismo de su fortaleza: dentro del horizonte fascista, incluso el reclamo de una argumentación racional que proporcionaría las bases para nuestra aceptación de la autoridad es denunciado de antemano como una señal de degeneración liberal del verdadero espíritu de sacrificio ético; como lo formula Haug, al hojear los textos de Mussolini, no se puede evitar el extraño sentimiento de que ¡Mussolini había leído a Althusser! La denuncia directa de la noción fascista de la "comunidad del pueblo" [*Volksgemeinschaft*] como un señuelo engañoso que oculta la realidad de la dominación y la explotación no tiene en cuenta el hecho crucial de que esta *Volksgemeinschaft* se materializaba en una serie de rituales y prácticas (no sólo concentraciones y desfiles masivos, sino también campañas de gran escala para ayudar a los hambrientos, deportes organizados y actividades culturales para los trabajadores, etc.) que produjeron performativamente el efecto de *Volksgemeinschaft*.¹⁸

¹⁶ Véase Theodor W. Adorno, "Beitrag zur Ideologienlehre", en: *Gesammelte Schriften: Ideologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1972.

¹⁷ Véase Wolfgang Fritz Haug, "Annäherung an die faschistische Modalität des Ideologischen", en: *Faschismus und Ideologie* 1, Argument-Sonderband 60, Berlin, Argument Verlag, 1980.

¹⁸ El análisis del discurso y la reconceptualización althusseriana de la ideología también habilitaron un nuevo abordaje de los estudios feministas. Sus dos casos representativos son el análisis del discurso posmarxista de Michèle Barrett (véase su trabajo "Ideología, política, hegemonía: de Gramsci a Laclau y Mouffe", en este volumen) y el deconstructivismo pragmático de Richard Rorty (véase su trabajo "Feminismo, ideología y deconstrucción: una perspectiva pragmatista", en este volumen).

3. En el paso siguiente de nuestra reconstrucción, esta exteriorización parece "reflejarse sobre sí misma": lo que se produce es la desintegración, la autolimitación y la autodispersión de la noción de ideología. La ideología ya no se concibe como un mecanismo homogéneo que garantiza la reproducción social, como el "cemento" de la sociedad; se transforma en una "familia" wittgensteiniana de procedimientos heterogéneos y relacionados vagamente unos con otros cuyo alcance es estrictamente localizado. En esta línea, los críticos de la llamada Tesis de la Ideología Dominante (TID) intentan demostrar que una ideología o bien ejerce una influencia crucial pero restringida a algún estrato social limitado, o bien su papel en la reproducción social es marginal. En los inicios del capitalismo, por ejemplo, el papel de la ética protestante del trabajo duro como un fin en sí mismo y demás se limitaba al estrato de los capitalistas emergentes, mientras que los trabajadores y los campesinos, así como las clases altas, continuaban obedeciendo a otras actitudes éticas, más tradicionales, de modo que de ninguna manera se le puede atribuir a la ética protestante la función de "cemento" de toda la estructura social. Hoy, en el capitalismo tardío, cuando la expansión de los nuevos medios masivos, en principio al menos, permite que la ideología penetre eficazmente en cada poro del cuerpo social, el peso de la ideología como tal ha disminuido: los individuos no actúan como lo hacen a causa fundamentalmente de sus creencias o convicciones ideológicas; es decir, el sistema, en su mayor parte, prescinde de la ideología para su reproducción y se sostiene, en cambio, en la coerción económica, las regulaciones legales y estatales, y otros mecanismos.¹⁹

Aquí, sin embargo, las cosas vuelven a confundirse, porque en el momento en que miramos más de cerca estos mecanismos supuestamente extraideológicos que regulan la reproducción social, nos encontramos hundidos hasta las rodillas en ese oscuro terreno que mencionamos, en el que la realidad es indistinguible de la ideología. Lo que encontramos aquí, entonces, es el tercer trastrocamiento de no ideología en ideología: de repente, tomamos conciencia de un para sí de la ideología que opera en el propio en sí de la realidad extraideológica. En primer lugar, los mecanismos de coerción económica y regulación legal siempre "materializan" algunas proposiciones o creencias que son inherentemente ideológicas (la ley penal, por ejemplo, supone una creencia en la responsabilidad personal del individuo o la convicción de que los delitos son un producto

¹⁹ Véanse Nicholas Abercrombie, Stephen Hill y Bryan S. Turner, "Determinación e indeterminación en la teoría de la ideología", y la respuesta crítica de Göran Therborn, "Las nuevas cuestiones de la subjetividad", ambos en este volumen. Para una visión general del desarrollo histórico del concepto de ideología que condujo a esta autodispersión, véase Terry Eagleton, "La ideología y sus vicisitudes en el marxismo occidental", en este volumen.

de las circunstancias sociales). En segundo lugar, la forma de conciencia que se adecua a la sociedad "postideológica" capitalista tardía —la actitud "sobria", cínica, que aboga por la "apertura" liberal en cuestión de "opiniones" (todos somos libres de creer lo que queramos; esto únicamente incumbe a nuestra privacidad)— pasa por alto las frases ideológicas emocionantes y sólo sigue motivaciones utilitarias y/o hedonísticas. En sentido estricto, sigue siendo una actitud ideológica: implica una serie de presupuestos ideológicos (sobre la relación entre los "valores" y la "vida real", sobre la libertad personal, etc.) que son necesarios para la reproducción de las relaciones sociales existentes.

Lo que se presenta entonces a nuestra vista es un tercer continente de fenómenos ideológicos: ni la ideología en tanto doctrina explícita (las convicciones articuladas sobre la naturaleza del hombre, la sociedad y el universo), ni la ideología en su existencia material (las instituciones, los rituales y las prácticas que le dan cuerpo), sino la elusiva red de actitudes y presupuestos implícitos, cuasi "espontáneos", que constituyen un momento irreductible de la reproducción de las prácticas "no ideológicas" (económicas, legales, políticas, sexuales...).²⁰ La noción marxiana de "fetichismo de la mercancía" es un buen ejemplo de esto: designa no una teoría (burguesa) de la economía política, sino una serie de presupuestos que determinan la estructura de la práctica económica muy "real" del intercambio en el mercado; en teoría, un capitalista se aferra al nominalismo utilitario, y sin embargo, en su propia práctica (de intercambio, etc.) sigue "caprichos teológicos" y actúa como un idealista contemplativo...²¹ Por esa razón, una referencia directa a la coerción extraideológica (del mercado, por ejemplo) es un gesto ideológico por excelencia: el mercado y los medios (masivos) están interrelacionados dialécticamente; vivimos en una "sociedad del espectáculo" (Guy Debord) en la que los medios estructuran de antemano nuestra percepción de la realidad y hacen la realidad indistinguible de su imagen "estetizada".²²

El espectro y lo real del antagonismo

¿Hemos de concluir, entonces, que es intrínsecamente imposible aislar una realidad cuya coherencia no se mantenga por medio de mecanismos ideológicos,

²⁰ Para un abordaje de esta ideología "implícita", véase Pierre Bourdieu y Terry Eagleton, "Doxa y vida cotidiana: una entrevista", en este volumen.

²¹ Para la noción de ideología que estructura la realidad (social), véase Slavoj Žižek, "¿Cómo inventó Marx el síntoma?", en este volumen.

²² Véase Fredric Jameson, "La posmodernidad y el mercado", en este volumen.

una realidad que no se desintegre en el momento en que le sustraemos el componente ideológico? Ésta es una de las principales razones para el progresivo abandono de la noción de ideología: de algún modo, esta noción se vuelve demasiado "fuerte", comienza a abarcarlo todo, incluso la base extraideológica neutral que se supone puede proporcionar el criterio por el cual se puede medir la distorsión ideológica. Es decir, ¿acaso la conclusión final del análisis del discurso no es que el orden del discurso como tal es inherentemente "ideológico"?

Supongamos que en una reunión política o en una conferencia académica se espera que enunciemos algunos pensamientos profundos sobre la triste situación de las personas "sin techo" en nuestras grandes ciudades, y sin embargo no tenemos la menor idea sobre sus problemas reales. El modo de salir del paso es producir el efecto de "profundidad" por medio de una inversión puramente formal: "Hoy, escuchamos y leemos mucho sobre la difícil situación de los sin techo en nuestras ciudades, sobre sus penas y su miseria. Quizá, sin embargo, esta miseria, por muy lamentable que resulte, no sea más que un mero signo de alguna miseria más profunda: del hecho de que el hombre moderno ya no tiene una vivienda apropiada, que es cada vez más un extraño en su propio mundo. Aun si construyéramos nuevos edificios, suficientes para alojar a toda la gente sin techo, la verdadera miseria sería quizás aun mayor. La esencia de la falta de un techo es la falta de un techo, un hogar para la esencia en sí; reside en el hecho de que, en nuestro mundo dislocado por la búsqueda frenética de placeres vacíos, no hay techo, no hay vivienda apropiada, para la dimensión verdadera-mente esencial del hombre".

Esta matriz formal se puede aplicar a una multitud de temas; por ejemplo, lejanía y cercanía: "Hoy, los medios modernos pueden traer junto a nosotros acontecimientos de los puntos más lejanos de nuestra Tierra, aun de los planetas cercanos, en una fracción de segundo. Sin embargo, ¿acaso esta cercanía omnipresente no nos aleja de la auténtica dimensión de la existencia humana? ¿Acaso la esencia del hombre no está más lejos de nosotros que nunca?". Sobre el recurrente motivo del peligro: "Hoy, uno escucha y lee mucho sobre cómo la supervivencia de la raza humana está amenazada por la perspectiva de la catástrofe ecológica (la desaparición de la capa de ozono, el efecto invernadero, etc.). El verdadero peligro reside, sin embargo, en otra parte: lo que en definitiva está amenazado es la esencia misma del hombre. Mientras ponemos nuestros esfuerzos en impedir la catástrofe ecológica en ciernes con soluciones tecnológicas más y más nuevas (aerosoles 'amigos del ambiente', nafta sin plomo, etc.), no hacemos más que agregar combustible a las llamas, y agravar así la amenaza a la esencia espiritual del hombre, que no puede reducirse a un animal tecnológico".

La operación puramente formal que produce, en todos estos casos, el efecto de profundidad es quizá la ideología en su máxima pureza, su "célula elemental", cuyo vínculo con el concepto lacaniano de significante-amo no es difícil de descubrir: la cadena de significantes "ordinarios" registra algún conocimiento positivo sobre la falta de techo, mientras que el significante-amo representa la "dimensión verdaderamente esencial" sobre la que no necesitamos hacer ninguna afirmación positiva (por esa razón, Lacan designa el significante-amo como el "significante sin significado"). Esta matriz formal atestigua de manera ejemplar el poder contraproducente de un análisis formal del discurso de la ideología: su debilidad reside en su misma fortaleza, ya que es obligado, en definitiva, a ubicar la ideología en la brecha entre la cadena significativa "ordinaria" y el significante-amo excesivo que forma parte del orden simbólico como tal.

Sin embargo, aquí deberíamos tener cuidado de no caer en la última trampa que nos hace deslizarnos hacia la ideología mientras aparentamos alejarnos de ella. Es decir, cuando denunciamos como ideológico el intento mismo de trazar una clara línea de demarcación entre la ideología y la realidad, esto parece imponer la conclusión inevitable de que la única posición no ideológica es renunciar a la noción misma de la realidad extraideológica y aceptar que todo lo que tenemos son ficciones simbólicas, una pluralidad de universos discursivos, nunca la "realidad"; no obstante, *una solución "posmoderna" rápida e ingeniosa como ésta es ideológica por excelencia*. Todo depende de nuestra persistencia en esta posición imposible: aunque no haya una línea clara de demarcación que separe la ideología de la realidad, aunque la ideología ya esté operando en todo lo que experimentamos como la "realidad", sin embargo debemos sostener la tensión que mantiene viva la crítica de la ideología. Quizá, de acuerdo con Kant, podríamos designar esta dificultad como la "antinomía de la razón crítico-ideológica": la ideología no es todo; es posible suponer una posición que nos permita mantener una distancia con respecto a ella, *pero este lugar desde el que se puede denunciar la ideología debe permanecer vacío, no puede ser ocupado por ninguna realidad definida positivamente*. En el momento en que caemos en esa tentación, volvemos a la ideología.

¿Cómo podemos especificar este lugar vacío? Quizá deberíamos tomar como punto de partida el hilo que atraviesa nuestra reconstrucción lógico-narrativa de la noción de ideología: es como si, en cada estadio, la misma oposición, la misma alternativa *indecidible* entre adentro y afuera, se repitiera bajo un exponente diferente. En primer lugar, está la división dentro de la ideología "en sí": por un lado, la ideología representa la distorsión de la percepción y la argumentación racional a causa de los "patológicos" intereses de poder externos, la explotación, etc.; por otro lado, la ideología reside en la noción misma de un

pensamiento no permeado por alguna estrategia de poder no transparente, de un argumento que no se sostiene en dispositivos retóricos no transparentes...

En segundo lugar, esta misma exterioridad se divide en una "exterioridad interna" (el orden simbólico, es decir, los mecanismos discursivos descentrados que generan el Significado) y una "exterioridad externa" (los AIE y los rituales y las prácticas sociales que materializan la ideología). *La exterioridad desconocida por la ideología es la exterioridad del "texto" en sí, así como la exterioridad de la realidad social "extratextual"*. Finalmente, esta misma realidad social "extratextual" se divide en el exterior institucional, que domina y regula la vida de los individuos "desde arriba" (AIE), y la ideología que no es impuesta por los AIE, sino que emerge "espontáneamente", "desde abajo", fuera de la actividad extrainstitucional de los individuos (fetichismo de la mercancía). Para ponerle nombres, Althusser frente a Lukács. Esta oposición entre los AIE y el fetichismo de la mercancía —entre la *materialidad que siempre ya corresponde a la ideología como tal* (aparatos materiales eficaces que le dan cuerpo a la ideología) y la *ideología que siempre ya corresponde a la materialidad como tal* (a la realidad social de la producción)— es, en definitiva, la oposición entre el Estado y el Mercado, entre el agente superior externo que organiza la sociedad "desde arriba" y la autoorganización "espontánea" de la sociedad.

Esta oposición, cuya primera manifestación filosófica se encuentra en la pareja de Platón y Aristóteles, tiene su última expresión en los dos modos de la ideología cínica: el cinismo capitalista tardío, posprotestante, "consumista", y el cinismo propio del "socialismo real" tardío. Aunque, en ambos casos, el sistema funciona sólo bajo la condición de que los sujetos mantengan una distancia cínica y no "se tomen en serio" los valores "oficiales", la diferencia es notable; invierte la doxa según la cual el capitalismo tardío, en tanto sociedad (formalmente) "libre", se sostiene en la persuasión argumentativa y el libre consenso, por más "manipulado" e inventado que éste sea, mientras que el socialismo recurría a la fuerza cruda de la coerción "totalitaria". Es como si en el capitalismo tardío "las palabras no contaran", ya no comprometieran: parecen perder cada vez más su poder performativo; todo lo que se dice se ahoga en la indiferencia general; el emperador está desnudo y los medios anuncian este hecho, y sin embargo, a nadie parece importar realmente; es decir, la gente continúa actuando como si el emperador no estuviera desnudo...

Tal vez el rasgo clave de la economía simbólica del "socialismo real" tardío haya sido, por el contrario, la creencia casi paranoica *en el poder de la Palabra*. El Estado y el partido gobernante reaccionaban con sumo nerviosismo y pánico a la menor crítica pública, como si una vaga alusión crítica en un oscuro poema publicado en una revista literaria de baja circulación, o un ensayo en una revista

filosófica académica, poseyera la capacidad potencial de provocar la explosión de todo el sistema socialista. Dicho sea de paso, este rasgo hace que el "socialismo real" casi se identifique con nuestra visión nostálgica retrospectiva, ya que da testimonio del legado del Iluminismo (la creencia en la eficacia social de la argumentación racional) que sobrevivió en él. Esto es, quizá, la razón por la que fue posible debilitar el "socialismo real" a través de movimientos pacíficos de la sociedad civil que operaron en el nivel de la Palabra: la creencia en el poder de la Palabra era el talón de Aquiles del sistema.²³

La matriz de todas estas repeticiones es, probablemente, la oposición entre la ideología en tanto universo de la experiencia "espontánea" [*vécu*], cuyo poder sólo podemos quebrar por medio de un esfuerzo de reflexión científica, y la ideología en tanto máquina radicalmente no espontánea que distorsiona la autenticidad de nuestra experiencia vital desde afuera. Es decir, lo que siempre tendríamos que tener presente es que, para Marx, la conciencia mitológica primordial de la sociedad preclásica de la que surgieron las ideologías posteriores (fidel al legado del clasicismo alemán, Marx veía el paradigma de esta conciencia social primordial en la mitología griega) *no es aún ideología propiamente dicha*, aunque (o, tal vez, precisamente porque) es inmediatamente *vécu*, y aunque es evidentemente "errónea", "ilusoria" (incluye la divinización de las fuerzas de la naturaleza, etc.); la ideología propiamente dicha emerge sólo con la división del trabajo y de clases, sólo cuando las ideas "erróneas" pierden su carácter "immediato" y son "elaboradas" por intelectuales con el fin de sostener (o legitimar) las relaciones de dominación existentes; en pocas palabras, sólo cuando la división entre Amo y Sirviente se conjuga con la división del trabajo en intelectual y físico. Por esa razón, Marx se negó a categorizar el fetichismo de la mercancía como ideología: para él, la ideología era siempre del Estado y, según lo formula Engels, el Estado mismo es la primera fuerza ideológica. En claro contraste, Althusser concibe la ideología como una relación con el universo experimentada en forma inmediata; como tal, es eterna; cuando, siguiendo su giro autocrítico,

²³ El cinismo como actitud posmoderna es soberbiaente ejemplificado de manera soberbia por uno de los rasgos clave de la película *Nashville* de Robert Altman: el estatuto enigmático de sus canciones. Altman, por supuesto, mantiene una distancia crítica respecto del universo de la música *country* que sintetiza la estupidez de la ideología estadounidense cotidiana; sin embargo, nos equivocáramos por completo si percibiéramos las canciones reproducidas en la película como una imitación burlesca de la música *country* "verdadera": estas canciones deben ser tomadas bastante "en serio"; simplemente tenemos que disfrutarlas. Quizás, el enigma final de la posmodernidad reside en esta coexistencia de las dos actitudes inconsistentes, no percibidas por la crítica de izquierda habitual de los jóvenes intelectuales que, aunque son teóricamente conscientes de la maquinaria capitalista de la industria cultural, disfrutan de los productos de la industria del rock sin problematizarlos.

introduce el concepto de AIE, vuelve de algún modo a Marx: la ideología no surge de la "vida misma", llega a la existencia sólo en la medida en que la sociedad es regulada por el Estado. (Con mayor precisión, la paradoja y el interés teórico de Althusser residen en la conjunción de ambas líneas: en su carácter de relación con el universo experimentada en forma inmediata, la ideología está siempre-ya regulada por la exterioridad del Estado y sus aparatos ideológicos.)

Esta tensión entre la "espontaneidad" y la imposición organizada introduce una especie de distancia reflexiva en el centro mismo de la noción de ideología: la ideología es siempre, por definición, "ideología de la ideología". Basta recordar la desintegración del socialismo real: el socialismo era percibido como la regla de la opresión y el adoctrinamiento "ideológicos", mientras que el pasaje hacia el capitalismo/la democracia se experimentó como una liberación de las restricciones de la ideología. Sin embargo, ¿no fue esta experiencia misma de "liberación" en el curso de la cual los partidos políticos y la economía de mercado fueron percibidos como "no ideológicos", como el "estado natural de las cosas", ideológica por excelencia?²⁴ Nuestro argumento es que este rasgo es *universal*: no hay ideología que no se afirme a sí misma por medio de su demarcación respecto de otra "mera ideología". Un individuo sometido a la ideología nunca puede decir por sí mismo "Estoy en la ideología", siempre necesita *otro* corpus de doxa para poder distinguir de ella su propia posición "verdadera".

El primer ejemplo de esta distinción se encuentra nada más y nada menos que en Platón: la *episteme* filosófica frente a la doxa confusa de la multitud. ¿Y Marx? Aunque parezca que él cae en esta trampa (¿o acaso toda *La ideología alemana* no está basada en la oposición entre la quimera ideológica y el estudio de la "vida real"?), las cosas se complican en su crítica madura de la economía política. Es decir, ¿por qué Marx elige precisamente el término *fetichismo* para designar el "capricho teológico" del universo de las mercancías? Lo que uno debería tener en cuenta aquí es que "fetichismo" es un término *religioso* para aludir a la "falsa" idolatría (anterior) que se opone a la verdadera creencia (actual): para los judíos, el fetiche es el Becerro de Oro; para un partidario de la pura espiritualidad, el fetichismo designa la superstición "primitiva", el miedo a los fantasmas y a otras apariciones espectrales, y así sucesivamente. Y el argumento de Marx es que el universo de la mercancía proporciona el complemento

²⁴ Nótese el caso de Kieslowski: las películas que filmó en la atmósfera húmeda, opresiva del socialismo tardío (*Decálogo*) ejercen una crítica casi desconocida de la ideología ("oficial" y "disidente"); mientras que en el momento en que se fue de Polonia en búsqueda de la "libertad" de Francia, asistimos a la intrusión masiva de la ideología (véase el oscurantismo *New Age* de *La doble vida de Verónica*).

fetichístico necesario para la espiritualidad "oficial": bien puede ser que la ideología "oficial" de nuestra sociedad sea la espiritualidad cristiana, pero su fundamento real no deja de ser la idolatría del Becerro de Oro, el dinero.

En resumen, el argumento de Marx es que no hay espíritu sin fantasmas-espíritus, no hay espiritualidad "pura" sin el obscuro espectro de la "materia espiritualizada".²⁵ El primero en dar este paso "desde el espíritu hacia los espíritus" bajo el aspecto de la crítica del puro idealismo espiritual, de su nihilismo "negativo" sin vida, fue F. W. J. Schelling, el filósofo crucial del idealismo alemán, injustamente descuidado. En el diálogo "Clara" (1810), introdujo una cuña en la simple relación especular y complementaria entre el Interior y el Exterior, entre el Espíritu y el Cuerpo, entre el elemento real y el ideal que, en conjunto, forman la totalidad viviente del Organismo, llamando la atención sobre el doble excedente que "sobresale". Por un lado, está el *elemento espiritual de la corporeidad*: la presencia, en la materia misma, de un elemento no material pero físico, de un resto sutil, relativamente independiente del tiempo y el espacio, que proporciona la base material de nuestro libre albedrío (magnetismo animal, etc.); por otro lado, está el *elemento corpóreo de la espiritualidad*: las materializaciones del espíritu en una suerte de pseudomateria, en apariciones sin sustancia (fantasmas, muertos vivos). Es claro cómo representan estos dos excedentes la lógica del fetichismo de la mercancía y de los AIE: el fetichismo de la mercancía supone la misteriosa "espiritualización" del cuerpo-mercancía, mientras que los AIE materializan el gran Otro de la ideología, espiritual y sin sustancia.

En su libro reciente sobre Marx, Jacques Derrida puso en juego el término "espectro" con el fin de indicar esta elusiva pseudomaterialidad que subvierte

²⁵ Dentro del terreno jurídico, esta oposición entre el *Geist* y el obscuro *Geisterwelt* adopta la forma de la oposición entre la Ley escrita, pública, explícita, y su complemento superyoico: es decir, el conjunto de reglas no escritas/no reconocidas que garantizan la cohesión de una comunidad. (Con respecto a esta oposición, véase el capítulo 3 de Slavoj Žižek, *The Metastases of Enjoyment*, Londres, Verso, 1994 [trad. esp.: *Las metástasis del goce*, Buenos Aires, Paidós, 2000].) Basta recordar la institución misteriosamente obscena de las hermandades de las universidades estadounidenses, estas comunidades a medias clandestinas con sus reglas secretas de iniciación donde los placeres del sexo, la bebida y otros similares van de la mano con el espíritu de autoridad; o la imagen de la escuela pública inglesa en la película *If* de Lindsay Anderson: el terror impuesto por los estudiantes mayores sobre los más jóvenes, sometidos a los rituales humillantes del abuso sexual y de poder. Los profesores pueden, así, representar el papel de afables liberales, que divierten a los estudiantes con sus chistes, entran al aula en bicicleta y demás. El verdadero sostén del poder reside en otro lugar, en los estudiantes mayores cuyos actos dan testimonio de una mezcla indistinguible del Orden y su Transgresión, del goce sexual y el ejercicio "represivo" del poder. En otras palabras, lo que encontramos aquí es una transgresión que funciona como el sostén final del Orden, una complacencia en la sexualidad ilícita que fundamenta directamente la "represión".

las oposiciones ontológicas clásicas entre la realidad y la ilusión, y otras.²⁶ Y quizás es aquí donde deberíamos buscar el último recurso de la ideología, el núcleo preideológico, la matriz formal, sobre la que se han sobrepuesto diversas formaciones ideológicas: en el hecho de que no hay realidad sin el espectro, de que el círculo de la realidad se puede cerrar sólo por medio de un misterioso complemento espectral. ¿Por qué, entonces, no hay realidad sin el espectro? Lacan proporciona una respuesta precisa para esta pregunta: (lo que experimentamos como) la realidad no es la "cosa en sí", sino que está ya-desde siempre simbolizada, constituida, estructurada por mecanismos simbólicos, y el problema reside en el hecho de que esa simbolización, en definitiva, siempre fracasa, que nunca logra "cubrir" por completo lo real, que siempre supone alguna deuda simbólica pendiente, irredenta. *Este real (la parte de la realidad que permanece sin simbolizar) vuelve bajo la forma de apariciones espectrales*. En consecuencia, el "espectro" no debe confundirse con la "ficción simbólica", con el hecho de que la realidad misma tiene la estructura de un relato de ficción porque es construida simbólicamente (o, como lo formulan muchos sociólogos, "socialmente"); las nociones de espectro y ficción (simbólica) son codependientes en su misma incompatibilidad (son "complementarias" en el sentido mecánico-cuántico). Para decirlo en forma sencilla, la realidad nunca es directamente "ella misma", se presenta sólo a través de su simbolización incompleta/fracasada, y las apariciones espectrales emergen en esta misma brecha que separa para siempre la realidad de lo real, y a causa de la cual la realidad tiene el carácter de una ficción (simbólica): el espectro le da cuerpo a lo que escapa de la realidad (simbólicamente estructurada).²⁷

El "núcleo" preideológico de la ideología consiste, entonces, en la *aparición espectral que llena el hueco de lo real*. Esto es lo que no tienen en cuenta todos los intentos de trazar una línea clara de separación entre la "verdadera" realidad y la ilusión (o de fundamentar la ilusión en la realidad): si (lo que experimentamos como) la "realidad" debe emerger, algo debe ser excluido de ella; es decir, la "realidad", como la verdad, por definición, nunca está "completa". *Lo que el*

²⁶ Véase Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993 [trad. esp.: *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1998].

²⁷ Esta brecha que separa lo real de la realidad es lo que abre el espacio para lo *performativo* en su oposición a lo constataivo. Es decir, sin el excedente de lo real sobre la realidad que emerge bajo la forma de un espectro, la simbolización simplemente designaría, señalaría, algún contenido positivo en la realidad. En su dimensión más radical, lo performativo es el intento de conjurar lo real, de aburguesar el espectro que es el Otro: el "espectro" es originalmente el Otro como tal, otro sujeto en el abismo de su libertad. Ejemplo clásico de Lacan: al decir "¡Eres mi esposa!", obligo, construyo al Otro; intento que su abismo caiga en la trampa de la obligación simbólica.

espectro oculta no es la realidad, sino lo "primordialmente reprimido" en ella, el X irrepresentable sobre cuya "represión" se funda la realidad misma. Podrá parecer que ahora hemos perdido nuestro camino en oscuras aguas teóricas que nada tienen que ver con las luchas sociales concretas: ¿pero acaso el mejor ejemplo de ese tipo de "realidad" no se encuentra en el concepto marxista de *lucha de clases*? La consecuente consideración de este concepto nos obliga a admitir que no hay luchas de clases "en la realidad": la "lucha de clases" designa el antagonismo que impide a la realidad (social) objetiva constituirse como una totalidad encerrada en sí misma.²⁸

Por cierto, de acuerdo con la tradición marxista, la lucha de clases es el principio "totalizador" de la sociedad; sin embargo, esto no significa que sea una especie de garantía final que nos autoriza a entender la sociedad como una totalidad racional ("el sentido último de todo fenómeno social es determinado por su posición dentro de la lucha de clases"): la paradoja final de la noción de "lucha de clases" es que la sociedad "se mantiene unida" por el antagonismo mismo, que divide, que impide para siempre su cierre en una Totalidad racional, transparente, armónica, por el mismo impedimento que cuestiona toda totalización racional. Aunque la "lucha de clases" no aparece directamente en ningún lugar como entidad positiva, funciona, sin embargo, *en su ausencia misma*, como el punto de referencia que nos permite ubicar cada fenómeno social, sin relacionarlo con la lucha de clases como su sentido último ("significado trascendental"), sino concibiéndolo como un intento (más) de ocultar y "remendar" la fisura del antagonismo de clase, de borrar sus huellas. Lo que tenemos aquí es la paradoja dialéctico-estructural de *un efecto que existe sólo para borrar las causas de su existencia*, un efecto que, de alguna manera, se resiste a su propia causa.

En otras palabras, la lucha de clases es "real" en el sentido lacaniano estricto: un "obstáculo", un impedimento que hace surgir simbolizaciones siempre nuevas por medio de las cuales uno intenta integrarlo y domesticarlo (el desplazamiento-traducción corporativista de la lucha de clases en la articulación orgánica de los "miembros" del "cuerpo social", por ejemplo), pero que simultáneamente condena estos intentos al fracaso final. La lucha de clases no es otra cosa que un nombre para el límite insondable que no se puede objetivar, ubicado dentro de la totalidad social, puesto que él mismo es el límite que nos impide concebir la sociedad como una totalidad cerrada. O —para decirlo de otro modo— la "lucha de clases" designa el punto en relación con el cual "no existe el metalenguaje": en la medida en que toda posición dentro de la totalidad social

²⁸ Esta noción de antagonismo proviene, por supuesto, de Laclau y Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*...., ob. cit.

es sobredeterminada, en última instancia, por la lucha de clases, fuera de la dinámica de la lucha de clases no queda ningún lugar neutral desde el cual ubicar la lucha de clases dentro de la totalidad social.

Este estatuto paradójico de la lucha de clases puede ser articulado por medio de la distinción hegeliana crucial entre Sustancia y Sujeto. En el nivel de la Sustancia, la lucha de clases depende del proceso social "objetivo"; funciona como la indicación secundaria de algún desacuerdo más fundamental que se encuentra en este proceso, un desacuerdo regulado por mecanismos positivos independientes de la lucha de clases ("la lucha de clases estalla cuando las relaciones de producción ya no están de acuerdo con el desarrollo de las fuerzas productivas").²⁹ Pasamos al plano del Sujeto cuando reconocemos que la lucha de clases no aparece súbitamente al final, como efecto de un proceso objetivo, sino que está operando siempre—ya en el centro mismo del proceso objetivo en sí (los capitalistas desarrollan medios de producción con el fin de disminuir los valores relativo y absoluto de la fuerza de trabajo; el valor de la fuerza de trabajo en sí no está dado objetivamente, sino que resulta de la lucha de clases, etc.). En resumen, no es posible aislar ningún proceso o mecanismo social "objetivo" cuya lógica más profunda no suponga la dinámica "subjetiva" de la lucha de clases; o —para decirlo de otro modo— *la misma "paz", la ausencia de lucha, ya es una forma de lucha*, la victoria (temporal) de una de las dos partes en la lucha. En la medida en que la invisibilidad de la lucha de clases (la "paz de clases") ya es un efecto de la lucha de clases —es decir, de la hegemonía ejercida por una de las partes en la lucha—, es tentador comparar el estatuto de la lucha de clases con el del McGuffin de Hitchcock: "¿Qué es la lucha de clases? —El proceso antagonista que constituye las clases y determina su relación. —¡Pero en nuestra sociedad no hay lucha de clases! —¡Ya ves cómo funciona!"³⁰

Esta noción de lucha de clases como antagonismo nos permite comparar lo real del antagonismo con la polaridad complementaria de los opuestos: quizá la

²⁹ Lo que se pierde en la noción de las clases sociales como entidades positivas que quedan atrapadas en la lucha sólo de vez en cuando es la paradoja genuinamente dialéctica de la relación entre lo universal y lo particular: aunque toda la historia hasta hoy sea la historia de la lucha de clases (como sostiene Marx en el comienzo del capítulo 1 del *Manifiesto comunista*), en sentido estricto existe (es tentador escribirlo "ex-siste") una sola clase, la burguesía, la clase capitalista. Antes del capitalismo, las clases todavía no eran "para sí", todavía no eran "afirmadas como tales"; no existían verdaderamente, sino que "insistían" como principio estructurador subyacente que encontraba su expresión bajo la forma de estamentos, castas, momentos de la estructura social orgánica, del "cuerpo corporativo" de la sociedad, mientras que el proletariado en sentido estricto ya no es una clase, sino una clase que coincide con su contrario, una no clase; la tendencia histórica a negar la división de clases se inscribe en esta misma posición de clase.

³⁰ Debo esta analogía con Hitchcock a Isolde Charim y Robert Pfäller.

reducción del antagonismo a la polaridad sea una de las operaciones ideológicas elementales. Basta recordar el procedimiento *New Age* habitual de suponer una suerte de equilibrio natural entre opuestos cósmicos (razón-emociones, activo-pasivo, intelecto-intuición, conciencia-inconsciente, *yin-yang*, etc.), y luego de concebir nuestra era como la era que acentuó demasiado uno de los dos polos, el "principio masculino" de la actividad-razón, la solución, por supuesto, reside en reestablecer el equilibrio entre los dos principios...

La tradición "progresista" también da testimonio de numerosos intentos de concebir el antagonismo (sexual, de clase) como la coexistencia de dos entidades positivas opuestas: desde cierto tipo de marxismo "dogmático" que ubica la ciencia burguesa "de ellos" junto a "nuestra" ciencia proletaria, hasta cierto tipo de feminismo que ubica el discurso masculino junto al discurso o la "escritura" femeninos. Lejos de ser "demasiado extremos", estos intentos no son, por el contrario, lo suficientemente extremos: su posición de enunciación es un tercer medio neutral dentro del cual coexisten los dos polos. Es decir, retroceden hacia las consecuencias del hecho de que no hay un punto de convergencia. no hay un terreno neutral compartido por las dos posiciones antagónicas sexuales o de clase.³¹ En cuanto a la ciencia, por supuesto, no es neutral en el sentido de un conocimiento objetivo no afectado por la lucha de clases y a disposición de todas las clases. Sin embargo, por esa misma razón es *una*; no hay dos ciencias, y la lucha de clases es precisamente la lucha por esta única ciencia, por quién se apropiará de ella. Es lo mismo con el "discurso": no hay dos discursos, uno "masculino" y otro "femenino"; hay *un* discurso dividido desde adentro por el antagonismo sexual; es decir, que proporciona el "terreno" en el que se desarrolla la batalla por la hegemonía.

Lo que está en juego aquí también podría ser formulado como el problema del estatuto de "y" como categoría. En Althusser, "y" funciona como una categoría teórica precisa: cuando aparece un "y" en el título de alguno de sus ensayos, esta palabrita señala sin lugar a dudas el enfrentamiento de alguna noción ideológica general (o, más precisamente, de una noción ambigua, neutral, que oscila entre su realidad ideológica y su potencialidad científica) con su especificación que nos dice cómo hemos de concretar esta noción de modo que comience a funcionar como no ideológica, como un concepto teórico estricto. Así, "y" *divide* la unidad inicial ambigua, introduce en ella la diferencia entre la ideología y la ciencia.

³¹ En el caso de la diferencia sexual, el nombre teológico para esta tercera posición asexual es "ángel"; por esa razón, la cuestión del *sexo de los ángeles* es absolutamente crucial para un análisis materialista.

Dos ejemplos serán suficientes. "Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado": los AIE designan la red concreta de las condiciones materiales de existencia de una estructura ideológica; es decir, lo que la ideología misma tiene que desconocer en su funcionamiento "normal". "Contradicción y sobredeterminación": en la medida en que el concepto de sobredeterminación designa la totalidad compleja indecible en tanto modo de existencia de la contradicción, nos permite dejar a un lado la carga teleológico-idealista que generalmente conlleva la noción de contradicción (la necesidad teleológica que garantiza de antemano la "eliminación" de la contradicción dentro de una unidad superior).³² Quizás el primer caso ejemplar de un "y" de este tipo sea la famosa tríada "libertad, igualdad y Bentham" de *El capital* de Marx: el "Bentham" agregado representa las circunstancias sociales que proporcionan el contenido concreto de las emocionantes frases sobre la libertad y la igualdad: el intercambio de mercancías, el regateo mercantil, el egoísmo utilitarista... ¿Y no encontramos una conjunción análoga en *El Ser y el Tiempo* de Heidegger? El término "ser" designa el tema fundamental de la filosofía en su universalidad abstracta, mientras que la palabra "tiempo" representa el horizonte concreto del sentido del ser.

Así, "y" es, en cierto sentido, *tautológico*: une el mismo contenido en sus dos modalidades: primero, en su evidencia ideológica, luego, en las condiciones extraideológicas de su existencia. Por esa razón, aquí no se necesita un tercer término para designar el medio en el que los dos términos, unidos por el "y", se encuentran uno con otro: este tercer término ya es el segundo término, que representa la red (el "medio") de la existencia concreta de una universalidad ideológica. En contraste con este "y" materialista-dialéctico, el "y" ideológico-idealista funciona precisamente como este tercer término, como el medio común de la polaridad o pluralidad de elementos. Allí reside la brecha que separa para siempre a Freud de Jung en sus respectivas nociones de la libido: Jung concibe la libido como una suerte de energía neutral con sus formas concretas (libido sexual, creativa, destructiva) como sus diferentes "metamorfosis", mientras que Freud insiste en que la libido en su existencia concreta es irreductiblemente *sexual*: todas las otras formas de la libido son formas de desconocimiento "ideológico" de este contenido sexual. ¿Y no se repite la misma operación a propósito de "el hombre y la mujer"? La ideología nos obliga a postular la "humanidad" como el medio neutral en el que el "hombre" y la "mujer" son ubicados como los dos polos complementarios; contra esta evidencia ideológica, podríamos sostener que la "mujer" representa el aspecto de la

³² Este aspecto fue desarrollado por Robert Pfaller en su intervención "Zum Althusserianischen Nominalismus" en el coloquio *Der Althusser-Effekt*.

existencia concreta y el "hombre" representa la universalidad ambigua vacía. La paradoja (de naturaleza profundamente hegeliana) es que la "mujer" —es decir, el momento de la diferencia específica— funciona como el terreno abarcador que da cuenta de la emergencia de la universalidad del hombre.

Esta interpretación del antagonismo social (la lucha de clases) como Real, no como (parte de) la realidad social objetiva, también nos permite contradecir la trillada línea de argumentación de acuerdo con la cual uno debe abandonar la noción de ideología, puesto que el gesto de distinguir la "mera ideología" de la "realidad" supone una "visión de Dios" epistemológicamente insostenible, es decir, el acceso a la realidad objetiva como "es verdaderamente". Aquí la cuestión de la adecuación del término "lucha de clases" para designar la forma de antagonismo dominante en la actualidad resulta secundaria, concierne al análisis social concreto; lo que importa es que la constitución misma de la realidad social supone la "represión primordial" de un antagonismo, de modo que el sostén final de la crítica de la ideología —el punto de referencia extraideológico que nos autoriza a denunciar el contenido de nuestra experiencia inmediata como "ideológico"— no es la "realidad", sino lo "real" reprimido del antagonismo.

Para aclarar esta extraña lógica del antagonismo en tanto real, recordemos la analogía entre el abordaje estructural de Claude Lévi-Strauss y la teoría de la relatividad de Einstein. Se suele atribuir a Einstein la relativización del espacio en relación con el punto de vista del observador; es decir, la cancelación de la noción de espacio y tiempo absolutos. La teoría de la relatividad, sin embargo, incluye su propia constante absoluta: el intervalo del espacio-tiempo entre dos acontecimientos es un absoluto que no varía nunca. El intervalo del espacio-tiempo se define como la hipotenusa de un triángulo rectángulo cuyos lados son la distancia en el tiempo y en el espacio entre dos acontecimientos. Un observador puede estar en un estado de movimiento tal que, para él, dos acontecimientos estén separados por determinado tiempo y determinada distancia; otro puede estar en un estado de movimiento tal que sus dispositivos de medición indiquen una distancia y un tiempo diferentes entre los acontecimientos, pero el intervalo del espacio-tiempo entre los dos acontecimientos, de hecho, no varía. *Esta* constante es lo Real lacaniano que "permanece idéntico en todos los universos posibles (de observación)". Y encontramos una constante análoga en el análisis ejemplar que hace Lévi-Strauss de la disposición espacial de las construcciones en una aldea aborígen sudamericana (en su *Antropología estructural*).

Los habitantes se dividen en dos subgrupos; cuando le pedimos a un individuo que dibuje la planta de su aldea (la disposición espacial de las chozas) sobre un trozo de papel o sobre la arena, obtenemos dos respuestas bastante diferentes, de acuerdo con el subgrupo al que esa persona pertenece: los miembros del

primer subgrupo (que llamaremos "corporativista-conservador") perciben la planta de la aldea como circular —un aro de casas dispuestas más o menos simétricamente alrededor del templo central—; mientras que los miembros del segundo subgrupo ("antagonista-revolucionario") perciben su aldea como dos conjuntos distintos de casas separados por una frontera invisible... ¿Dónde reside la analogía con Einstein? El argumento central de Lévi-Strauss es que este ejemplo no debería llevarnos a suscribir un relativismo cultural de acuerdo con el cual la percepción del espacio social depende de la pertenencia grupal del observador: la división misma en las dos percepciones "relativas" supone la referencia oculta a una constante; no la disposición "real", objetiva, de las construcciones, sino un núcleo traumático, un antagonismo fundamental que los habitantes de la aldea no pudieron simbolizar, "internalizar", dar cuenta de él, llegar a un acuerdo con él: un desequilibrio en las relaciones sociales que impidió a la comunidad estabilizarse en una totalidad armónica. Las dos percepciones de la planta son simplemente dos intentos mutuamente excluyentes de arreglárselas con este antagonismo traumático, de curar su herida a través de la imposición de una estructura simbólica equilibrada. (Y apenas resulta necesario agregar que las cosas son idénticas en relación con la diferencia sexual: los términos "masculino" y "femenino" son como las dos configuraciones de casas en la aldea lévi-straussiana...)

El sentido común nos dice que es fácil rectificar el sesgo de las percepciones subjetivas y averiguar el "verdadero estado de las cosas": alquilamos un helicóptero y fotografiamos la aldea directamente desde arriba... De este modo, obtenemos una visión de la realidad no distorsionada, pero se nos escapa por completo lo real del antagonismo social, el núcleo traumático no simbolizable que encontró su expresión en las distorsiones mismas de la realidad, en los desplazamientos imaginarios de la "verdadera" disposición de las casas. Esto es lo que tiene en la cabeza Lacan cuando afirma que *la distorsión y la disimulación son reveladoras por sí mismas*: lo que emerge a través de las distorsiones de la representación fiel de la realidad es lo real; es decir, el trauma alrededor del cual se estructura la realidad social. En otras palabras, si todos los habitantes de la aldea dibujaran la misma planta fielmente representada, estaríamos frente a una comunidad armónica, no antagonista. Para llegar a la paradoja fundamental contenida en la noción de fetichismo de la mercancía, en cambio, debemos ir un paso más allá e imaginar, digamos, dos aldeas "reales" diferentes, cada una de las cuales dispone sus viviendas según una de las dos plantas imaginarias evocadas por Lévi-Strauss: en este caso, la estructura misma de la realidad social materializa un intento de vérselas con lo real del antagonismo. La "realidad" misma, en la medida en que es regulada por una función simbólica, oculta lo real de un

antagonismo; y es este real, excluido de la función simbólica, lo que retorna bajo el aspecto de apariciones espectrales.

Interpretar la espectralidad como aquello que llena el abismo irrepresentable del antagonismo, de lo real no simbolizado, también nos permite adoptar una distancia precisa respecto de Derrida, para quien la espectralidad, la aparición del Otro, proporciona el horizonte final de la ética. De acuerdo con Derrida, la ontologización metafísica de la espectralidad se enraza en el hecho de que el pensamiento se horroriza de sí mismo, de su propio gesto fundante; que se aleja del espíritu convocado por este gesto. Allí residen *in nuce* su lectura de Marx y la historia del marxismo: el impulso original de Marx consistió en la promesa mesiánica de la Justicia *qua* Otridad espectral, promesa que es lo que será únicamente como *avenir*, porvenir, nunca como simple *futur*; el giro "totalitario" del marxismo que culminó en el estalinismo tiene sus raíces en la ontologización del espectro, en la traducción de la Promesa espectral en un Proyecto ontológico positivo... Lacan va, sin embargo, un paso más allá: *el espectro como tal ya da testimonio de una retirada, un repliegue: ¿respecto de qué?* "La mayor parte de la gente se aterroriza cuando se encuentra con la libertad, como cuando se encuentra con la magia, con cualquier cosa inexplicable, especialmente el mundo de los espíritus."³³

Esta proposición de Schelling puede leerse de dos maneras, según como interpretemos la comparación: ¿en qué sentido preciso la libertad es como un espectro? Nuestra premisa —lacaniana— es que la "libertad" designa el momento en que se suspende el "principio de la razón suficiente", el momento del *acto* que rompe la "gran cadena del ser", de la realidad simbólica en la que estamos incluidos; en consecuencia, no alcanza con decir que tememos al espectro; el espectro mismo ya emerge de un temor, de nuestra huida de algo aun más horroroso: la libertad. Cuando nos enfrentamos al milagro de la libertad, hay dos maneras de reaccionar ante él:

- O BIEN "ontologizamos" la libertad concibiéndola como la aparición terrestre de un estrato "superior" de la realidad, como la milagrosa, inexplicable intervención en nuestro universo de otro universo suprasensible que persiste en su Más Allá, y sin embargo es accesible para nosotros, comunes mortales, sólo bajo el aspecto de una confusa quimera;
- O BIEN concebimos este universo del Más Allá, esta duplicación de nuestro universo terrestre en otro *Geisterwelt*, como un esfuerzo por aburguesar el acto de la libertad, de enfrentar su impacto traumático; el espectro

³³ F. W. J. Schelling, "Clara", en: *Sämtliche Werke* IX, Stuttgart, Cotta, 1856-1861, p. 39.

es la positivización del abismo de la libertad, un vacío que adopta la forma de cuasi ser.

Allí reside la brecha que separa a Lacan de Derrida; nuestro deber principal no es hacia el espectro, cualquiera sea la forma que éste adopte.³⁴ El acto de la libertad en tanto real no sólo transgrede los límites de lo que experimentamos como "realidad": cancela nuestra obligación primordial hacia el Otro espectral. Aquí, entonces, Lacan está del lado de Marx contra Derrida: en el acto "dejamos que los muertos entierren a sus muertos", como lo formuló Marx en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*.

La problemática de la ideología, su estatuto elusivo según lo prueban sus vicisitudes "posmodernas", nos ha devuelto así a Marx, a la centralidad del antagonismo social (la "lucha de clases"). Como hemos visto, sin embargo, este "regreso a Marx" implica un desplazamiento radical respecto de la estructura teórica marxiana: una brecha emerge en el centro mismo del materialismo histórico; es decir, la problemática de la ideología nos ha conducido al carácter inherentemente incompleto, inacabado del materialismo histórico: algo debe ser excluido para que la realidad social pueda constituirse. Para aquellos que consideren que nuestra conclusión es rebuscada, teórica, ajena a las preocupaciones sociales concretas de la teoría marxista de la ideología, la mejor respuesta puede encontrarse en un trabajo reciente de Étienne Balibar, que llegó exactamente a la misma conclusión a través de un análisis concreto de las vicisitudes de la noción de ideología en Marx y en la historia del marxismo:

La idea de una teoría de la ideología fue siempre apenas una *manera ideal de completar el materialismo histórico*, de "llenar un hueco" en su representación de la

³⁴ O, para expresar de otro modo nuestra distancia respecto de Derrida: ¿acaso Derrida mismo, en relación con el espectro, no quedó atrapado por la lógica del conjuro? De acuerdo con Derrida, la última "fuente del mal" reside en la ontologización del espectro, en la reducción de su estatuto indecible (respecto del par realidad/ilusión) a una "mera apariencia" opuesta a alguna existencia plena (ideal o real). Todo el esfuerzo de Derrida está dirigido a asegurar que el espectro siga siendo el espectro, a impedir su ontologización. ¿No es, entonces, la propia teoría de Derrida un conjuro destinado a mantener al espectro en el espacio intermedio de los muertos vivos? ¿Acaso esto no lo lleva a repetir la paradoja metafísica clásica de la conjunción de la imposibilidad y la prohibición que él mismo articuló a propósito del complemento (el complemento *no puede* engendrar la pureza del Origen, y ésta es la razón por la que debemos *luchar contra él*): el espectro *no puede ser* ontologizado, y ésta es la razón por la que esta ontologización *no debe producirse*, uno debería luchar contra ella...

totalidad social, y por lo tanto una manera ideal de constituir el materialismo como un sistema de explicación completo en su tipo, al menos "en principio".³⁵

Balibar también proporciona la ubicación de este hueco que debe ser llenado por la teoría de la ideología: se refiere al antagonismo social ("la lucha de clases") como el límite inherente que atraviesa la sociedad y le impide constituirse como una entidad encerrada en sí misma, completa, positiva. Es en este preciso lugar donde debe intervenir el psicoanálisis (Balibar evoca, de una forma algo enigmática, el concepto del inconsciente);³⁶ no, desde luego, del viejo modo freudianomarxista, como el elemento destinado a llenar el hueco del materialismo histórico y así hacer posible su *completitud*, sino, por el contrario, como la teoría que nos permite conceptualizar este hueco del materialismo histórico como irreductible, porque es constitutivo:

La "teoría marxista de la ideología" sería, entonces, sintomática de la incomodidad permanente que el marxismo siente hacia su propio reconocimiento crítico de la lucha de clases.

[...] *El concepto de ideología* no denota ningún otro objeto más que el de la complejidad no totalizable (o no representable dentro de un único orden dado) del proceso histórico; [...] el materialismo histórico está incompleto y es incompletable en principio, no sólo en la dimensión temporal (puesto que postula la relativa impredecibilidad de los efectos de causas determinadas), sino también en su "topografía" teórica, ya que requiere la articulación de la lucha de clases con conceptos que tienen una materialidad diferente (como el inconsciente).³⁷

¿Puede el psicoanálisis desempeñar eficazmente este papel clave de proporcionar el apoyo faltante a la teoría marxista de la ideología (o, más precisamente, de dar cuenta de la falta misma en la teoría marxista que se vuelve visible en relación con los estancamientos de la teoría de la ideología)? El reproche que se le hace habitualmente al psicoanálisis es que, cuando interviene en el terreno de lo social y/o lo político, en definitiva siempre termina en alguna versión de la

³⁵ Étienne Balibar, "Politics and Truth: The Vacillation of Ideology, II", en: *Masses, Classes, Ideas*, ob. cit., p. 173.

³⁶ Si ha de desempeñar este papel crucial, el concepto del inconsciente debe ser concebido en el sentido estrictamente freudiano, como "transindividual"; es decir, más allá de la oposición ideológica entre inconsciente "individual" y "colectivo": el inconsciente del sujeto está siempre fundado en una relación transferencial con el Otro; es siempre "externo" con respecto a la existencia monádica del sujeto.

³⁷ Balibar, "Politics and Truth...", ob. cit., pp. 173-174.

teoría de la "horda" encabezada por el Líder amado/temido, quien domina a los sujetos a través del vínculo libidinal "orgánico" de la transferencia, de una comunidad constituida por algún crimen primigenio y que se mantiene unida por la culpa compartida.³⁸

La primera respuesta a este reproche parece obvia: ¿no fue precisamente este complejo teórico —la relación entre la masa y su Líder— el punto ciego en la historia del marxismo, lo que el pensamiento marxista fue incapaz de conceptualizar, de "simbolizar", el elemento "excluido" que posteriormente volvió como lo real, bajo el aspecto del llamado "culto de la personalidad" estalinista? La solución teórica, así como la práctica, al problema del populismo-organicismo autoritario que bloquea una y otra vez los proyectos políticos progresistas es concebible hoy sólo a través de la teoría psicoanalítica. Sin embargo, esto no implica de ninguna manera que el alcance del psicoanálisis esté de algún modo limitado al gesto negativo de delinear la economía libidinal de las comunidades protototalitarias "regresivas": en el complemento necesario de este gesto, el psicoanálisis también delinea la economía simbólica de cómo —de vez en cuando, al menos— podemos romper el círculo vicioso que engendra la clausura "totalitaria". Cuando, por ejemplo, Claude Lefort articuló la noción de "invención democrática", lo hizo mediante una referencia a las categorías lacanianas de lo Simbólico y lo Real: la "invención democrática" consiste en la afirmación del lugar vacío puramente simbólico del Poder que ningún sujeto "real" puede llenar nunca.³⁹ Deberíamos tener siempre presente que el sujeto del psicoanálisis no es algún sujeto primigenio de pulsiones, sino —como lo señaló repetidamente Lacan— el sujeto cartesiano moderno de la ciencia. Existe una diferencia crucial entre la "multitud" de Le Bon y la de Freud: para Freud, la "multitud" no es una entidad arcaica primigenia, el punto de partida de la evolución, sino una formación patológica "artificial" cuya génesis debe ser expuesta; el carácter "arcaico" de la "multitud" es precisamente la ilusión que debe disiparse mediante el análisis teórico.

Quizás una comparación con la teoría de los sueños de Freud podría ser útil aquí. Freud señala que dentro de un sueño encontramos el núcleo duro de lo Real precisamente bajo la forma de un "sueño dentro del sueño": es decir, donde la distancia respecto de la realidad parece duplicada. De un modo parecido, encontramos el límite inherente de la realidad social, lo que debe ser excluido

³⁸ Se suele agregar de inmediato que esta estructura de la comunidad de la culpa dominada por la figura paterna amada/temida del Líder ha sido fielmente reproducida en todas las organizaciones psicoanalíticas, desde la Asociación Psicoanalítica Internacional hasta la *école freudienne* de Lacan.

³⁹ Véase Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Oxford, Polity Press, 1988.

para que emerja el campo coherente de la realidad, precisamente bajo el aspecto de la problemática de la ideología, de una "superestructura", de algo que parece ser un mero epifenómeno, un reflejo, de la vida social "verdadera". Aquí nos enfrentamos a la topología paradójica en la que la superficie (la "mera ideología") se vincula directamente a —ocupa el lugar de, representa— lo que es "más profundo que la profundidad misma", más real que la realidad misma.

Traducción de Mariana Podetti

1. Mensajes en una botella

Theodor W. Adorno

I

La gente clave. El tipo de persona engreída que sólo se cree importante cuando es confirmada por el rol que desempeña en organizaciones colectivas que no son nada, porque existen meramente en nombre de su propia colectividad; el delegado con su brazaletes; el orador que embelesa y condimenta su discurso con sano ingenio y que prologa su conclusión con un nostálgico "ojalá así fuera"; el buitre de las obras benéficas y el profesor que vive apurado entre un congreso y otro... en un momento todos ellos provocaban la risa que suscitan los ingenuos, provincianos y pequeño-burgueses. Ahora toda semejanza con la sátira del siglo XIX ha desaparecido; el principio se ha ampliado, obstinadamente, de las caricaturas a toda la clase burguesa. Sus miembros no sólo han sido sometidos a un constante control social, por medio de la competencia y la cooperación que cunden en sus vidas profesionales, sino que también su vida privada ha sido absorbida por las formaciones reificadas en las que se han cuajado las relaciones interpersonales. Para empezar, las razones son crudamente materiales: sólo si proclama su consentimiento por medio del loable servicio a la comunidad tal como es, gracias a la admisión en un grupo reconocido —aunque sea una fraternidad que ha degenerado en un club de bolos—, es posible ganar la confianza que reditúa clientela y sinecuras. El ciudadano importante no está calificado tan sólo por su crédito bancario, ni siquiera por el cumplimiento de sus deberes para con las organizaciones, sino que debe donar su sangre y el tiempo que le deja su mezquino negocio, actuando como presidente o tesorero de comités a los que ha sido a medias atraído y a los que a medias sucumbió. No le queda más esperanza que el tributo obligatorio de la circular del club cuando lo sorprenda el infarto. No ser miembro de nada despierta sospecha: cuando alguien solicita ser naturalizado, se le pide expresamente que consigne las organizaciones de las que es miembro. Sin embargo, si se racionaliza esta situación como el deseo del individuo de combatir su egoísmo y dedicarse a una totalidad

que en realidad no es más que la objetivación universal del egoísmo, podemos ver la conducta de la gente como un reflejo directo de dicho estado de cosas. Impotente en una sociedad abrumadora, el individuo sólo puede experimentarse a sí mismo si está mediado socialmente. Así, las instituciones construidas por la gente se fetichizan aun más: puesto que los sujetos sólo se reconocen como exponentes de las instituciones, éstas han adquirido la apariencia de algo del orden divino. Uno se siente hasta la médula espesa de un médico, miembro de un cuerpo docente, presidente de un comité de expertos religiosos —una vez escuché a un sinvergüenza usar esa expresión en público sin que nadie soltara la carejada— como en otras épocas podría haberse sentido parte de una familia o de una tribu. Uno tiene conciencia de sí tal como es su ser, en todo caso. Comparada con la ilusión de la personalidad autosuficiente que existe independientemente dentro de la sociedad mercantil, esa conciencia es verdadera. En realidad, uno no es más que esposa de médico, docente universitario o experto religioso. Pero la verdad negativa se convierte en una mentira afirmativa. Cuanto menos sentido funcional tiene la división social del trabajo, tanto más obstinadamente los sujetos se aferran a aquello que la fatalidad social les ha impuesto. El aislamiento se convierte en proximidad, la deshumanización, en humanidad, la extinción del sujeto, en su confirmación. Hoy, la socialización de los seres humanos perpetúa su asocialidad, sin permitirle siquiera al inadaptable social enorgullecerse de ser humano.

II

Legalidades. Lo que hicieron los nazis a los judíos es indecible: el lenguaje no tiene palabras para definirlo, ya que incluso "asesinato en masa" hubiera sonado —ante su planificación sistematizada y absoluta— como algo propio de los viejos y buenos tiempos del asesino serial. Y no obstante, es necesario encontrar un término para evitarles a las víctimas —demasiadas como para recordar los nombres de todas— la maldición de que nadie piense en ellas. Así, en inglés se acuñó el concepto de "genocidio". Pero al ser codificado, tal como se lo consignó en la Declaración Internacional de Derechos Humanos, lo indecible se tornó conmensurable, en nombre de la protesta. Por medio de su elevación al grado de concepto, se reconoce virtualmente su posibilidad de existencia: una institución que debe ser prohibida, rechazada, discutida. No es raro que en el foro de las Naciones Unidas se debata durante un día entero acerca de si alguna nueva atrocidad se inscribe o no bajo el rubro "genocidio", si las naciones tienen derecho a intervenir aunque en todo caso no deseen ejercerlo, y si, ante la imprevista dificultad de aplicarlo en la

práctica, no convendría eliminar el concepto de genocidio de los estatutos. Muy poco después, aparecen titulares periodísticos de las páginas internas de los diarios: "El programa genocida en Turkestán oriental está casi completo".

III

La libertad que ellos conocen. La gente ha manipulado tanto el concepto de libertad que finalmente se reduce al derecho de los más fuertes y ricos a quitarles a los más débiles y pobres lo que todavía poseen. Los intentos de cambiar esta situación se consideran como una bochornosa transgresión del campo de esa misma individualidad que, merced a la lógica de esa libertad, se ha transformado en un vacío administrado. Pero el espíritu objetivo del lenguaje sabe que las cosas no son así. El alemán y el inglés reservan la palabra *free* [libre] para cosas y servicios gratuitos. Además de ser una crítica de la economía política, esa característica da testimonio de la falta de libertad en las relaciones de intercambio; no hay libertad mientras todo tenga un precio, y en la sociedad reificada las cosas exentas del mecanismo de los precios sólo existen como penosos rudimentos. Si se las estudia en detalle, se descubre usualmente que ellas también tienen un precio y que son dádivas que vienen con mercancías, o implican al menos dominación: los parques hacen más soportables las prisiones para aquellos que no están presos. Sin embargo, para la gente de temperamento libre, espontáneo, sereno y despreocupado, aquellos que consiguen extraer la libertad como un privilegio de la falta de libertad, el lenguaje tiene un nombre apropiado: insolente.

IV

Les adieux. "Adiós" ha sido, durante siglos, una fórmula vacía. Ahora, las relaciones han cobrado el mismo sentido. Despedirse es obsoleto. Dos personas que están juntas pueden separarse porque una de ellas cambia su domicilio; de todos modos la gente ya no se siente en su casa en una ciudad sino que, como consecuencia última de la libertad de movimiento, hace depender toda su vida, incluso espacialmente, de las condiciones más favorables que se le ofrezcan en el mercado laboral. Entonces, las relaciones se terminan, o pueden realizarse. Separarse de manera duradera y mantener el amor se ha convertido en algo

* En español ocurre lo mismo, como en el caso de "entrada libre". [N. de la T.]

** En francés en el original: *Les adieux*. [N. de la T.]

impensable. "Oh, separación, fuente de todas las palabras", pero la fuente se ha secado, y de ella no sale más que "adiós" o "hasta pronto". El correo aéreo y el *courier* reemplazan la ansiosa espera de una carta por simples problemas logísticos, aun cuando el miembro ausente de la relación no se haya liberado de algo que pueda considerarse evidentemente un lastre. Los directores de las aerolíneas pueden pronunciar discursos de quincuagésimo aniversario jactándose de cuánta incertidumbre y penas el avión ha ahorrado a las personas. Pero la disolución de la separación es asunto de vida o muerte para la noción tradicional de humanidad. ¿Quién podría seguir amando si ya no existe el momento en el que se percibe al otro ser corpóreo como una imagen que abarca toda la continuidad de la vida, como un fruto maduro? ¿Qué sería la esperanza sin la distancia? La humanidad era la conciencia de la presencia de lo que no estaba presente, que se evapora cuando se les confiere a todas las cosas no presentes el aspecto palpable de la presencia y la inmediatez, algo que sólo produce desprecio hacia los que no disfrutan con esa simulación. Sin embargo, insistir en la posibilidad interior de la separación sería, ante su imposibilidad pragmática, una mentira, porque lo interior no se revela dentro de sí mismo sino solamente en relación con el plano objetivo, e "interiorizar" una exterioridad que ha desaparecido es violentar lo interior, que queda librado a alimentarse a sí mismo con su propia llama. La reconstrucción de los gestos seguiría el modelo del profesor de literatura alemana que, la víspera de Navidad, alzó a sus hijos dormidos para llevarlos un momento ante el arbolito resplandeciente para causarles una impresión de *déjà vu* e infundirles así el mito. Una humanidad adulta tendrá que trascender positivamente su propio concepto de lo categóricamente humano. De otro modo, su negación absoluta, lo inhumano, saldrá victoriosa.

V

Honor de caballeros. Ante las mujeres, los hombres han asumido la obligación de ser discretos, una de las maneras de lograr que la violencia en toda su crudeza aparezca suavizada, y el control se vea como concesión mutua. Como han proscrito la promiscuidad para lograr que la mujer sea una posesión, y necesitan todavía la promiscuidad para que su propio renunciamento no llegue a un extremo insostenible, los hombres han hecho a las mujeres de su clase que se entregan sin casarse la tácita promesa de no hablar del tema con otros hombres, de no infringir el mandato patriarcal acerca de la reputación femenina. Así, la discreción se convierte en gozoso origen de todos los secretos, del artero triunfo sobre los poderes existentes—de hecho, incluso sobre la confianza— que dan lugar a la distinción y a

la integridad. La carta que Hölderlin envió a su madre después de la fatal catástrofe de Francfort, en la que no se trasunta su extrema desesperación, ya que no alude a la razón de su ruptura con Herr Gontard ni menciona siquiera el nombre de Diotima, aunque la violencia de su pasión se traduce en desconsoladas palabras sobre la pérdida de la alumna que amaba como a una hija... esa carta eleva la fuerza del silencio obediente al nivel de una emoción ardorosa, y convierte ese silencio en expresión del insostenible conflicto entre la razón humana y la razón real. Pero así como cada rasgo de humanidad extraído de la falta de libertad universal se vuelve ambiguo, lo mismo ocurre con la discreción viril, que según se dice, es noble. Para la mujer, se convierte en un instrumento de venganza de su opresión. El hecho de que los hombres deban guardar silencio, de que, por cierto, toda la esfera erótica adquiera mayor clandestinidad cuanto más educada y considerada sea la gente, proporciona a las mujeres una cantidad de oportunidades que oscilan entre la mentira conveniente y el engaño oculto e irrestricto, y condena a los caballeros al rol de imbéciles. Las mujeres de clase alta han desarrollado toda una técnica de aislamiento, han apartado a los hombres y dividido a voluntad todas las esferas del sentimiento, la conducta y el valor, lo que es una réplica grotesca de la división del trabajo masculina. Eso les permite manejar con aplomo las situaciones más escabrosas... al precio de la sinceridad de la que las mujeres tanto se enorgullecen. Los hombres han extraído sus propias conclusiones, y han establecido complicidad en el burlón *sous-entendu* [sobrentendido] de que así son las mujeres. El guiño que implica *così fan tutte* repudia toda discreción, aunque no se mencione ningún nombre, y tiene la justificación de saber que, indefectiblemente, cualquier mujer que se aproveche de la galantería de su amante destruye la confianza que él depositó en ella. Por lo tanto, la dama que es una dama y se niega a convertir la gentileza en una burla de las buenas maneras no tiene más opción que dejar de lado el desacreditado principio de la discreción y cargar con su amor abierta y desvergonzadamente. ¿Pero quién tiene la fuerza necesaria para hacerlo?

VI

Post festum. El dolor por el deterioro de las relaciones eróticas no es, como podría creerse, miedo a la desaparición del amor, ni tampoco la clase de melancolía narcisista que Freud describió de manera tan aguda. Implica también la fugacidad de los propios sentimientos. Queda tan poco espacio para los impulsos espontáneos que cualquiera que todavía los experimente los considera un gozo y un tesoro a pesar del dolor que causen y, por cierto, siente que los últi-

mos rastros de la intimidad son una posesión que debe defender con denuedo para no convertirse en una cosa. El miedo a amar a otro es sin duda más grande que el de perder el amor de ese otro. La idea que se nos ofrece como consuelo — que dentro de unos años no entenderemos nuestra pasión, y que podremos observar a la mujer amada sintiendo tan sólo cierta fugaz e increíble curiosidad— es capaz de exasperarnos inconmensurablemente. Esa pasión, que trasciende el contexto de la utilidad racional, se transforma en la máxima blasfemia si se la convierte, por ignominiosas razones, en algo relativo y que puede reacomodarse en la vida del individuo. Y sin embargo, de modo inevitable, la pasión misma, al experimentar el límite inalienable entre dos personas, se ve obligada a reflejar ese momento y así, en el acto de verse devastada, también a reconocer la nulidad de su propia devastación. En realidad, uno siempre ha percibido la futilidad; la felicidad surgía de la insensata idea del arrobamiento, y cada vez que la cosa salió mal fue la última vez, fue la muerte. La fugacidad de aquello en lo que la vida se concentra al máximo se manifiesta precisamente en esa concentración extrema. Y, como si esto fuera poco, el desdichado amante debe admitir que justo cuando creía olvidarse de sí era cuando sólo se amaba a sí mismo. Ningún camino conduce fuera del círculo culposo de lo natural, salvo la reflexión acerca de hasta qué punto está cerrado ese círculo.

VII

Acércate más. La escisión entre lo exterior y lo interior, en la que el sujeto se ve obligado a sentir el dominio del valor de cambio, afecta también la supuesta esfera de la proximidad, incluso de aquellas relaciones que no incluyen intereses materiales. Cada una de ellas tiene una historia doble. El hecho de que, como si fueran un tercero entre dos personas, prescindan de la interioridad y se objetiven en formas, hábitos y obligaciones, les confiere resistencia. Su seriedad y responsabilidad implican no ceder ante cualquier impulso, sino hacerse valer y reafirmarse como algo sólido y constante, oponiéndose a la psicología individual. Sin embargo, eso no logra abolir lo que sucede en cada individuo: no sólo estados de ánimo, inclinaciones y aversiones, sino sobre todo reacciones a la conducta del otro. Y la historia interior afirma sus derechos con mayor intensidad cuanto menos discernibles se tornan lo interior y lo exterior. El miedo al secreto deterioro de las relaciones casi siempre se origina en que las personas involucradas sienten, real o supuestamente, que las cosas son "demasiado difíciles". Son demasiado débiles ante la realidad, que las sobreexige por todos lados, y no consiguen reunir la determinación amorosa necesaria para sostener la relación amorosa puramente

por sí misma. En el campo de la utilidad, cada relación valiosa de los seres humanos adquiere un aspecto suntuario. En realidad, nadie puede afrontarla, y el resentimiento que eso causa se revela en las situaciones críticas. Como cada uno de los miembros sabe que es imprescindible un grado de realidad incesante, un momento de flaqueza parece derrumbarlo todo. Y ese sentimiento persiste incluso cuando la forma objetivada de la relación se cancela. La ineludible dualidad de lo interior y lo exterior incide precisamente sobre las relaciones auténticas, afectivamente cargadas. Si el sujeto está profundamente involucrado, y el aspecto exterior de la relación le impide, con buenas razones, consentir sus impulsos, la relación se convierte en permanente sufrimiento, y corre peligro. La absurda significación que se concede a trivialidades tales como una llamada telefónica que no se atiende, un saludo poco entusiasta, una expresión manida es manifestación de una dinámica interior reprimida en otros aspectos, y es una amenaza para la concreción objetiva de la relación. Los psicólogos pueden condenar el miedo y el *shock* de esos momentos tildándolos de neuróticos, señalando su desproporción con respecto al peso objetivo de la relación. Cualquiera que se asusta tan fácilmente es por cierto "poco realista", y su dependencia de los reflejos de su propia subjetividad delata un mal nivel de adaptación. Pero sólo cuando uno responde a la inflexión de la voz de otro con desesperación, la relación es tan espontánea como debería ser entre personas libres, aunque por esa misma razón se convierte en un tormento que, más aun, cobra cierto aire de narcisismo por su fidelidad a la idea de proximidad, por su impotente protesta contra lo frío e insensible. La reacción neurótica es precisamente la que acierta al revelar el verdadero estado de cosas, mientras que la reacción adaptada a la realidad ya da por sentada la muerte de la relación. La eliminación de la oscuridad y la impotencia de los afectos humanos están en proporción directa con el avance de la deshumanización.

VIII

Depreciación. En 1912, Kandinsky escribió: "Un artista, una vez 'encontrada por fin su forma', piensa que ahora puede seguir produciendo su obra en paz. Desafortunadamente, suele no advertir que a partir de ese momento (de 'paz'), muy pronto empieza a perder la forma que por fin encontró". Lo mismo ocurre con la capacidad de entender. El artista no vive del stock acumulado. Cada idea es un campo de fuerza, y así como el contenido de verdad de un juicio no puede divorciarse de su ejecución, las únicas ideas verdaderas son las que trascienden su propia tesis. Como deben disolver las visiones petrificadas de los objetos, el precipitado mental de la osificación social, la forma de reificación que se produce en una

idea considerada como una posesión definitiva se opone a su propio significado. Hasta las opiniones más extremadamente radicales se falsifican en cuanto se insiste demasiado en ellas, y la sociedad ansiosamente las confirma por medio de la discusión de su doctrina, absorbiéndola de ese modo. Esta situación ensombrece el concepto de teoría. No hay ninguna que, en virtud de su constitución como estructura fija y coherente, no albergue en su interior un momento de reificación, y desarrolle rasgos paranoides. Y eso, precisamente, es lo que la hace efectiva. El concepto de *idée fixe* [idea fija] no sólo roza la aberración sino que es un ingrediente de la teoría misma, la pretensión absoluta de algo particular que surge en cuanto se aísla firmemente un momento diferenciado. Las ideas relacionadas con sus antítesis no constituyen una excepción. Hasta las teorías más dignas tienden al menos a la interpretación reificada. En ese punto, parecen satisfacer secretamente una demanda de la sociedad mercantilista. La *idée fixe*, como la manía persecutoria, suele relacionarse con la atribución de culpa. El sistema maniaco no puede ver a través de la manía sistematizada, el velo de la totalidad social. Por lo tanto, sólo apunta a un principio único: para Rousseau, la civilización; para Freud, el complejo de Edipo; para Nietzsche, el resentimiento del débil. Si la teoría no es de esa clase, la recepción que tenga puede aun tornarla paranoide. Decir estrictamente que alguien sostiene esta o aquella teoría ya implica sugerir una estólida e inexpresiva proclamación de agravios, inmune a la reflexión acerca de sí misma. Los pensadores que carecen del elemento paranoide —uno de ellos fue Georg Simmel, aunque convirtió esa carencia en panacea— no tienen eco o son olvidados rápidamente. Pero eso no implica de ninguna manera que sean superiores. Si la verdad fuera definida como lo absolutamente no paranoide, estaría al mismo tiempo no sólo absolutamente impotente y en conflicto consigo misma —en la medida en que la práctica se cuenta entre sus elementos—, sino que también sería completamente incapaz de desarrollar una estructura de sentido coherente. El alejamiento de la *idée fixe* se convierte en un alejamiento del pensamiento. El pensamiento expurgado de la obsesión, un empirismo consumado, se vuelve obsesivo y sacrifica la idea de la verdad, a la que ya le va bastante mal en manos de los empíricos. Desde este ángulo, también la dialéctica tendría que considerarse como un intento de escapar de la disyuntiva binaria. Es un esfuerzo por rescatar el carácter incisivo de la teoría, y su lógica trascendente, sin entregarla al engaño.

IX

Procasto. El pensamiento es silenciado por medio del uso de un par de alternativas casi ineludibles. Lo que puede verificarse empíricamente, con todas las pruebas

exigidas por los competidores, siempre puede preverse por medio del más modesto uso de la razón. Son preguntas tan evidentes que, en principio, las respuestas sólo pueden determinar que el porcentaje de casos de tuberculosis es más elevado en un barrio bajo que en un distrito rico. El socarrón sabotaje de los empiristas florece de este modo, ante la condescendencia de los creadores de presupuesto que administran los fondos de todos modos, y que, con una mueca de las comisuras, que administran los fondos de todos modos, y que, con una mueca de las comisuras, dan a entender: "Ya lo sabíamos". Pero aquello que podría ser diferente, la contribución que los científicos supuestamente anhelan, también es desaprobado, sólo porque nadie la sabía desde antes. "¿Dónde está la prueba?" Si falta la comprobación, cualquier idea sólo es vana e inútil especulación, en tanto la investigación funciona como documento. Estas fatales alternativas inducen a un derrotismo malhumorado. Los individuos hacen ciencia en tanto tengan alguna retribución. Pero no tienen fe en su relevancia ni en el cumplimiento de sus resultados. Descartarían toda la remesa de basura, si los cambios en la forma de organización social volvieran redundante, por ejemplo, la determinación de promedios estadísticos, cuya admiración ha hecho que la democracia formal sea reflejada como una mera superstición de los organismos de investigación. El procedimiento de las ciencias sociales oficiales es ahora poco más que una parodia de los negocios que mantienen a esas ciencias a flote, cuando realmente sólo las necesitan como medio publicitario. Toda la maquinaria de contaduría, administración, informes anuales y resúmenes de balances, sesiones importantes y viajes de negocios se pone en marcha para conferir a los intereses comerciales la apariencia de una necesidad general que emerge desde las profundidades. El movimiento autoinducido de ese trabajo de oficina es denominado "investigación" solamente porque no ejerce ninguna influencia de peso sobre la producción material, y menos aun la trasciende, al actuar como crítica. En la investigación, el espíritu de este mundo se representa por sí mismo, pero a la manera de los niños que juegan a ser chóferes de autobús, vendiendo boletos que no conducen a ninguna parte. La afirmación de los empleados de ese espíritu, que aseguran que algún día llegarán a la síntesis del material teórico y fáctico a la que hoy no pueden llegar por falta de tiempo, es una necia excusa que se les vuelve en contra por medio de la tácita aceptación del carácter prioritario de sus obligaciones prácticas. Las monografías bordadas en los escritorios casi nunca podrían ser elevadas —y si lo fueran, sólo sería como sátira— al nivel de la teoría por medio de operaciones mentales mediadas. La interminable cacería académica, cuya carrera se desarrolla entre las "hipótesis" y las "pruebas" de la ciencia social, es una persecución en círculos, ya que cada una de las supuestas hipótesis, si es que posee algún significado teórico, irrumpe precisamente a través de la tambaleante fachada de lo fáctico, que por la exigencia de pruebas se prolonga nuevamente en investigación.

Que la música no puede experimentarse verdaderamente a través de la radio es, por cierto, una modesta idea teórica, pero si se la traduce como investigación —por ejemplo, mediante la prueba de que los oyentes entusiastas de ciertos programas musicales serios ni siquiera pueden recordar los títulos de las obras que han escuchado— se convierte tan sólo en la cáscara de la teoría que se pretende comprobar. Aun cuando un grupo que satisficiera todos los criterios estadísticos pudiera recordar todos los títulos, eso no ofrecería ninguna prueba contundente sobre la existencia de la experiencia musical, al igual que, inversamente, la ignorancia de los títulos no daría prueba de la inexistencia de esa experiencia. El retorno de la escucha sólo puede deducirse a partir de la tendencia social hacia el proceso de consumo como tal, e identificado por medio de rasgos específicos. No puede inferirse de los actos de consumo arbitrariamente aislados y luego cuantificados. Convertirlos en la medida del conocimiento sería suponer la extinción de la experiencia y obrar de una manera "ajena a la experiencia" en el momento de analizar el cambio de la experiencia: un primitivo círculo vicioso. Como torpe imitación de las ciencias exactas —comparados con las cuales los resultados de las ciencias sociales resultan míseros—, la investigación se aferra, temerosa, al molde reificado de los procesos vitales como garantía de su corrección, en tanto su única tarea adecuada —e inadecuada para los métodos de investigación— sería demostrar la reificación de la vida por medio de la inmanente contradicción de esos métodos.

X

Excesos imaginativos. Los individuos educados en la teoría dialéctica son reticentes a permitirse concebir imágenes positivas de una sociedad adecuada, de sus miembros e incluso de aquellos que podrían lograrla. Los rastros del pasado los disuaden; retrospectivamente, todas las utopías sociales que han existido desde Platón se funden en algo funestamente parecido a aquello que estaban destinadas a combatir. El salto hacia el futuro, por encima de las condiciones del presente, aterrizan en el pasado. En otras palabras: los fines y los medios no pueden formularse aislados entre sí. La dialéctica no quiere saber nada con la máxima de que el fin justifica los medios, por más que eso la aproxime a la doctrina de las astucias de la razón o, incluso, a la subordinación de la espontaneidad individual a la disciplina del partido. La convicción de que el ciego empleo de los medios podía ser sumariamente desplazado por la soberanía de los fines racionales era una utopía burguesa. Lo que es necesario criticar es la propia antítesis entre medios y fines. El pensamiento burgués reifica a ambos: los fines como "ideas", cuya esterilidad radica en su imposibilidad de exteriorización —su imposibilidad de realización fue

hábilmente omitida porque se la consideró implícita en el carácter absoluto de las ideas—; los medios como "datos" de mera e insignificante existencia, que debían clasificarse según su eficacia o falta de ella, dentro de cualquier categoría, pero despojados de razón en sí mismos. Esta antítesis pétreo es buena para el mundo que la produjo, pero no para el intento de cambiarlo. La solidaridad puede requerirnos que subordinemos no sólo nuestros intereses individuales sino también nuestras mejores interpretaciones. Por el contrario, la violencia, la manipulación y las tácticas tortuosas encarnan los fines que alegan servir, y por lo tanto se convierten en simples medios. De allí la precariedad de cualquier afirmación acerca de aquellos de quienes depende la transformación. Como los fines y los medios están en realidad divididos, no se pueden concebir los puntos de progreso como una unidad de dos, sin mediaciones. Sin embargo, esa división ya no puede perpetuarse en la teoría por medio de la expectativa de que sean simplemente vehículos de un fin o medios absolutos. En cualquier caso, hoy el disidente regido totalmente por el fin es absolutamente menospreciado por amigos y enemigos, considerado como un "idealista" y un soñador, a cuya excentricidad suele más bien imputársele poderes redentores, antes que reafirmar su impotencia considerándolo impotente. No obstante, no se puede depositar mayor fe en aquellos que se identifican con los medios, los seres sin ser a quienes el mal histórico ha despojado de la fuerza para corregirlo, adaptados a la tecnología y al desempleo, dóciles y sórdidos, difíciles de distinguir de los lacayos del fascismo: su verdadero estado refuta la idea que depositó confianza en ellos. Ambos tipos son máscaras teatrales de la sociedad de clases proyectadas en el nocturno cielo del futuro, y los burgueses mismos siempre se han deleitado en sus errores tanto como en su carácter irreconciliable: por un lado los rigoristas abstractos, que luchan sin resultado por concretar quimeras, y por otro la criatura subhumana que, como prole de la deshonra, jamás tendrá posibilidad de librarse de ella.

No se puede profetizar cómo serían los salvadores sin oscurecer su imagen con falsedad. Sin embargo, lo que puede percibirse es cómo no serán: ni personalidades ni un saco de reflejos, pero menos aun una síntesis de ambos, endurecidos realistas con un sentido de las cosas elevadas. Cuando la constitución de los seres humanos se haya adaptado a los antagonismos sociales llevados al extremo, la constitución humana necesaria para controlar el antagonismo será mediada por los extremos, no por una mezcla promedio de ambos. Los portadores del progreso técnico, que son ahora mecánicos mecanizados, al desarrollar sus habilidades especiales alcanzarán el punto —ya señalado por la tecnología— en el que la especialización se vuelve superflua. Una vez que su conciencia se haya convertido en medios puros, sin ninguna calificación, puede dejar de ser un medio y franquear, con su adhesión a objetos particulares, la última barrera heterónima; su última

trampa en el estado existente, el último fetichismo del *statu quo*, incluyendo el del propio yo, que se disuelve en su radical implementación como instrumento. Respirando hondo, por fin, puede advertir la incongruencia entre su desarrollo racional y la irracionalidad de sus fines, y actuar en consecuencia.

Al mismo tiempo, sin embargo, los productores están cada vez más apegados a la teoría, en la que la idea de una condición justa se desarrolla dentro de su propio entorno de pensamiento autocoherente, en virtud de una insistente autocrítica. La división en clases de la sociedad también es mantenida por aquellos que se oponen a la sociedad de clases: siguiendo la división esquemática de trabajo físico y mental, se dividen a sí mismos entre obreros e intelectuales. Esta división invalida la práctica que hace falta. No puede ser descartada arbitrariamente. Pero mientras aquellos profesionalmente relacionados con tareas intelectuales se convierten más y más en técnicos, la creciente opacidad de la sociedad de masas capitalistas crea asociaciones entre intelectuales que todavía lo son, entre obreros que todavía saben que lo son, de manera más oportuna que hace treinta años. En esa época, esa unidad estaba en peligro debido al accionar de los irresponsables burgueses de profesiones liberales, que habían sido dejados afuera por la industria y que trataban de conseguir influencia por medio de la efervescencia de izquierda. La comunidad de trabajadores manuales e intelectuales sonaba a tranquilizante, y en el liderazgo espiritual que le confiaron figuras tales como Kurt Hiller, el proletariado percibió correctamente un subterfugio para controlar la lucha de clases por medio de esa misma espiritualización. Hoy, cuando el concepto de proletariado, aún no despojado de su esencia económica, está tan ocluido por la economía que en los más grandes países industriales ya no se cuestiona la conciencia de clase proletaria, el rol de los intelectuales no es despertar del letargo a los ignorantes indicándoles sus más obvios intereses, sino quitar el velo de los ojos a los sabiondos, la ilusión de que el capitalismo, que los convierte en beneficiarios temporales, se basa en otra cosa que no son su explotación y su opresión. Los trabajadores engañados dependen directamente de aquellos que todavía son capaces de ver y de sacarlos de su engaño. Su odio hacia los intelectuales ha cambiado en consecuencia. Se ha alineado con las opiniones que prevalecen por sentido común. Las masas ya no desconfían de los intelectuales porque éstos traicionan la revolución, sino porque la desean, y con esa actitud revelan cuánto necesitan a los intelectuales. La humanidad sobrevivirá solamente si los extremos se reúnen.

Traducción de Mirta Rosenberg

2. Adorno, el postestructuralismo y la crítica de la identidad

Peter Dews

En los últimos años ha comenzado a formarse una conciencia de las afinidades temáticas que hay entre los pensadores franceses comúnmente llamados "postestructuralistas" y el pensamiento de la primera generación de la Escuela de Francfort, particularmente el de Adorno. Lo que resulta sorprendente es que haya tenido que pasar tanto tiempo para que podamos apreciar hasta qué punto las preocupaciones de ambas corrientes filosóficas están entrelazadas. Entre esas preocupaciones en común se destacan: la autonomía ilusoria del sujeto burgués, expuesta en forma preeminente en los escritos de Freud y Nietzsche; el funcionamiento opresivo de la razón científica y tecnológica, que no es menor en su aplicación al campo social; la potencia radical de la experiencia estética modernista; y —al menos en el caso de Adorno— el modo en que los rasgos aparentemente más marginales y fortuitos de los artefactos culturales revelan sus más profundas verdades. Además, estas afinidades no han sido sólo marcadas por observadores, sino que comienzan a ser parte de la autoconciencia de los propios participantes de ambas tradiciones. Hacia el fin de su vida, Michel Foucault admitió que podría haber evitado muchos errores mediante una lectura temprana de *Teoría crítica*. En la última de las muchas retrospectivas de su itinerario intelectual, colocó su propio pensamiento en una tradición preocupada por la "ontología del presente", que va desde Kant y Hegel, pasando por Nietzsche y Weber, hasta la Escuela de Francfort.¹ Del mismo modo, Jean François Lyotard ha empleado el relato de Adorno sobre el ocaso de la metafísica y el cambio a la "micrología" para iluminar su propia interpretación de la posmodernidad.² Incluso Jacques Derrida, el menos ecléctico de los pensadores

¹ Véanse "Structuralism and post-structuralism: an interview with Michel Foucault", en: *Telos*, 55, 1983, p. 200; y "Un cours inédit", en: *Magazine Littéraire*, 207, mayo de 1984.

² Véase Jean François Lyotard, "Presentations", en: Alain Montefiore (comp.), *Philosophy in France Today*, Cambridge, 1983, pp. 201-204.

res franceses recientes, ha escrito apreciativamente sobre Walter Benjamin, ya que encuentra afinidades con su posición límite entre lo político y lo místico.³ Por otro lado, los alemanes contemporáneos herederos de la Escuela de Francfort, incluyendo al propio Habermas, han comenzado a explorar el paisaje del postestructuralismo y a evaluar los puntos de intersección y divergencia con respecto a su propia tradición.⁴

En el mundo de habla inglesa, es la relación entre los procedimientos de deconstrucción creados por Derrida y la "dialéctica negativa" de Adorno lo que más atención ha atraído: a estos pensadores los acerca una preocupación común por la labilidad e historicidad del lenguaje, un repudio hacia el fundacionalismo en filosofía, la conciencia de los nexos subterráneos entre la metafísica de la identidad y las estructuras de dominación, y una tortuosa relación de amor-odio con Hegel. Sin embargo, hasta ahora la tendencia dominante en estas comparaciones es presentar a Adorno como una suerte de deconstruccionista *avant la lettre*.⁵ Se ha supuesto que en los heideggerianos franceses podía encontrarse una búsqueda más consistente de temas antimetafísicos, y por lo tanto un enfoque más radical en términos políticos, que en la de los marxistas de la Escuela de Francfort. La propuesta fundamental de este trabajo es que, por varias razones relacionadas entre sí, éste es un serio malentendido. En primer lugar, si bien hay temas derrideanos que fueron anticipados por elementos del pensamiento de Adorno, éstos tienen afinidades igualmente fuertes con la llamada "filosofía del deseo". Se podría decir que lo que ha hecho que este aspecto del trabajo de Adorno haya sido descuidado o minimizado es sólo la exageración del rol constitutivo del lenguaje en el postestructuralismo, y una correspondiente antipatía (incluso en la izquierda intelectual) hacia los énfasis materialistas del marxismo. En segundo lugar, desde una perspectiva adorniana, es precisamente la falta de un contrapeso materialista en el pensamiento de Derrida, la ausencia de cualquier explicación de la interrelación entre conciencia y naturaleza, en particular la "naturaleza interior", lo que parece haber deparado las reacciones igualmente parciales de la "filosofía del deseo". Desde este punto de vista, diferentes pensadores postestructuralistas

³ Véase Jacques Derrida, *La Vérité en Peinture*, París, 1978, pp. 200-209 (trad. esp.: *La verdad en pintura*, Buenos Aires, Paidós, 2001)

⁴ Axel Honneth, *Kritik der macht*, Francfort, 1982; Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Francfort, 1985; Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort, 1985 (trad. esp.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Altea, 1989).

⁵ Véanse, por ejemplo, Rainer Nägele, "The scene of the other: Theodor W. Adorno's negative dialectic in the context of post-structuralism", en: *Boundary*, 2, 1982-1983; Martin Jay, *Adorno*, Londres, 1984, pp. 21-22 (trad. esp.: *Adorno*, Madrid, Siglo XXI, 1988); y, sobre todo, Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction*, Baltimore, 1982, pp. 73-81.

parecen estar tratando, en un aislamiento que crea inevitablemente malentendidos, con lo que son en realidad aspectos de un único complejo de problemas. Por último, el concepto de reconciliación de Adorno, si bien no está exento de críticas, no puede ser considerado como un simple desliz de su parte, ni mucho menos como una invitación al totalitarismo, para contrastarlo con la visión más firme y menos transigente del postestructuralismo. Es más bien la consecuencia lógica de un intento de pensar más allá de un juego de oposiciones que —en su origen nietzscheano— resultan vulnerables por ser frágiles y abstractas. En resumen, espero demostrar, mediante una exploración del tema compartido de la crítica de la identidad, que lejos de ser sólo un precursor de los estilos de pensamiento postestructuralista y posmoderno, Adorno nos ofrece algunas de las herramientas conceptuales con las que movemos más allá de lo que parece, incluso en la propia Francia, un indiscriminado y políticamente ambiguo asalto a las estructuras de la racionalidad y la modernidad *in toto*.

La crítica de la conciencia

En su ensayo de 1973 sobre el pintor Jacques Monory, Jean François Lyotard hace un uso significativo del siguiente cuento de *El libro de los seres imaginarios*, de Jorge Luis Borges:

En algún tomo de las *Cartas edificantes y curiosas* que aparecieron en París durante la primera mitad del siglo XVIII, el P. Zallinger, de la Compañía de Jesús, proyectó un examen de las ilusiones y errores del vulgo de Cantón; en un censo preliminar anotó que el Pez era un ser fugitivo y resplandeciente que nadie había tocado, pero que muchos pretendían haber visto en el fondo de los espejos. El P. Zallinger murió en 1736 y el trabajo iniciado por su pluma quedó inconcluso; ciento cincuenta años después Herbert Allen Giles tomó la tarea interrumpida. Según Giles, la creencia del Pez es parte de un mito más amplio, que se refiere a la época legendaria del Emperador Amarillo.

En aquel tiempo, el mundo de los espejos y el mundo de los hombres no estaban, como ahora, incomunicados. Eran, además, muy diversos; no coincidían ni los seres ni los colores ni las formas. Ambos reinos, el especular y el humano, vivían en paz, se entraba y se salía por los espejos. Una noche, la gente del espejo invadió la tierra. Su fuerza era grande, pero al cabo de sangrientas batallas las artes mágicas del Emperador Amarillo prevalecieron. Éste rechazó a los invasores, los encarceló en espejos y les impuso la tarea de repetir, como en una especie de sueño, todos los actos de los hombres. Los privó de su fuerza y de su figura y los redujo a meros reflejos serviles. Un día, sin embargo, sacudirán ese letargo mágico.

El primero que despertará será el Pez. En el fondo del espejo percibiremos una línea muy tenue y el color de esa línea será un color no parecido a ningún otro. Después, irán despertando las otras formas. Gradualmente diferirán de nosotros, gradualmente no nos imitarán. Romperán las barreras de vidrio o de metal y esta vez no serán vencidas. Junto a las criaturas de los espejos combatirán las criaturas del agua.

En el Yunán no se habla del Pez sino del Tigre del Espejo. Otros entienden que antes de la invasión oiremos desde el fondo de los espejos el rumor de las armas.⁶

Para Lyotard esta historia condensa una crítica al sujeto moderno, que comparte con la mayoría de los pensadores postestructuralistas. La subjetividad presupone reflexión, una representación de la experiencia como experiencia de un yo. Pero con esta representación, que depende de la función sintetizadora de los conceptos, se pierde la fluidez original de la intuición y la comunicación entre el mundo humano y el especular. La conciencia se vuelve una especie de teatro contenido en sí mismo, dividido en escenario y auditorio: la energía se transforma en el pensamiento sobre la energía; la intensidad en intencionalidad. Así, Lyotard escribe:

Borges imagina a estos seres como fuerzas, y a esta barra [la barra entre la representación y lo representado] como una barrera; imagina que el emperador, el Déspota en general, sólo puede mantener su posición a condición de reprimir a los monstruos y mantenerlos del otro lado del muro transparente. La existencia del sujeto depende de esta pared, de la esclavización de los poderes letales y fluidos reprimidos del otro lado, de la función de representarlos.⁷

Esta protesta contra la unificación coercitiva que implica la noción de un sujeto autoconsciente e idéntico a sí mismo es, por supuesto, uno de los temas centrales del postestructuralismo. Puede verse, en una formulación muy cercana a la de Lyotard, en obras como *El antiédipo*, de Deleuze y Guattari, donde la fragmentación esquizofrénica de la experiencia y la pérdida de la identidad son celebradas como una liberación del yo forjado por el complejo de Edipo. Pero también puede encontrarse, de un modo más oblicuo, en la obra de Michel Foucault. Los modelos de encierro y observación que Foucault exploró a lo largo de su carrera son, en cierto sentido, las materializaciones institucionales e históricamente específicas de esta concepción de una conciencia que impone su

⁶ Jorge Luis Borges, "Animales de los espejos", en: *Obras completas en colaboración*, Buenos Aires, Emecé, 1979, p. 580.

⁷ Jean François Lyotard, "Contribution des tableaux de Jacques Monory", en: Gérauld Gassiot-Talabot y otros, *Figurations 1960/1973*, París, 1973, pp. 155-156.

orden sobre la dispersa multiplicidad del impulso. Resulta muy claro en el caso del panóptico, que Foucault describe en *Vigilar y castigar*, pero ya en *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault había analizado "la elaboración alrededor y sobre la locura de una especie de sujeto absoluto que es enteramente mirada, y que le confiere el estatuto de un objeto puro".⁸ A lo largo de su obra, la mirada omnipresente reduce la alteridad a identidad.

Tradicionalmente, dentro de la esfera de la filosofía, es tal vez la corriente de pensamiento dialéctico derivada de Hegel la que se ha opuesto con más persistencia a esta rigidez de la mirada clasificadora. La crítica de Hegel a la "filosofía de la reflexión" está basada en la opinión de que cualquier supuesto abstraído de la experiencia y llevado a ser fundamental debe necesariamente entrar en contradicción consigo mismo, incluyendo el supuesto de que la propia subjetividad es algo contenido en sí mismo, aislado y opuesto al objeto del conocimiento. En la concepción de Hegel, la experiencia consiste en las cambiantes determinaciones recíprocas entre sujeto y objeto, y culmina en una conciencia de que la propia distinción entre ambos sólo es válida desde un punto de vista muy restringido. En su temprano ensayo sobre la diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling, Hegel había establecido este principio fundamental de su filosofía. "La necesidad de la filosofía puede verse satisfecha por cuanto ha penetrado hasta el principio de la aniquilación de lo limitado a lo absoluto; esta satisfacción en el principio de la identidad absoluta se encuentra en el filosofar en general."⁹ Sin embargo, como lo aclara esta cita, la movilización dialéctica de la relación entre sujeto y objeto en Hegel no conlleva el abandono del principio de identidad. Por lo tanto, para el pensamiento postestructuralista, la confianza en un absoluto que relativiza y revela el carácter "reificante" de la disección conceptual, la operación del entendimiento, resulta en una forma incluso más ineluctable de coerción, ya que el movimiento de un punto de vista a otro está orientado hacia una meta predeterminada. El viaje de la conciencia es emprendido sólo con miras al tesoro de experiencia que puede ser acumulado y traído de vuelta: los momentos individuales del viaje no son disfrutados por sí mismos. Esta crítica del pensamiento de Hegel es también, por supuesto, una crítica implícita o explícita del marxismo, al que se le adjudica el intento de ejercer una coerción sobre la pluralidad de movimientos políticos y sociales para conformar una dialéctica unívoca de la historia.

⁸ Michel Foucault, *Histoire de la Folie à l'Age Classique*, col. "Tel Edn", París, 1976, p. 479 [trad. esp.: *Historia de la locura en la época clásica*, Buenos Aires, FCE, 1990].

⁹ G. W. F. Hegel, *The Difference Between Fichte's and Schelling's Systems of Philosophy*, Nueva York, Albany, 1977, p. 112 [la cita corresponde a la edición en español: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 49].

Por lo tanto, uno de los principales problemas al que se enfrenta el pensamiento postestructuralista —un problema que explica muchas de sus características distintivas— es de qué modo rechazar tanto la rigidez opresiva de la autoconciencia y el pensamiento conceptual, como las alternativas dialécticas disponibles. En la búsqueda de una solución a esta dificultad, es Nietzsche quien juega el papel más importante. La causa de esto es que la polaridad imaginaria central en la obra de Nietzsche entre la fluidez del mundo del devenir y los sistemas estáticos dispuestos sobre esa fluidez, le permiten revelar el carácter engañoso de todas las perspectivas parciales sobre la realidad; al mismo tiempo, bloquea la posibilidad de una totalidad histórica de perspectivas, que revelaría lo que no puede ser conocido mediante ninguna perspectiva por sí misma. Los verbos compuestos característicos de Nietzsche (*hineinlegen*, *hinzulügen*) muestran inequívocamente su visión de que todo significado, coherencia y movimiento teleológico es proyectado sobre un mundo que en sí mismo no tiene propósito, es indiferente y caótico. Gran parte de la filosofía francesa influenciada por Nietzsche en las décadas del sesenta y setenta comparte esta concepción de la relación entre pensamiento y realidad. Su ejemplificación más notable y sistemáticamente elaborada tal vez puede encontrarse en *Economía libidinal*, de Lyotard, que está centrada en la noción de una "gran película efímera", constituida por las superficies desplegadas del cuerpo, que son recorridas por una catexis libidinal de una incesante movilidad, que genera puntos de pura sensación o "intensidad". Esta descripción de la banda libidinal es quizá mejor considerada como un experimento filosófico, un intento paradójico de explorar lo que podría haber sido la experiencia antes de que emergiera un sujeto de la experiencia consciente de sí mismo. Según Lyotard, esta emergencia puede darse sólo mediante una moderación de la intensidad, una transformación de la energía. Haciendo más explícitos los supuestos de su comentario sobre Borges, escribe:

La teatralidad-representación, lejos de ser algo que pueda tomarse como un dato libidinal, *a fortiori* metafísico, resulta de un cierto trabajo sobre la banda laberíntica y moebiana, trabajo que imprime estos pliegues y repliegues especiales cuyo efecto es una caja que, cerrada sobre sí misma, filtra los impulsos y admite que aparezca en escena sólo aquello que, proveniente de lo que de ahora en adelante se llamará el *exterior*, satisfaga las condiciones de la interioridad.¹⁰

Una vez constituida la cámara de la conciencia, la banda libidinal es inevitablemente ocluida: toda representación es falsa representación. Para Lyotard cada seg-

¹⁰ Jean François Lyotard, *Economie Libidinale*, París, 1974, p. 11 [trad. esp.: *Economía libidinal*, Buenos Aires, FCE, 1990, p. 10].

mento de la banda es "absolutamente singular", de modo que el intento de dividirlo en identidades conceptuales "implica la negación de disparidades, de heterogeneidades, de tránsitos y estados de energía, implica la negación de la multiplicidad de formas".¹¹ Esta afirmación ontológica de una pluralidad irreductible —en versiones más o menos sofisticadas— ha sido uno de los temas más influyentes del postestructuralismo y ha tenido repercusiones políticas muy extendidas. Está, sin embargo, cargada de dificultades, que quisiera explorar con una mirada más detenida sobre el pensamiento de Nietzsche en el que se inspira.

Conocimiento y devenir en Nietzsche

Desde el comienzo mismo de su obra, Nietzsche se preocupó por combatir la noción de conocimiento como la mera reproducción de una realidad objetiva; por el contrario, creía que las formas del conocimiento necesariamente estaban —y debían estar— al servicio de intereses humanos y formadas por ellos. El argumento ya es central en *El nacimiento de la tragedia*, donde Nietzsche traza un contraste desfavorable entre la tragedia griega en lo alto de sus poderes —una forma de creación artística que, con su mezcla de descubrimiento dionisiaco y orden apolíneo, podía confrontar el horror y el caos de la existencia, y aun así sacar una conclusión afirmativa de esta confrontación— y el supuesto ingenuamente optimista de la dialéctica socrática de que la realidad puede ser aprehendida exhaustivamente mediante conceptos. *El nacimiento de la tragedia* está dirigido contra la "creencia de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de *corregir* el ser".¹² A lo largo de su obra, Nietzsche destacará la aversión de la mente humana al caos, su miedo a la intuición inmediata, y sus consiguientes intentos por reducir la diversidad a la identidad. Hay, sin embargo, una tendencia pragmática igualmente fuerte en Nietzsche que sugiere que este proceso de orden y simplificación tiene lugar no sólo por una razón "existencial" de seguridad, sino por el interés de la pura supervivencia:

Para que una especie determinada pueda conservarse y crecer en su poderío es preciso que su concepción de la realidad abrace bastantes cosas calculables y

¹¹ *Ibid.*, p. 272.

¹² Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, en: G. Colli y M. Montinari (comps.), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Berlin/Nueva York, 1980, vol. 1, p. 99 [trad. esp.: *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1978, p. 127].

constantes, para que pueda edificar sobre esta concepción un esquema de su conducta. La utilidad de la conservación —y no una necesidad cualquiera, abstracta y teórica, de no ser engañado— se sitúa como motivo detrás de la evolución de los órganos del conocimiento.¹³

Es en este tipo de consideraciones que Nietzsche se pronuncia sobre la naturaleza de la verdad y el conocimiento, como por ejemplo su afirmación de que “La verdad es aquella clase de error sin el cual no puede vivir un ser viviente de una determinada especie”.¹⁴

Muchos comentaristas han intentado moderar el efecto escandaloso de estas formulaciones al sugerir que Nietzsche traza, al menos en forma implícita, una distinción entre dos clases de verdad. Su ataque se dirige contra las teorías de la verdad basadas en la correspondencia, contra el error de no considerar hasta qué punto nuestro lenguaje y nuestros conceptos le dan forma al mundo, pero no excluye una exploración más profunda de la naturaleza de la realidad, que ameritaría el título de “verdad”. Estos intentos de darle coherencia a la posición de Nietzsche no carecen de fundamento textual, pero tienden a su vez a minimizar hasta qué punto las formulaciones paradójicas de Nietzsche plantean un genuino dilema. El elemento kantiano del pensamiento de Nietzsche lo lleva hacia una epistemología decididamente idealista, ya que —como los sucesores inmediatos de Kant— rechaza la doctrina de la “cosa en sí” como incoherente. Así, en *La voluntad de dominio* escribe:

El intelecto no puede criticarse a sí mismo, porque no puede compararse con otros intelectos conformados de otra manera y porque su capacidad de conocer sólo se revela frente a la “verdadera realidad”. [...] Esto supone que, aparte de todas las formas particulares de conocimiento y asimilación sensible espiritual, hay algo dado, algo “en sí”. Pero la deducción psicológica de la creencia en las cosas nos prohíbe hablar de “cosas en sí”.¹⁵

A pesar de estas críticas, desde *El nacimiento de la tragedia*, donde traza un contraste entre el superficial optimismo de la ciencia y la exploración dionisíaca alternativa de la naturaleza de las cosas, Nietzsche opondrá en adelante repetidamente la visión de la realidad última a las verdades aceptadas. En *El nacimiento de la tragedia* utiliza el concepto kantiano de nómeno para ilustrar

¹³ Friedrich Nietzsche y Walter Kaufman (comps.), *The Will of Power*, Nueva York, 1967, pp. 266-267 [trad. esp.: *La voluntad de dominio*, Buenos Aires, Aguilar, 1947, pp. 307-308].

¹⁴ *Ibid.*, p. 313.

¹⁵ *Ibid.*, p. 303.

precisamente esta oposición: “El contraste entre esta auténtica verdad natural y la mentira civilizada que se comporta como si ella fuese la única realidad es un contraste similar al que se da entre el núcleo eterno de las cosas, la cosa en sí, y el mundo aparental en su conjunto”.¹⁶ En general, la crítica de Nietzsche a la metafísica y su negación de la capacidad de la filosofía para establecer criterios epistemológicos, lo lleva a un idealismo que sostiene que las estructuras del conocimiento son enteramente constitutivas del objeto. Al mismo tiempo, insiste en que toda conciencia debería comprenderse a sí misma considerando que opera desde una determinada perspectiva, y esto lo hace retroceder a una restauración de la distinción entre apariencia y realidad.

Yo diría que un dilema similar, encapsulado en el *dictum* de Nietzsche de que “el conocimiento y el devenir se excluyen”,¹⁷ se ha extendido a la obra de los pensadores posestructuralistas más directamente influenciados por los programas nietzscheanos. Ya hemos examinado cómo el motivo de la banda libidinal de Lyotard, que funde una teoría de la catexis de inspiración freudiana con la doctrina del eterno retorno, permite una denuncia de todos los discursos teóricos como “aparatos para la fijación y el drenaje de la intensidad”.¹⁸ Lyotard, sin embargo, es demasiado consciente —y demasiado inquieto— como para quedarse satisfecho demasiado tiempo con la metafísica monística de la libido sobre la que se basaba *Economía libidinal*. No puede ser casual que, poco después de la publicación de este trabajo, se haya lanzado en una nueva dirección, reemplazando la descripción de formas de discurso como “*dispositifs pulsionels*” [dispositivos pulsionales] por la noción de “juegos de lenguaje”, tomada de Wittgenstein, que posee una carga ontológica menor. En el caso de Lyotard, el intento de desarrollar una crítica de la teoría objetivante desde el punto de vista de una ontología del flujo representa una fase explícita, pero sólo temporal, de su pensamiento. En el caso de Foucault, sin embargo, la tensión que este intento implica es un rasgo a la vez más disimulado y más persistente de su obra. Ya aparece en *Historia de la locura en la época clásica*, donde intenta desarrollar una crítica de la naturaleza objetivante y alienante del tratamiento psiquiátrico y sus teorías, al tiempo que reconoce la dificultad de apelar a “los movimientos rudimentarios de una experiencia” que sería “la locura misma”.¹⁹ En *La arqueología*

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, ob. cit., pp. 58-59 [trad. esp.: *El nacimiento de la tragedia*, ob. cit., p. 81].

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *The Will of Power*, ob. cit., p. 280 [trad. esp.: *La voluntad de dominio*, ob. cit., p. 323].

¹⁸ J. F. Lyotard, *Économie Libidinale*, ob. cit., p. 295.

¹⁹ Michel Foucault, “Preface”, en: *Histoire de la Folie à l'Age Classique*, edición original, París, 1961, p. viii.

del saber, Foucault renuncia a este enfoque: "No se trata de reconstituir lo que podía ser la locura en sí misma [...] tal como habría sido organizada a continuación (traducida, deformada, disfrazada, reprimida quizá) por los discursos y el juego oblicuo, con frecuencia retorcido, de sus operaciones".²⁰ Foucault adopta ostensiblemente una posición en la que los discursos son enteramente constitutivos de sus objetos. Y aun así la contradicción persiste, ya que es inherente a su intención de desarrollar una forma de crítica no dialéctica. En el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, por ejemplo, la oscilación entre lo epistemológico y lo ontológico se da en la forma de una oposición entre los aparatos de sexualidad y el prediscursivo "cuerpo y sus placeres",²¹ evocado en forma tentativa pero persistente. Foucault logra evitar este dilema en sus últimos trabajos, pero a costa de volver a una noción de autoconstitución y autorreflexión que hasta entonces había denunciado como ilícitamente hegeliana. Uno de los principios fundamentales del postestructuralismo es abandonado cuando Foucault reinstala la relación entre el conocimiento y su objeto en el interior de la conciencia. Se pregunta: "¿A través de qué juegos de verdad el hombre se da a sí mismo para pensarse cuando se percibe como loco, cuando se contempla como enfermo, cuando se reflexiona como ser vivo, como ser hablante y como ser de trabajo, cuando se juzga y se castiga en calidad de criminal?"²² Ésta es una perspectiva inequívocamente "revisionista".

Adorno y su crítica del pensamiento de la identidad

Una vez explorada esta dificultad fundamental del postestructuralismo, quisiera introducir ahora la comparación con Adorno. Un punto de entrada obvio podría ser el hecho de que tanto los postestructuralistas como Adorno tienen una enorme deuda con Nietzsche, y en particular con su apreciación de los costos impuestos por la construcción de un sujeto moralmente responsable e idéntico a sí mismo, una idea que transmite vívidamente el segundo ensayo de la *Genealogía de la moral*. Sin embargo, como ya he sugerido, la significación de estos paralelos ha sido malinterpretada, ya que no se consideró la brecha entre los proyectos filosóficos que enmarcan tales ideas. Una de las distinciones más importantes al respec-

²⁰ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*. Londres, 1972, p. 47 [trad. esp.: *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970, p. 78].

²¹ Véase, en particular, Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Harmondsworth, 1981, pp. 150-159 [trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI, 1986].

²² Michel Foucault, *L'Usage des Plaisirs*, París, 1984, p. 13 [trad. esp.: *El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1986, p. 10].

to es que Adorno no se conforma con una crítica naturalista de la conciencia, a la manera de Nietzsche o Freud; en cambio, retoma un descubrimiento de los primeros románticos alemanes, quienes sostenían que la filosofía de la pura conciencia padece de incoherencia interna. Jochen Hörisch ha rastreado, en un artículo iluminador, los antecedentes de la aguda conciencia de Adorno de la pérdida de espontaneidad impuesta por la formación del individuo autónomo moderno, y su sentido de que la identidad del yo debe ser mantenida coercitivamente contra las tendencias centrífugas del impulso; esos antecedentes, demuestra Hörisch, se encuentran más allá de Nietzsche, en el compromiso crítico que Schlegel y Novalis tenían con la filosofía de Fichte. Adorno descubrió allí, en un pensamiento que —como el suyo propio— estaba parcialmente inspirado por el desaliento ante el fracaso de la realización política de la razón, una historia oculta de la subjetividad, una evocación del dolor del proceso de individuación, traicionado por una incoherencia lógica. "El romanticismo temprano", sostiene Hörisch, "descubre al sufrimiento como el *principium individuationis* y como el 'secreto de la individualidad', que la filosofía trascendental sólo puede ocultar al costo de caer en contradicciones. El dolor de la individuación deriva de la inscripción de una identidad impuesta que se hace pasar por una estructura *a priori* de la razón".²³ Ambos aspectos de esta crítica serán de crucial importancia para Adorno: en primer lugar, la demostración de la estructura de contradicción que *a la vez* divide y constituye al sujeto; en segundo lugar, una atención a la represión de la naturaleza interior necesaria para la constitución de tal sujeto. Por lo tanto, la crítica de Adorno del sujeto moderno es tan implacable como la de los postestructuralistas, y está basada en fundamentos que no son diferentes; sin embargo —en contraste con Foucault, Deleuze o Lyotard—, no culmina en una llamada a la abolición del principio subjetivo. Más bien, Adorno siempre insiste en que nuestra única opción es "quebrar con la fuerza del sujeto el engaño de una subjetividad constitutiva".²⁴ Para comprender a fondo las razones de esta diferencia de conclusiones, debemos prestar atención a la explicación de Adorno acerca de la relación entre concepto y objeto, universalidad y particularidad, y su oposición con la de Nietzsche.

Las tendencias fetichizantes y ficcionalizantes del lenguaje y el pensamiento conceptual son apreciadas desde un principio en la obra de Nietzsche. En su temprano ensayo "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", observa:

²³ Jochen Hörisch, "Herrschaft, Gott und Geltende Sätze", en: Burkhardt Lindner y W. Martin Lüdtke (comps.) *Materialien zur ästhetischen Theorie: Th. W. Adornos Konstruktion der Moderne*, Frankfurt, 1980, p. 406.

²⁴ Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, Londres, 1973, p. xx [trad. esp.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, p. 8].

Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales. [Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzung des Nichtgleichen]²⁵

A lo largo de la obra de Nietzsche pueden encontrarse observaciones de este tipo sobre la inflexibilidad del lenguaje y la indiferencia a las diferencias que implica el uso de conceptos. Nietzsche continúa:

Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la "hoja", una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo [...] La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una x que es para nosotros inaccesible e indefinible.²⁶

Es precisamente esta visión de la identidad engañosa formada por los conceptos, como hemos visto, lo que motivó la evocación de Lyotard de los puntos de inefable singularidad que constituyen la banda libidinal, o las referencias escasas pero repetidas de Foucault a una incapturable espontaneidad prediscursiva, que puede tener el nombre de "locura", "resistencia" o "el cuerpo y sus placeres".

La explicación de Nietzsche sobre el modo en que las hojas reales y particulares pasan a ser vistas como imitaciones del concepto "hoja", captura precisamente el proceso al que Adorno se refiere como "pensamiento de la identidad". Escribe Adorno: "El concepto tiene una exigencia inmanente de invariabilidad, que es la que crea el orden frente a la fluidez de su contenido. Ésta es negada por la forma del concepto, también en esto 'falsa'".²⁷ Sin embargo, Adorno no cree

²⁵ Friedrich Nietzsche, "Ueber Wahrheit und Lüge im äussermoralische Sinne", en: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, vol. 1, pp. 879-889 [trad. esp.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 18].

²⁶ *Ibid.*, pp. 18-19.

²⁷ T. Adorno, *Negative Dialectics*, p. 153 [trad. esp.: *Dialéctica negativa*, ob. cit., pp. 156-157].

que esta situación pueda ser remediada simplemente al contraponer lo contingente y particular a la universalidad de los conceptos. Más bien, afirma, el supuesto de que lo "diferente" dejado de lado por el concepto es sólo una x inaccesible e indefinible, la creencia de que "la naturaleza no conoce formas ni conceptos" es en sí misma el resultado de la primacía de lo universal en el pensamiento de la identidad. La tarea filosófica de Adorno pretende ir más allá de la división entre facticidad pura y determinación conceptual, mediante una experiencia de la contradicción que esa propia división implica. La no identidad, sugiere Adorno, es opaca "sólo para la pretensión totalizante de la identidad".²⁸ De este modo, en la introducción a *Sobre la metacritica de la teoría del conocimiento. Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas*, Adorno utiliza el siguiente pasaje de *Crepúsculo de los ídolos* para demostrar que Nietzsche "subestimó lo que había entrevisto":

En otro tiempo se tomaba la modificación, el cambio, el devenir en general como prueba de apariencia, como signo de que ahí tiene que haber algo que nos induce a error. Hoy, a la inversa, en la exacta medida en que el prejuicio de la razón nos fuerza a asignar unidad, identidad, duración, sustancia, causa, cosidad, ser, nos vemos en cierto modo cogidos en el error, *necesitados* del error.²⁹

Contra la tendencia de este texto, que es característica tanto de Nietzsche como de sus seguidores postestructuralistas, Adorno insiste en que:

La oposición de lo estable a lo caótico, y la dominación de la naturaleza, nunca habría tenido éxito sin un elemento de estabilidad en lo dominado, que de otro modo desmentiría incesantemente al sujeto. Expulsar completamente ese elemento y localizarlo solamente en el sujeto no es menos *hubris* que absolutizar el esquema del orden conceptual [...] El puro caos, al cual el espíritu reflexivo degrada el mundo en beneficio de su propio poder total, es tanto el producto del espíritu como el cosmos al que instala como un objeto de reverencia.³⁰

El argumento de Adorno es que la pura singularidad es en sí misma una abstracción, el producto de desecho del pensamiento de la identidad.

²⁸ *Ibid.*, p. 166.

²⁹ Friedrich Nietzsche, "Götzendämmerung", en: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, vol. 6, p. 77, citado en Theodor Adorno, *Against Epistemology*, Oxford, 1982, pp. 18-19 [trad. esp.: *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1973, p. 48].

³⁰ Theodor W. Adorno, *Against Epistemology*, Oxford, 1982, p. 18 [trad. esp.: *Sobre la metacritica de la teoría del conocimiento. Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas*, Caracas, Monte Ávila, 1970].

Dos implicaciones importantes de esta posición son: que el intento del pensamiento postestructuralista de aislar la singularidad la hará simplemente volver en otra forma de abstracción; y que lo que toma por inmediatez será en realidad altamente mediado. Estas trampas son claramente ejemplificadas por la elaboración de Lyotard de la "filosofía del deseo" en *Economía libidinal*. La noción de una banda libidinal compuesta por intensidades efímeras es un intento de concebir una situación en la que, como lo pone Nietzsche, "ningún momento está en función de otro". Pero si ese momento es apreciado sólo por su unicidad, sin referencia a un propósito o significado, a un antes o un después, sin referencia a nada más allá de sí mismo, entonces lo que es disfrutado en cada momento se vuelve paradójica y monótonamente lo mismo. En la obra de Lyotard de mediados de los setenta cualquier acción, discurso o estructura estética se transforma en un transporte de energía igualmente bueno, o igualmente malo. Además, las evocaciones de Lyotard traicionan su intención manifiesta, ya que aclaran que tales "intensidades" no pueden ser reducidas a puras catexis, sino que están simbólicamente estructuradas, coloreadas por situaciones notablemente determinadas:

Mirada de un ojo lento, ligero, aplicado: luego, de pronto, la cabeza pivotea de tal modo que sólo hay un perfil, Egipto. Silencio que se posa alrededor de ella, se extiende a grandes placas de la banda libidinal que, al parecer, son propiedad de su cuerpo. Esas zonas también se callan, lo cual quiere decir que espesos raudales de inundación fluyen allí sin ruido, de manera continua, hacia "sus" regiones de ella o vienen de esas regiones, a lo largo de las pendientes.³¹

Es importante notar que Adorno no evita estas dificultades adoptando una postura hegeliana. Está de acuerdo con Hegel en que, como unidad *impuesta* sobre particulares, lo abstracto universal entra en contradicción con su propio concepto, se vuelve en sí mismo algo arbitrario y particular. Pero sostiene que incluso la solución de Hegel —un universal inmanente que se realiza a sí mismo— no logra cuestionar la primacía de lo universal como tal. El pensamiento de la identidad, incluso en su forma hegeliana, va en contra de sus propósitos, ya que al reducir lo diferente del objeto a sí mismo se queda finalmente con las manos vacías. Para Adorno, la experiencia de esta contradicción provoca un movimiento posterior de reflexión hacia una posición en la que lo diferente ya no es visto como lo particular aislado que hace retroceder al ser por el pensamiento de la identidad. Lo particular es visto ahora dentro de un diseño de relaciones con otros particulares, una "constelación" históricamente sedimenta-

³¹ J. F. Lyotard, *Économie Libidinale*, ob. cit., p. 40.

da que define su identidad. "El interior de lo diferente", escribe Adorno, "es su relación con lo que no es por sí mismo y le es negado por la identidad helada y reglamentada consigo mismo [...] El objeto se abre a una insistencia monodológica, cuando ésta es consciente de la constelación en que se encuentra".³² Esta conciencia, a su vez, puede ser expresada sólo mediante una "constelación" — como opuesta a un orden jerárquico— de conceptos, que a partir de la tensión diferencial entre ellos pueden generar una apertura a la no identidad de la cosa misma, que sería "la propia identidad de la cosa contra sus identificaciones".³³ En otras palabras, no hay para Adorno un antagonismo necesario entre pensamiento conceptual y realidad, una inevitable exclusión mutua de conocimiento y devenir. El problema no es planteado por el pensamiento conceptual como tal, sino por el supuesto de la primacía del concepto, la ilusión de que la mente está más allá del proceso total en el que se encuentra a sí misma como un momento. Las características de la realidad que el pensamiento postestructuralista ontologiza son en realidad una mera reflexión de un imperio de la conciencia históricamente obsoleto, una falta de equilibrio entre sujeto y objeto. Adorno escribe: "Mientras la conciencia tenga que tender por su forma a la unidad, es decir, mientras mida lo que no le es idéntico con su pretensión de totalidad, lo distinto tendrá que parecer divergente, disonante, negativo".³⁴

Deconstrucción y dialéctica negativa

Un modo de resumir lo expuesto hasta ahora sería decir que, para Adorno, los rasgos compulsivos de la identidad son inseparables de sus contradicciones internas: la identidad sólo puede adecuarse a su concepto al reconocer su propio momento de no identidad. Esta dimensión lógica de la crítica de la conciencia se encuentra, sin embargo, completamente ausente en los pensadores franceses más naturalistas influenciados por Nietzsche. El ego es presentado de un modo no problemático como dueño de una coherencia interna en la que se excluyen la espontaneidad y la particularidad del impulso; en consecuencia, la oposición sólo puede tomar la forma de un salto contraproducente de la unidad de la autoconciencia a la dispersión de las intensidades, o del sujeto configurado por el Edipo a una metafísica de las "máquinas deseantes". En la obra de Jacques Derrida, por contraste, se da una parcialidad complementaria: la dimensión

³² T. Adorno, *Negative Dialectics*, ob. cit., p. 163 [trad. esp.: *Dialéctica negativa*, ob. cit., p. 166].

³³ *Ibid.*, p. 161 [*ibid.*, p. 164].

³⁴ *Ibid.*, pp. 5-6 [*ibid.*, p. 14].

naturalista del pensamiento de Nietzsche está casi totalmente excluida en favor de una exploración de las contradicciones implícitas en la noción de pura "identidad consigo mismo". En otras palabras, Derrida comparte con Adorno una inclinación a la dialéctica, y está atento a los modos inesperados en que los supuestos filosóficos se dirigen uno hacia el otro, pero no consigue vincular esta reocupación con una explicación de la génesis natural-histórica del yo.

Las implicaciones de este fracaso tal vez puedan apreciarse mejor al comparar las críticas que hacen Adorno y Derrida de la fenomenología de Husserl. Como Merleau-Ponty, con quien posee muchas afinidades en su modo de explicar la relación entre conciencia y naturaleza, Adorno cuestiona la posibilidad misma de la reducción trascendental de Husserl:

El idealista bien podría llamar trascendentales a las condiciones de posibilidad de la vida de la conciencia que han sido resumidas; se remiten a una determinada, a alguna vida consciente "objetiva". No son válidas "en sí mismas" [...] El más estricto concepto de lo trascendental no puede liberarse a sí mismo de su interdependencia con el *factum*.³⁵

Es importante, sin embargo, tomar nota de que Adorno habla de "interdependencia": de ningún modo se propone emprender una reducción empirista o naturalista de la conciencia. Más bien, su argumento es simplemente que "lo inexistente del espíritu se encuentra tan implicado con la existencia que desglosarlos limpiamente equivaldría a objetivarlos y falsearlos".³⁶ Como materialista, Adorno afirma el anclaje de la conciencia en la naturaleza, mientras que resiste cualquier intento de colapsar la dialéctica del sujeto y el objeto en un monismo metafísico.

En el pensamiento de Derrida, sin embargo, la posibilidad de la reducción trascendental nunca es cuestionada como tal. Más bien, la deconstrucción incorpora la perspectiva trascendental, en una operación a la que Derrida nombra "tachadura", pero que —en su simultánea cancelación y conservación— es próxima a la *Aufhebung* hegeliana. Así, en *De la gramatología*, Derrida sugiere que hay un más acá y un más allá de la crítica trascendental y que por lo tanto "el calor de arquía trascendental debe hacer experimentar su necesidad antes de dejarse tachar".³⁷ Lo que esta operación implica para Derrida no es la insisten-

cia en una ruptura irreductible entre la facticidad y lo trascendental, que la metafísica siempre ha soñado con superar, sino más bien una "reducción de la reducción", un pasaje al nivel de lo que explícitamente llama un "texto ultratrascendental". Para Derrida, la incoherencia del concepto de presencia sobre la que se basa la teoría de la subjetividad trascendental de Husserl revela que el sujeto trascendental y sus objetos, junto con las demás oposiciones características del pensamiento metafísico, son en cierto sentido —que le resulta incómodo exponer— los "efectos" de un principio más alto de no identidad, cuyo nombre más común es *différance*. El resultado es una posición filosófica final con notables reminiscencias del idealismo prehegeliano. Dado que la diferencia absoluta, carente de toda determinación, resulta indistinguible de la identidad absoluta, las evocaciones de Derrida de una huella que es "origen de toda repetición, origen de la idealidad, [no] más ideal que real, más inteligible que sensible, más una significación transparente que una energía opaca",³⁸ nos proveen quizá el paralelo más cercano que se pueda encontrar en el siglo XX con la *Identitätsphilosophie* del joven Schelling.

El intento derrideano de desarrollar una crítica del sujeto idéntico a sí mismo que eluda cualquier momento naturalista parece, por lo tanto, resultar en una posición no más plausible que la metafísica monista de la libido de Lyotard. Aunque Adorno no vivió lo suficiente como para confrontar directamente la posición de Derrida, su posible respuesta a las comparaciones y asimilaciones actuales entre la deconstrucción y la dialéctica negativa puede ser deducida de la crítica al pensamiento de Heidegger —indudablemente la influencia central de Derrida— que aparece en su obra. Heidegger tiene razón al sugerir que los entes son más que objetos de la conciencia, pero —según Adorno— al adscribir ese "más" al "ser", lo transforma en una hipóstasis contraproducente. "Heidegger hace inmediatamente un tema expreso de lo inefable en filosofía, y con ello comprime hasta contradecir a la conciencia. En castigo se seca la fuente cegada, que, según se cree, trata de desenterrar; Heidegger empobrece al máximo el contenido de la filosofía que pretende destruida, y cuyas mediaciones buscaban lo inefable."³⁹

Para Adorno, cualquiera sea la experiencia transmitida por la palabra "ser", sólo puede expresarse mediante una constelación de entes, mientras que en la filosofía de Heidegger la irreductibilidad de una relación es transformada por sí misma en una conclusión. En la evocación de un Ser que trasciende la distinción sujeto-objeto, "queda aislado el factor de la mediación y convertido así en

³⁵ T. Adorno, *Against Epistemology*, ob. cit. pp. 226-227. La traducción al inglés está frecuentemente alterada.

³⁶ T. Adorno, *Negative Dialectics*, ob. cit., pp. 201-202 [trad. esp.: *Dialéctica negativa*, ob. cit., p. 202].

³⁷ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Londres, 1976, p. 61 [trad. esp.: *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1998, p. 81].

³⁸ *Ibid.*, p. 65 [*ibid.*, p. 85].

³⁹ T. Adorno, *Negative Dialectics*, ob. cit., p. 110 [trad. esp.: *Dialéctica negativa*, ob. cit., p. 113].

inmediato. Sin embargo, la mediación es tan poco sustantivable como los polos sujeto y objeto, y sólo tienen sentido en la constelación que éstos forman. La mediación está mediada por lo que ella media".⁴⁰ *Mutatis mutandis*, podría decirse que la *différance* derrideana es necesariamente diferenciada por lo que ella diferencia. Si bien es cierto que naturaleza y cultura, significado y signifi- cante, objeto y sujeto no serían nada sin la diferencia entre ellos, esto no basta para asegurar la *prioridad lógica* de la no identidad sobre la identidad, que es crucial para la postura filosófica de Derrida. La distinción entre su posición, según la cual "la subjetividad —como la objetividad— es un efecto de la *différance*, un efecto inscripto en un sistema de *différance*",⁴¹ y la de Adorno es claramente revelada en el siguiente pasaje de *Dialéctica negativa*:

La polaridad de sujeto-objeto parece fácilmente una estructura a su vez dogmática, en la que debe realizarse toda dialéctica. Por el contrario, ambos conceptos son categorías de la reflexión producidas, fórmulas para algo incomponible; ni algo positivo ni contenidos primarios, sino absolutamente negativos: lo único que expresan es la diferencia. A pesar de todo, la distinción entre sujeto y objeto no tiene a su vez por qué ser negada sin más. Ni son la última diada, ni se oculta tras ellos la unidad suprema. Se constituyen mutuamente, a la vez que se separan en virtud de esa constitución.⁴²

El espejo y el hechizo

En este punto, queda claro que hay dificultades insolubles que acechan el frecuente intento de los postestructuralistas —y de comentaristas políticos y literarios influenciados por el postestructuralismo— de oponerse a la crítica de la identidad nietzscheana de las totalizaciones coercitivas del pensamiento dialéctico. Adorno, al igual que el pensamiento francés contemporáneo, critica la dialéctica de Hegel por ser en muchos aspectos la forma más insidiosa e ineluctable de pensamiento de la identidad. Pero al mismo tiempo, su profunda sensibilidad dialéctica percibe la dinámica contraproducente de una brusca priorización de la particularidad, la diversidad y la no identidad. La disolución de la unidad reflexiva del yo en Deleuze o Lyotard lleva sólo a la indiferencia del flujo ilimitado, a la monótona repetición de la intensidad; en la obra de Derrida,

⁴⁰ *Ibid.*, p. 99 [*ibid.*, p. 103].

⁴¹ Jacques Derrida, *Positions*, Londres, 1981, p. 28 [trad. esp.: *Posiciones*, Valencia, Pretextos, 1977].

⁴² T. Adorno, *Negative Dialectics*, ob. cit., p. 176 [trad. esp.: *Dialéctica negativa*, ob. cit., p. 176].

el movimiento de soltar el lastre materialista de la crítica de la conciencia nietzscheana y freudiana resulta en la instalación de la *différance* como el principio de una nueva clase de "primera filosofía". Para Adorno, en cambio, la no identidad no puede ser respetada mediante un abandono completo del principio de identidad. Escribe:

Aunque sea *hybris* pretender que la identidad existe, de modo que la cosa corresponda en sí a su concepto, este ideal no debe ser simplemente desechado; en el reproche de que la cosa no es idéntica al concepto perdura la nostalgia de que ojalá llegase a serlo. De esta manera se contiene la identidad en la diferencia consciente. Ciertamente, suponer la identidad es, incluso en la lógica formal, lo que hay de ideológico en el puro pensamiento. Sin embargo, ahí se encierra también la componente de verdad que posee la ideología: la referencia a que no debe existir ni contradicción ni antagonismo alguno.⁴³

Teniendo esto en cuenta, quizá nos encontramos en condiciones de examinar más atentamente el cuento de Borges con el que comenzamos. Ya habrá quedado claro que el relato de la dominación de los animales de los espejos puede ser interpretado no sólo en términos de la crítica libidinal de la conciencia, sino también de la "dialéctica de la ilustración", que fue formulada por primera vez por Horkheimer y Adorno a principios de la década del cuarenta, y que continuaron apuntalando *Dialéctica negativa* y *Teoría estética*. La humanización de los impulsos, representada por la transformación de los animales en reflejos, resulta por cierto una especie de dominio por el ego. Pero este dominio se paga al precio de un terrible aislamiento: en *Dialéctica negativa*, Adorno vuelve reiteradamente al *pathos* de un yo confinado sin remedio al círculo de su propia inmanencia, incapaz de hacer contacto con nada en el exterior que no resulte ser simplemente su propio reflejo. La necesidad de escapar de este aislamiento genera una tensión en el corazón de la propia subjetividad que el postestructuralismo no está dispuesto, en general, a reconocer, o no es capaz de hacerlo. Esta inadecuación sugiere que puede haber aspectos sustanciales del cuento que Lyotard no ha logrado registrar en su interpretación.

En primer lugar, Lyotard describe el destierro y castigo de los animales como un simple acto de fuerza, de represión y contención, mientras que Borges dice que el Emperador utiliza sus "artes mágicas" y pone a los animales bajo un hechizo. Significativamente, el concepto de hechizo juega un papel importante en la filosofía de Adorno. Ya que el encantamiento puede constituir una forma de coerción intangible y no aparente, hablar de un hechizo sugiere un estado

⁴³ *Ibid.*, p. 149 [*ibid.*, pp. 152-153].

compulsivo del yo; las acciones son simultáneamente autónomas y heterónomas, acompañadas por exageradas ilusiones subjetivas de autonomía, pero aun así realizadas por sujetos. La metáfora del hechizo, en otras palabras, captura a la vez los rasgos represivos y habilitantes del proceso de socialización, que son mostrados como un aspecto de la conquista humana de la naturaleza en aras de la autopreservación. Adorno escribe en *Dialéctica negativa*: "Los hombres, cada individuo, siguen estando hoy bajo un hechizo. Es la figura subjetiva del Espíritu universal, que potencia desde el interior su hegemonía sobre el proceso vital externo".⁴⁴ En la teoría crítica posterior de Habermas, este paralelismo entre la dominación instrumental de la naturaleza externa y la represión de la naturaleza interna será refutado. La implicación adorniana de que la emancipación respecto de la naturaleza conlleva la clausura de toda sensibilidad comunicativa será rechazada por Habermas, quien atribuye la socialización y la acción instrumental a dimensiones de desarrollo histórico categóricamente diferentes. No obstante, ya en su versión adorniana, la posición de la teoría crítica tiene una marcada ventaja respecto de la de los postestructuralistas: mientras figuras como Lyotard retroceden a una posición desde la que sólo pueden denunciar la dominación del ego como una coerción arbitraria que debería ser abolida (si puede serlo es una cuestión más problemática), Adorno percibe que la identidad compulsiva, el sacrificio del momento por el futuro, era necesario en una determinada etapa de la historia para que los seres humanos se liberaran del juego yugo de la naturaleza. Dentro de esos términos, una identidad tal ya contiene un momento de verdad. Del mismo modo, el "hechizo del yo" no puede ser considerado simplemente como una extensión de la coerción natural; más bien, se trata de una ilusión que podría ser, en principio, atravesada por el sujeto generado por ella, si bien la plena realización de este proceso sería inseparable de una transformación de las relaciones sociales. Además, el resultado de la ruptura no sería la irrupción contraproducente de los "poderes fluidos y tetales" que describe Lyotard, sino más bien una identidad verdadera que sería permeable a su momento de no identidad. Una de las mayores diferencias entre el postestructuralismo y la teoría crítica es resumida en el siguiente argumento de Adorno: "incluso al limitar al sujeto, se termina con su poder".⁴⁵

⁴⁴ *Ibid.*, p. 344 [*ibid.*, p. 342].

⁴⁵ *Ibid.*, p. 183 [*ibid.*, p. 183]. Vale la pena señalar que la crítica de la conciencia postestructuralista, si bien explora la oposición nietzscheana entre particularidad e identidad conceptual, es en otros aspectos extremadamente infiel a Nietzsche. Lejos de defender una disolución en el espíritu, Nietzsche es completamente —podría decirse "dialécticamente"— consciente de que la fuerza de la autodisciplina, adquirida con dolor, es una condición previa para liberarse de la disciplina.

Esto nos lleva a un segundo punto. Lyotard describe a los animales de los espejos como "monstruos", pero Borges especifica que la gente de Cantón cree que la criatura del espejo es un pez, "un ser fugitivo y resplandeciente que nadie había tocado", mientras que en Yunán se cree que es un tigre. En el pensamiento de Adorno, lo diferente aparece para el pensamiento de la identidad bajo este doble aspecto: por un lado como algo de una belleza torturante que elude perpetuamente nuestra comprensión, por otro lado como algo amenazante e incontrolable, amenazante precisamente a causa de nuestra desmedida necesidad de controlarlo. Sin embargo, no podemos entrar en relación con esta criatura ni rompiendo el espejo (la solución de los "filósofos del deseo"), ni afirmando —como lo hace Derrida— que tanto el mundo humano como el reflejado son sólo efectos generados por su superficie invisible. Más bien, la única forma de establecer esta relación es anular el hechizo del Emperador de los animales, que es también, como hemos visto, un hechizo sobre sí mismo.

No se podría concluir, sin embargo, sin destacar una importante distinción entre la lección del cuento de Borges y la posición filosófica de Adorno. El cuento contiene una evocación de utopía, pero Borges la sitúa en un pasado distante e irrecuperable. "En tiempos legendarios", nos dice, "el mundo de los espejos y el mundo de los hombres no estaban [...] incomunicados. Eran, además, muy diversos; no coincidían ni los seres ni los colores ni las formas. Ambos reinos, el especular y el humano, vivían en paz, se entraba y se salía por los espejos". En la versión de Borges este acuerdo inicial es roto por un inexplicable ataque de la naturaleza, que la humanidad rechaza temporariamente, pero está destinado a triunfar al final: "Un día, sin embargo, sacudirán ese letargo mágico", y esta vez los animales no serán vencidos. Adorno no niega la posibilidad de una conclusión tan calamitosa de la historia: el "rumor de las armas" desde "el fondo de los espejos", que algunos creen que precederá a la invasión final, sin duda sonará a nuestros oídos de fines del siglo XX como una sirena de alarma nuclear. Pero Adorno no acepta que este término sea inevitable. Nuestro dilema histórico consiste en el hecho de que las precondiciones materiales esenciales para una reconciliación entre los seres humanos, y entre humanidad y naturaleza, sólo podrían haber sido instaladas por una historia de dominación y autocoerción, que ha cobrado una aceleración imparable. Como escribe Adorno en *Dialéctica negativa*: "El hecho de que la autoconservación a través de los tiempos fuera difícil y precaria, hace que los impulsos del yo, instrumento suyo, posean una violencia casi irresistible, incluso después de que la autoconservación se hiciera fácil en principio gracias a la técnica".⁴⁶ El anhelo de una armonía

⁴⁶ *Ibid.*, p. 349 [*ibid.*, p. 347].

prelapsaria, de cara a este dilema, sólo lleva a caer en una ilusión conservadora. No obstante, la evocación de Borges de un estado de intercambio pacífico entre el mundo humano y el del espejo provee una imagen adecuada de esa afinidad sin identidad y diferencia sin dominación —más que unidad coercitiva— que Adorno cree implicadas en “la referencia a que no debe existir ni contradicción ni antagonismo alguno”.

Traducción de Pablo Preve

3. La crítica de la razón instrumental

Seyla Benhabib

[...]

Miembros y afiliados al *Institut für Sozialforschung*, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Leo Löwenthal, Friedrich Pollock y Walter Benjamin desarrollaron su teoría en una época en la cual la desilusión frente al primer experimento del socialismo en la Unión Soviética, y especialmente las experiencias del fascismo y la destrucción de la colectividad judía en Europa, había frustrado toda esperanza de una transformación revolucionaria del capitalismo desde su interior.¹ La teoría crítica se vio enfrentada a la tarea de pensar lo “completamente otro”.

En su prólogo de 1971 a *La imaginación dialéctica*, de Martin Jay, Horkheimer escribió:

La apelación a un mundo completamente otro [*ein ganz Anderes*] distinto de éste tenía primariamente un ímpetu filosófico social. [...] La esperanza de que el horror terrenal no posea la última palabra es seguramente un deseo no científico.²

Aquí Horkheimer traza una distinción entre verdad científica y filosófica, y atribuye a la filosofía la tarea de pensar “lo completamente otro”. Esta misma idea es expresada aun con mayor agudeza por Marcuse, en su respuesta a la discusión generada en *Zeitschrift für Sozialforschung* por la publicación en 1937 del ensayo de Horkheimer “Teoría tradicional y teoría crítica”:

Cuando la verdad no es realizable dentro del orden social existente, para esta última simplemente asume un carácter utópico [...] Esta trascendencia no va en contra,

¹ Max Horkheimer, prólogo a Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Madrid, Taurus, 1974, p. 10.

² *Idem.*

sino a favor de la verdad. El elemento utópico fue por mucho tiempo el único factor de progreso en la filosofía: como la constitución del mejor estado, del placer más intenso, de la felicidad perfecta, de la paz eterna [...] En la teoría crítica, la obstinación será mantenida como una cualidad genuina del pensamiento filosófico.³

Ninguna de estas formulaciones logra capturar adecuadamente esa mezcla única entre reflexión filosófica e investigación social y científica conocida como "teoría crítica", desarrollada por los miembros de la Escuela de Francfort en la década del treinta.⁴ Aplicando "el materialismo histórico a sí mismo" (Korsch), fueron capaces de analizar las condiciones históricas de posibilidad de la economía política marxiana, y así se vieron enfrentados a la tarea de articular una teoría crítica de la transición del capitalismo liberal de mercado a una nueva formación social que denominaron ambiguamente "capitalismo de Estado". Sus esfuerzos transformaron el significado mismo de la crítica social marxiana, así como de la crítica de las ideologías.

...]

De la crítica de la política económica a la crítica de la razón instrumental

La evolución del programa de investigación del *Institut für Sozialforschung* puede dividirse en tres fases diferentes: la fase del "materialismo interdisciplinario" de

³ Herbert Marcuse, "Philosophie und kritische Theorie", segunda parte de Horkheimer y Marcuse, *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1937, p. 637; mi traducción. La sección de Marcuse de este texto escrito en conjunto no está incluida en la edición inglesa de Horkheimer, "Traditional and Critical Theory", que se encuentra en *Selected Essays*, traducción de M. J. O'Connell et al., Nueva York, 1972.

⁴ *La imaginación dialéctica*; David Held, *Introduction to Critical Theory*, Berkeley y Los Angeles, 1980; Andrew Arato y Eike Gebhardt (comps.), *The Essential Frankfurt School Reader*, Nueva York, 1978. Held, Arato y Gebhardt aportan una estimable bibliografía de obras de y sobre la Escuela de Francfort. En años recientes han aparecido numerosos estudios que a menudo están motivados por impulsos políticos de desacreditar la influencia que la Escuela de Francfort tuvo en los Estados Unidos. Entre ellos, los siguientes se destacan por sus errores de comprensión: Zoltan Tar, *The Frankfurt School: the Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor Adorno*, Nueva York, 1977; George Freedman, *The Political Philosophy of the Frankfurt School*, Ithaca, 1981; y Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1979. Douglas Kellner y Rick Roderick aportan un útil recuento de esta bibliografía en su reciente ensayo "Literature on Critical Theory", en: *New German Critique*, 23, 1981, pp. 141-171. Para bibliografía alemana reciente, véase la nota que sigue.

1932 a 1937, el enfoque de la "crítica teórica" de 1937 a 1940 y la "crítica de la razón instrumental" que caracteriza al período que va de 1940 a 1945.⁵ Cada uno de estos cambios tuvo lugar inmediatamente después de experiencias históricas de este período turbulento: las expectativas del movimiento de la clase obrera en la República de Weimar, la evaluación de la estructura social de la Unión Soviética y el análisis del fascismo ocasionaron cambios profundos en la teoría. Estos acontecimientos llevaron a reformulaciones en la autocomprensión de la teoría crítica: la relación entre teoría y práctica y la relación entre los sujetos y los destinatarios de la teoría fueron redefinidas, mientras que la interdependencia entre la filosofía y las ciencias, la teoría crítica y el marxismo, fue reconceptualizada.

El ensayo de 1937 "Teoría tradicional y teoría crítica" fue escrito en un período en el que la derrota del movimiento de la clase obrera alemana y sus partidos por parte del fascismo parecía ser completa, y cuando el terror abierto del estalinismo y las "purgas" consiguientes en el aparato de poder soviético habían destruido todas las ilusiones en relación con este primer experimento del socialismo. Estas experiencias se vieron reflejadas en una reformulación de la relación entre teoría y práctica, así como en una redefinición fundamental de los destinatarios de la teoría.

Mientras que en el período que precedió a 1937 la verdad era definida como "un momento de praxis correcta",⁶ que no obstante debía ser distinguida del éxito político inmediato, en "Teoría tradicional y teoría crítica", la relación entre verdad teórica y praxis política de grupos sociales específicos comienza a aparecer cada vez más remota. En 1934, Horkheimer aún podía escribir:

El valor de una teoría es decidido por su relación con las tareas, que son enfrentadas [*in Angriff genommen*] en momentos históricos definidos por las fuerzas sociales más progresistas. Y este valor no tiene una validez inmediata para toda la humanidad, sino que al principio sólo la tiene para el grupo interesado en esta tarea. El hecho de que en muchos casos el pensamiento se haya alejado a sí mismo de las preguntas de la humanidad en lucha justifica, entre otras cosas, la desconfianza hacia los intelectuales [...] De modo que esta acusación contra la *intelligentsia* aparentemente no comprometida [*unbedingt*] [...] es correcta en

⁵ Helmut Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung: Studien zur frühen kritischen Theorie*, Francfort, 1978; Alfons Söllner, *Geschichte und Herrschaft: Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft*, Francfort, 1979; Wolfgang Bonss, *Die Einübung des Tatsachenblicks*, Francfort, 1982.

⁶ Max Horkheimer, "Zum Problem der Wahrheit", en: *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1935, p. 345; traducido como "The Problem of Truth", en: *The Essential Frankfurt School Reader*, p. 429. *Die Wahrheit ist ein Moment der richtigen Praxis* se traduce aquí como "la verdad es un ímpetu [?] de la praxis correcta".

la medida en que esta libre flotación [*Beziehunglosigkeit*] del pensamiento no signifique libertad de juicio, sino una falta de control por parte del pensamiento respecto de sus propios motivos.⁷

En "Teoría tradicional y teoría crítica", en cambio, Horkheimer destaca no la *comunidad* de objetivos, sino el posible conflicto "entre los sectores avanzados de la clase y los individuos que declaran la verdad referente a ella, así como el conflicto entre el sector más avanzado con sus teóricos y el resto de la clase".⁸ La unidad entre las fuerzas sociales que prometen la liberación es de naturaleza conflictiva. En lugar de una alianza con las fuerzas progresistas de la sociedad, en relación con cuyas tareas sería determinado el "valor" de la teoría, Horkheimer destaca ahora el valor de la actitud crítica del pensador cuya relación con esas fuerzas sociales es considerada como una crítica potencialmente conflictiva y agresiva. "Esta verdad se hace evidente en la persona del teórico, quien ejerce una crítica agresiva contra los defensores conscientes del *statu quo*, pero también contra las tendencias conformistas, utópicas, o que desvían la atención de los temas importantes, dentro de su propio movimiento."⁹ No existe necesariamente una convergencia entre la teoría de la sociedad de tendencia emancipatoria y la conciencia de la clase o grupo social que sería el agente de la emancipación transformadora.

En "Filosofía y teoría crítica", escrita en respuesta al debate generado por el ensayo de Horkheimer, Marcuse expresa la situación existencial que aísla y hace que el intelectual "se repliegue sobre sí mismo":

¿Qué ocurre entonces cuando los acontecimientos delineados por la teoría no tienen lugar, cuando las fuerzas que deberían haber llevado a la transformación son rechazadas y parecen ser derrotadas? La verdad de la teoría es tan poco contradicha debido a eso, que en cambio aparece bajo una nueva luz e ilumina nuevos aspectos y partes de su objeto [...] La función cambiante de la teoría en la nueva situación le da el carácter de "teoría crítica" en un sentido más agudo.¹⁰

Esta "función cambiante de la teoría" señala la brecha creciente entre la verdad crítica del marxismo y la conciencia empírica del proletariado, al que la teoría,

⁷ Max Horkheimer, "Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie", en: *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1934, pp. 26-27; la traducción es mía.

⁸ Max Horkheimer, "Traditional and Critical Theory", en: *Critical Theory*, p. 215; publicado originalmente en *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1937, p. 269.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ H. Marcuse, "Philosophie und kritische Theorie", *ob. cit.*, pp. 636-637; la traducción es mía.

no obstante, continúa designando como el agente objetivo de la transformación futura de la sociedad.

[...]

Horkheimer sostiene que la teoría crítica marxiana de la sociedad ha seguido siendo una disciplina filosófica aun al comprometerse con la crítica de la economía y nombra los tres aspectos que constituyen el "momento filosófico" de la crítica de la economía política. En primer lugar, la crítica de la economía política muestra la "transformación de los conceptos que dominan la economía en sus opuestos".¹¹ En segundo lugar, la crítica no es idéntica a su objeto. La crítica de la economía política no reifica la economía. Defiende "el concepto materialista de la sociedad libre y autodeterminada, a la vez que recupera del idealismo la convicción de que los hombres tienen otras posibilidades además de perderse en el *statu quo* o acumular poder y riquezas".¹² En tercer lugar, la crítica de la economía política considera las tendencias de la sociedad como una totalidad y describe "el movimiento histórico del período que se acerca a su fin".¹³ Horkheimer llama a éstos los "momentos filosóficos" en la crítica de la economía política, ya que cada procedimiento conceptual apunta a algo más que la comprensión empírica de las leyes dadas y las estructuras de la sociedad, y juzga y analiza lo que hay bajo un criterio normativo, a saber, la "realización del libre desarrollo de los individuos" mediante la constitución racional de la sociedad. Para Horkheimer, la crítica de lo dado en el nombre de un criterio utópico-normativo es lo que constituye el legado de la filosofía.

[...]

1. Con la afirmación de que la *crítica* de la economía política muestra la "transformación de los conceptos que dominan la economía en sus opuestos", Horkheimer llama la atención sobre el siguiente aspecto del procedimiento de Marx: partiendo de las definiciones aceptadas de las categorías utilizadas por la economía política, Marx muestra cómo éstas se transforman en sus opuestos. Marx no yuxtapone sus propios criterios a aquellos que utiliza la economía

¹¹ Max Horkheimer, "Postscript", en: *Critical Theory*, p. 247. Publicado originalmente como la primera parte de Horkheimer y Marcuse, "Philosophie und kritische Theorie", en: *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1937, p. 627.

¹² *Ibid.*, p. 248; *Zeitschrift für Sozialforschung*, p. 628.

¹³ *Ibid.*, p. 247; *Zeitschrift für Sozialforschung*, p. 627.

IDEOLOGÍA

política, sino que muestra, mediante una exposición y profundización internas de los resultados disponibles de la política económica, que estos conceptos son contradictorios consigo mismos. Esto significa que cuando sus implicaciones lógicas son llevadas hasta sus últimas consecuencias, estos conceptos no logran explicar el modo capitalista de producción. Las categorías de la economía política son medidas en relación con su propio contenido, es decir, en relación con el fenómeno que intentan explicar, y resultan ser inadecuadas para ese fin. Este aspecto del procedimiento de Marx puede ser denominado "crítica categorial" immanente.

2. El propósito de la *crítica desfetichizante* es mostrar que la realidad social del capitalismo se presenta a sí misma necesariamente en una forma misticada. La conciencia espontánea y cotidiana, así como el discurso de la economía política clásica, parte del supuesto de que la realidad social es un ámbito objetivo, regido por leyes y similar a la naturaleza. Ni las relaciones sociales ni las actividades humanas que originan esta apariencia de una objetividad natural son tomadas en cuenta. El "concepto materialista de una sociedad libre y autodeterminada" destacado por Horkheimer¹⁴ sólo resulta posible sobre el supuesto de que los individuos son sujetos *constitutivos* de su mundo social. En lugar de perderse en el *statu quo*, pueden reapropiarse de esta realidad social y reformarla de modo de hacerla corresponder con los potenciales humanos. La "concepción idealista de que los hombres tienen esta posibilidad"¹⁵ es demostrada para Horkheimer por el procedimiento de la crítica desfetichizante de Marx. En este sentido, la crítica no es idéntica al campo que es su objeto: la economía política. Al analizar la constitución social de este campo y su transitoriedad histórica, también devela las tendencias contradictorias dentro suyo que apuntan hacia su trascendencia. La crítica de la economía política aspira a un modo de existencia social *liberado de la dominación de la economía*.

3. La crítica marxiana del capitalismo expone las contradicciones internas y disfuncionalidades del sistema para mostrar cómo y por qué éstas originan demandas y luchas opositivas que no pueden ser satisfechas por las condiciones del presente. La teoría crítica diagnostica crisis sociales de modo de posibilitar y orientar futuras transformaciones sociales. Como lo expresa Horkheimer: "Lo que resulta de gran importancia aquí no es tanto lo que permanece sin cambios como el movimiento histórico del período que se acerca a su fin".¹⁶ Y agrega: "La economía es la primera causa de la miseria, y la crítica, la teoría y la práctica

deben ocuparse principalmente de ella".¹⁷ Aun así, "el cambio histórico no deja intactas las relaciones entre las esferas de la cultura [...] Por lo tanto, los datos económicos aislados no aportarán los criterios por los que la comunidad humana [*Gemeinschaft*] ha de ser juzgada".¹⁸

Aunque tanto Horkheimer como Marcuse, el coautor del epílogo a "Teoría tradicional y teoría crítica", consideran que "la economía es la primera causa de la miseria", son muy conscientes del hecho de que una teoría de las crisis económicas ya no es suficiente por sí misma para analizar las contradicciones del período de entreguerras; en segundo lugar, como el cambio histórico tiene una dimensión cultural, los fenómenos de la crisis no serán experimentados como meras disfuncionalidades económicas, sino como crisis *vividas*.

[...]

Las relaciones culturales y psicológicas ya han sido distinguidas como campos en los cuales los individuos viven la experiencia de las crisis generadas por la economía. A pesar de ser causados por la economía, estos fenómenos no son de naturaleza económica. Como demuestran sus tempranos esfuerzos por integrar los estudios psicoanalíticos de Erich Fromm al programa de investigaciones del *Institut*, Horkheimer y sus colaboradores eran muy conscientes de la necesidad de desarrollar una nueva teoría social y científica de la crisis para tratar con los acontecimientos históricos a los que se enfrentaban.¹⁹

Este breve análisis del ensayo de Horkheimer de 1937 y el epílogo a "Teoría tradicional y teoría crítica" en coautoría con Marcuse revelan la tensión no resuelta en estas formulaciones: por un lado, se reconoce no sólo que no hay convergencia entre el punto de vista del teórico y el de los movimientos de la clase obrera, sino que de hecho hay una brecha que se amplía cada vez más. Aunque la teoría crítica llama a ciertos sectores de la clase obrera sus "destinatarios", estos últimos son considerados cada vez menos como un grupo social empírico; cada vez más, todos los individuos que comparten un "sentido crítico" son designados como los destinatarios de la teoría. Por otro lado, Horkheimer

¹⁷ *Ibid.*, p. 249; *Zeitschrift für Sozialforschung*, p. 628.

¹⁸ *Ibid.*, p. 248; *Zeitschrift für Sozialforschung*, p. 629.

¹⁹ Véanse Wolfgang Bonss y Norbert Schindler, "Kritische Theorie als interdisziplinärer Materialismus", en: W. Bonss y A. Honneth (comps.), *Sozialforschung als Kritik*, Frankfurt, 1982 (una traducción inglesa aparecerá en S. Benhabib y W. Bonss (comps.), *Max Horkheimer: a Retrospective*); W. Bonss, "Kritische Theorie und empirische Sozialforschung: Anmerkungen zu einem Fallbeispiel", introducción a Erich Fromm, en: W. Bonss (comp.), *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des dritten Reichs: Eine sozialpsychologische Untersuchung*, Stuttgart, 1980, pp. 7 y ss.

¹⁴ *Ibid.*, p. 248; *Zeitschrift für Sozialforschung*, p. 628.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 247; *Zeitschrift für Sozialforschung*, p. 627.

se aferra a la crítica de la economía política como paradigma de investigación e insiste en los intereses emancipatorios inherentes a este tipo de crítica.

[...]

El precario equilibrio que Horkheimer sostiene de modo brillante en su ensayo "Teoría tradicional y teoría crítica" resulta perturbado por acontecimientos históricos. En vista de las realidades de la Segunda Guerra Mundial, todo el paradigma marxiano de la crítica de la economía política es cuestionado. El cambio de paradigma de la "teoría crítica" a la "crítica de la razón instrumental" se da cuando esta división creciente entre teoría y práctica, entre los sujetos y los destinatarios potenciales de la teoría, lleva a un cuestionamiento fundamental de la propia crítica de la economía política. La transformación en la naturaleza del capitalismo liberal en el período de entreguerras y sus consecuencias sobre la crítica de la economía política marxiana son analizadas por Friedrich Pollock en un artículo publicado en el último número del diario del *Institut*, que en ese momento aparecía con el nombre de *Estudios sobre filosofía y ciencias sociales*.

En "Capitalismo de Estado: sus posibilidades y limitaciones", Pollock describe las transformaciones en la estructura de la economía política que ocurrieron en las sociedades occidentales desde el fin de la Primera Guerra Mundial como "procesos de transición que transformaron el capitalismo privado en capitalismo de Estado".²⁰ Pollock agrega:

La aproximación más cercana a la forma totalitaria de esto último se ha realizado en la Alemania nacionalsocialista. Teóricamente, la forma del Estado capitalista totalitario no es el único resultado posible de la forma actual de transformación. Sin embargo, es más fácil construir un modelo para ésta que para la forma democrática de capitalismo de Estado, respecto de la cual nuestra experiencia nos da pocas claves.²¹

La expresión "capitalismo de Estado" indica que esta formación es "la sucesora del capitalismo privado, que el Estado asume funciones importantes del capitalismo privado, que los intereses por obtener ganancias aún desempeñan un papel importante y que no se trata de socialismo".²²

²⁰ Friedrich Pollock, "State capitalism: its possibilities and limitations", en: *Studies in Philosophy and Social Science*, 1941, p. 200.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 201.

El capitalismo de Estado transforma radicalmente las funciones del mercado. El mercado ya no actúa como coordinador de la producción y la distribución. Esta función es asumida ahora por un sistema de controles directos. "La libertad de comercio, empresa y trabajo está sujeta a la interferencia gubernamental hasta un grado tal que es prácticamente abolida. *Con el mercado autónomo, las llamadas leyes económicas desaparecen.*"²³ Si el libre comercio, la empresa y la libertad de vender la fuerza de trabajo propia —en resumen, el mercado de intercambio— se convierten en algo del pasado, entonces la crítica del orden social y político emergente ya no puede tomar la forma de una crítica de la economía política. En primer lugar, la *estructura institucional* de este nuevo orden social ya no puede ser definida en relación con las leyes del mercado, ni con la administración impersonal del gobierno de la ley por parte del Estado. La creciente estatización de la sociedad y las nuevas prerrogativas del Estado crean estructuras institucionales cuya significación sociológica requiere nuevas categorías de análisis aparte de aquellas de la economía política.²⁴ En segundo lugar, si con el "mercado autónomo" las llamadas leyes económicas también desaparecen, entonces la dinámica y las posibilidades de crisis del nuevo orden social no pueden ser presentadas como contradicciones inmanentes en el funcionamiento de la economía por sí sola.²⁵ Bajo el capitalismo de Estado, las crisis económicas son suspendidas o transformadas. En tercer lugar, si la libertad de intercambio en el mercado una vez realizó los *ideales normativos* de la sociedad burguesa liberal —individualismo, libertad e igualdad— con la desaparición del mercado detrás de un sistema de controles directos, los ideales normativos del liberalismo también desaparecen. La crítica de la economía política ya no puede ofrecer por sí sola acceso a la estructura institucional, las ideologías normativas y las posibilidades de crisis del nuevo orden social.

La crítica marxiana de la economía política era al mismo tiempo una crítica de la formación social capitalista en su totalidad. En el período del capitalismo liberal, una crítica de esta formación social podía ser presentada mediante una crítica de la economía política por dos razones: en primer lugar, según Marx, las relacio-

²³ *Ibid.*

²⁴ G. Marramao, "Zum Verhältnis von politischer Ökonomie und kritischer Theorie", en: *Ästhetik und Kommunikation: Beiträge zur politischen Erziehung*, 4 (11), 1973, pp. 79-93; A. Arato, "Political Sociology and Critique of Politics", en: A. Arato y E. Gebhardt, *The Essential Frankfurt School Reader*, pp. 3-5.

²⁵ Moishe Postone y Barbara Brick, "Kritische Theorie und die Grenzen des traditionellen Marxismus", en: Bonss y Honneth, *Sozialforschung als Kritik*, ob. cit.; una versión más breve de este artículo apareció como "Critical Pessimism and the Limits of Traditional Marxism", en: *Theory and Society*, 11, 1982, pp. 617-658.

nes sociales de producción definían la piedra angular *institucional* del capitalismo liberal al legitimar cierto esquema de distribución de riqueza, poder y autoridad en la sociedad. Bajo el capitalismo, la economía no sólo estaba "desligada" de las restricciones de los ámbitos social y político, sino que esta "economía desligada" aportaba en cambio el mecanismo para la redistribución de poder y privilegio social. En segundo lugar, las relaciones de intercambio en el mercado capitalista proveían una *legitimación normativa* para esta sociedad al punto de que los consiguientes diferenciales de poder social y privilegio eran considerados como consecuencias de las actividades de individuos libremente asociados. El "mercado autónomo" encarnaba los ideales de libertad, consentimiento e individualismo que aportaban la legitimación de este orden social. "Con la desaparición del mercado autónomo", según la hipótesis de Pollock, la crítica de la economía política ya no puede servir como base de una crítica de la nueva formación social.

Para expresarlo de otro modo, *una teoría social crítica del Estado capitalista no puede ser una crítica de la economía política del capitalismo de Estado, por dos razones*: con la desaparición del mercado autónomo bajo un sistema de controles estatales directos, la distribución social de la riqueza, el poder y la autoridad se vuelve "politizada". Esta distribución ya no es una consecuencia de las leyes del mercado sino de directivas políticas. Para analizar la estructura social del capitalismo de Estado, no se necesita una economía política sino una sociología política. Con la politización del mercado, que una vez fue autónomo, los ideales normativos y los fundamentos ideológicos del capitalismo también resultan transformados. Las formas de legitimación en el capitalismo de Estado deben ser analizadas de nuevo: con el declive del mercado autónomo, el "gobierno de la ley" también declina; el liberalismo es transformado en autoritarismo político y eventualmente en autoritarismo.²⁶

²⁶ En su polémico ensayo "Die Juden und Europa", Horkheimer analiza el ocaso del liberalismo económico en Europa y examina el papel que desempeñó el antisemitismo para permitir a sectores de la población expresar su frustración contra el sistema de libre empresa, identificando a los judíos como los representantes de esta esfera (*Zeitschrift für Sozialforschung*, ob. cit., pp. 115-137, 939-940). El ensayo indica cierta ceguera en la concepción que Horkheimer tiene del uso del liberalismo al fascismo. No distingue entre el sistema de libre mercado y libre empresa, y principios políticos como el gobierno representativo, la separación de poderes, la constitucionalidad, el gobierno de la ley, etcétera.

Esta denigración del papel del liberalismo político es uno de los aspectos en los que la Escuela de Francfort continúa la tradición del marxismo ortodoxo y combina las estructuras políticas y las económicas, o más bien reduce las primeras a las segundas. En este aspecto, la obra de Franz Neumann es una excepción. El análisis de Neumann de las contradicciones y ambivalencias internas del liberalismo político, en particular su exposición de las contradicciones entre el "gobierno de la ley" y la "obernunft", continúa siendo uno de los mejores tratamientos de la historia del pensamiento liberal:

El núcleo de lo que se conoció en el mundo de habla inglesa a partir de la década del sesenta como la "teoría social crítica de la Escuela de Francfort", es este análisis de la transformación del capitalismo liberal del siglo XIX en democracias de masas por un lado, y formaciones totalitarias por el otro. Entre 1939 y 1947, los miembros de la Escuela de Francfort se dedicaron a analizar las consecuencias económicas, sociales, políticas, psicológicas y filosóficas de este cambio. La obra de Pollock se desarrolló en torno de la economía política, mientras que Franz Neumann²⁷ y Otto Kirchheimer²⁸ se inclinaron hacia la sociología política y la teoría política; por su parte, Horkheimer, Adorno y Marcuse se concentraron en analizar las consecuencias sociológicas, psicológicas y filosóficas de la transformación mencionada.²⁹

[...]

Aunque en este período hubo diferencias entre Marcuse por un lado, y Horkheimer y Adorno por el otro, respecto de la definición político-económica adecuada del nacionalsocialismo,³⁰ a continuación se describe el modelo sociológico implícito que los tres utilizaron:

véase F. Neumann, *Die Herrschaft des Gesetzes*, trad. y ed. A. Sollner, Francfort, 1980, presentado inicialmente como una tesis doctoral en la *London School of Economics* y supervisado por Harold Laski bajo el título "The Governance of the Rule of Law" (1936). Véase también la colección de ensayos de Neumann *Wirtschaft, Staat und Demokratie*, Francfort, 1977.

²⁷ Además de los trabajos mencionados en la nota anterior, véanse Franz Neumann, *Behemoth: Structure and Praxis of National Socialism*, Londres, 1942; y H. Marcuse (comp.), *Democratic and Authoritarian State*, Glencoe, 1957.

²⁸ Después de la emigración, Otto Kirchheimer fue profesor de Ciencias Políticas en la Universidad de Columbia hasta 1965. Sus publicaciones más importantes son *Punishment and Social Structure*, con G. Rushe (Nueva York, 1939); *Political Justice: The Use of Legal Procedure for Political Ends* (Princeton, 1961); *Politik und Verfassung* (Francfort, 1964); *Funktionen des Staates unter Verfassung* (Francfort, 1972).

²⁹ Me refiero a los análisis de Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* (1947); aquí se utiliza la séptima edición (Francfort, 1980) [trad. esp.: *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana]; y Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (1947; Nueva York, 1974); traducido al alemán por A. Schmidt como *Kritik der Instrumentellen Vernunft*, Frankfurt, 1974. También se incluyen en este análisis los ensayos de Horkheimer "Die Juden und Europa"; "Autoritärer Staat" (1940), las traducciones inglesas se encuentran en *The Essential Frankfurt School Reader*, pp. 95-118, y fueron reimprimos en Helmut Dubiel y Alfons Söllner (comps.), *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus*, Francfort, 1981; "The End of Reason", en: *Studies in Philosophy and Social Science*, 1941, pp. 366-388 (también incluido en *The Essential Frankfurt School Reader*, pp. 26-49). Asimismo considero en este análisis el ensayo de Herbert Marcuse "Some Social Implications of Modern Technology" (en: *Studies in Philosophy and Social Science*, 1941, pp. 414-439).

³⁰ Mientras que Neumann, Gurland y Kirchheimer sostuvieron la continuidad del orden político y económico del nacionalsocialismo con el capitalismo monopólico, Pollock, junto con

- el capitalismo liberal y la competencia de libre mercado son correlativos con el Estado liberal, la familia patriarcal burguesa, el tipo de personalidad rebelde o el superyó fuerte;
- el capitalismo de Estado (Adorno y Horkheimer) o el capitalismo monopólico (Marcuse) es correlativo con el Estado fascista, la familia autoritaria y el tipo de personalidad autoritaria;
- o bien, los mismos fenómenos económicos son correlativos con las democracias de masas, la desaparición de la familia burguesa, el tipo de personalidad sumisa y la "automatización" del superyó.

Dentro del marco de este modelo sociológico, que establece relaciones funcionales entre el nivel de la organización de las fuerzas productivas, la estructura institucional de la sociedad y las formaciones de la personalidad, los conceptos de "racionalización" y "razón instrumental" son utilizados para describir los principios organizacionales de la formación social, así como las orientaciones de valor de la personalidad y las estructuras de significado de la cultura.

Por "racionalización social", Adorno, Horkheimer y Marcuse se refieren a los siguientes fenómenos: el aparato de dominación administrativa y política se extiende a todas las esferas de la vida social. Esta extensión de la dominación es conseguida mediante las técnicas organizacionales siempre eficientes y predecibles desarrolladas por instituciones tales como la fábrica, el ejército, la burocracia, las escuelas y la industria cultural. La eficiencia y la predictibilidad de estas nuevas técnicas organizacionales se hacen posibles por la aplicación de la ciencia y la tecnología, no sólo a la dominación de la naturaleza externa, sino también al control de relaciones interpersonales y la manipulación de la naturaleza interna. Este aparato de control formado científicamente y tecnológicamente funciona fragmentando procesos de trabajo y producción en unidades simples y homogéneas; esta fragmentación es acompañada por una atomización social dentro y fuera de la unidad organizacional. Dentro de las organizaciones, la cooperación de los individuos se encuentra sujeta a las reglas y regulaciones del aparato; fuera de la unidad organizacional, la destrucción de la función económica, educativa y psicológica de la familia entrega al individuo a las manos de las fuerzas impersonales de la sociedad de masas. El individuo debe adaptarse a sí mismo al aparato simplemente para ser capaz de sobrevivir.

Adorno y Horkheimer, defendió la novedad del orden social creado por el nacionalsocialismo. En su ensayo "Some Social Implications of Modern Technology", Marcuse concuerda por un lado con las tesis de la continuidad de Neumann y Gurland, pero por otro lado introduce el concepto nuevo de racionalidad "técnica" o "tecnológica" para caracterizar la nueva forma de dominación que surgió bajo el nacionalsocialismo; véanse pp. 416 y ss.

El propio hecho de que las categorías de "racionalización" y "razón instrumental" se extiendan equívocamente para referirse a procesos sociales, dinámicas de formación de la personalidad y estructuras de significado culturales indica que Marcuse, Adorno y Horkheimer reducen a uno los dos procesos de racionalización, el social y el cultural, que Max Weber había buscado diferenciar.³¹ Esta fusión conduce a un importante problema: si bien aceptan el diagnóstico que hace Weber de la *dinámica* de la racionalización social en Occidente, critican el proceso desde el punto de vista de un paradigma no instrumental de la razón. Sin embargo, esta razón no instrumental ya no puede ser fijada en forma inmanente a la realidad y asume un carácter cada vez más utópico. Con este paso tiene lugar un cambio fundamental en el concepto mismo de "crítica". Este paradigma teórico, conocido como "la crítica de la razón instrumental", lleva a una alteración radical de los procedimientos de crítica inmanente y desfetichizante, mientras que la tercera función de la crítica —a saber, el diagnóstico— desaparece.

³¹ Los procesos de racionalización social pueden ser analizados en dos planos: por un lado, institucionalmente inician un proceso de diferenciación, a consecuencia del cual la economía y la política son separadas y relegadas a esferas independientes: el mercado y la producción por una parte, y el estado con su burocracia administrativa y judicial por la otra (véase Max Weber, *Economy and Society*, Berkeley, 1978, tomo I, pp. 375 y ss. [trad. esp.: *Economía y sociedad*, México, FCE, 1969]). Es este aspecto del análisis de Weber el que Adorno, Horkheimer y Marcuse integran en su diagnóstico del capitalismo de Estado en la década del cuarenta. La interdependencia entre el capitalismo y la dominación política administrada burocráticamente, curiosamente, les ofrece un modelo con el que analizan el fascismo y, después de 1945, las democracias industriales masivas de posguerra.

Con "racionalización cultural", Weber se refiere en primer lugar a la sistematización de diversas visiones del mundo ("The Social Psychology of World Religions", en: *From Max Weber: Essays in Sociology*, H. H. Gerth (ed. y trad.) y C. W. Mills, Nueva York, 1974, p. 293). Describe este proceso como causado por la demanda de que "el orden del mundo en su totalidad es, podría y debería ser de algún modo un 'cosmos' signifiante" (ibid., p. 281). Estos esfuerzos de sistematización se encuentran presentes en todas las religiones del mundo, resultando a veces en monoteísmo, a veces en dualismo místico, y otras en misticismo. En segundo lugar, estos esfuerzos de sistematización a lo largo de los siglos presentan un declive de la función de lo mágico [*Enzauberung*] (ibid., pp. 290 y ss.). Weber parece haber analizado estos procesos de racionalización cultural a la luz de una distinción mayor, a saber, la distinción entre aquellas visiones del mundo que llevan a una ética de la abnegación del mundo, y aquellas que llevan a afirmaciones del mundo. Véase Weber, "Religious rejections of the world and their directions", en: *From Max Weber*, pp. 233 y ss.; el original es "Zwischenbetrachtung", en: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920); W. Schluchter, "Die Paradoxie der Rationalisierung", en: *Rationalismus und Weltbeherrschung*, Frankfurt, 1980, pp. 19 y ss.

La crítica de la razón instrumental y sus aporías

El texto en el que este nuevo paradigma de la teoría crítica es desarrollado más explícitamente, y que contiene *in nuce* gran parte de la posición teórica de la Escuela de Francfort después de la Segunda Guerra Mundial, es *Dialéctica del Iluminismo*. La *Dialéctica del Iluminismo* es un texto difícil de describir:³² una parte integral de éste fue compuesta a partir de notas tomadas por Gretel Adorno sobre conversaciones entre Adorno y Horkheimer. Completado en 1944, fue publicado tres años después en Amsterdam y reeditado en Alemania en 1969. Más de la mitad del texto consiste en una exposición del concepto de iluminismo, con dos excursos, uno firmado por Adorno, sobre *La Odisea* y el otro firmado por Horkheimer acerca del Iluminismo y la moral.³³

[...]

En la *Dialéctica del Iluminismo*, Adorno y Horkheimer sostienen que la promesa del Iluminismo de liberar al hombre de su tutela autoimpuesta no puede ser lograda mediante la razón, que es un mero instrumento de autopreservación: el dominio universal sobre la naturaleza se retuerce contra el mismo sujeto en tanto, del cual no queda más que ese mismo, eternamente igual 'yo pienso' que debe poder acompañar todas mis representaciones".³⁴ Para fundamentar esta tesis, investigan la arqueología psíquica del yo. La historia de Odiseo revela para ellos el punto oscuro en la constitución de la subjetividad occidental: el miedo del yo al "otro" —al que se identifica con la naturaleza— es superado en el curso de la civilización mediante la dominación del otro. Sin embargo, ya que el otro no es completamente extraño, sino que el yo como naturaleza es también otro con respecto a sí mismo, la dominación de la naturaleza sólo puede significar autodominación. El yo homérico, que distingue entre las fuerzas oscuras de la naturaleza y la civilización, expresa el miedo original de la humanidad de ser absorbida por la otredad. El mito, que relata cómo el héroe constituye su identidad reprimiendo la multiplicidad de la naturaleza, también expresa el anverso de esta historia. La humanidad paga por superar el miedo al

³² Véase, más recientemente, Jürgen Habermas, "The Entwinement of Myth and Enlightenment: Rereading Dialectic of Enlightenment", en: *New German Critique*, 126, 1982, pp. 13 y ss.

³³ E. Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*, Francfort, 1974, p. 275, nota 26, citado por J. Schmucker, *Adorno — Logik des Zerfalls*, Stuttgart, 1977, p. 17.

³⁴ T. Adorno y M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, ob. cit., pp. 62-63.

otro internalizando a la víctima. Odiseo escapa al llamado de las sirenas sólo al someterse a sí mismo voluntariamente a su encanto torturante. El acto de sacrificio escenifica repetidamente la identidad de los humanos con las fuerzas más oscuras de la naturaleza, para permitirles purgar la naturaleza que se encuentra dentro de la humanidad misma.³⁵ No obstante, como lo muestra la regresión de cultura a barbarie causada por el nacionalsocialismo, el ardid [*Lis*] de Odiseo, el origen de la *ratio* occidental, no ha sido capaz de superar el miedo original de la humanidad hacia el otro. El judío es el otro, el extranjero, el que es a la vez humano y subhumano. Mientras que el ardid de Odiseo consiste en un intento de apaciguar la otredad por medio de un acto mimético de volverse como ella —Odiseo ofrece a los cíclopes sangre humana para beber, duerme con Circe, y escucha a las sirenas—, el fascismo, a través de la proyección, convierte al otro en igual a él mismo:

Si la mimesis se hace a sí misma igual al mundo que la rodea, del mismo modo la falsa proyección hace al mundo que la rodea igual a ella misma. Si para la primera el exterior es el modelo al que el interior debe aproximarse [*sich anschmiegen*], si para ella lo extraño se vuelve familiar, la última transforma el tenso interior listo para escapar a la exterioridad y marca incluso lo familiar como enemigo.³⁶

La razón occidental, que se origina en el acto mimético de dominar la otredad volviéndose como ella, culmina en un acto de proyección que, por medio de la tecnología de la muerte, logra hacer que la otredad desaparezca. "La *ratio* que suprime a la mimesis no es simplemente su opuesto; ella misma es mimesis, hasta la muerte."³⁷

En uno de los apéndices del texto, "El interés en el cuerpo", Adorno y Horkheimer escriben:

Debajo de la historia familiar de Europa corre otra historia subterránea. Consiste en el destino de los instintos y pasiones humanos reprimidos y desplazados por la civilización. Desde la perspectiva del presente fascista, en el que aquello que estuvo oculto surgió a la luz, la historia manifiesta se presenta con su lado más oscuro, omitido tanto por las leyendas del Estado nacional como por sus críticas progresistas.³⁸

³⁵ *Ibid.*, pp. 51 y 167.

³⁶ *Ibid.*, p. 167.

³⁷ *Ibid.*, p. 37.

³⁸ *Ibid.*, p. 207.

Este interés en la historia subterránea de la civilización occidental es sin duda el principio metodológico rector para la historia subterránea de la razón occidental desarrollada en el texto principal. La historia de Odiseo y la del Holocausto, el mito que es Iluminismo y el Iluminismo que se vuelve mitología son hitos de la historia occidental: el origen de la civilización y su transformación en barbarie.

A pesar del profundo pesimismo de Adorno y Horkheimer, su expresa simpatía por los "escritores oscuros de la burguesía" —Hobbes, Maquiavelo y Mandeville— y por sus críticos nihilistas —Nietzsche y Sade— no puede explicarse sólo por la oscuridad de la historia humana en ese momento. Como ellos mismos reconocieron en su Prefacio de 1969: "Ya no adherimos a todo lo que ha sido dicho en este libro. Eso sería incompatible con una teoría que adscribe a la verdad como un núcleo temporal, en lugar de yuxtaponerla como inmutable al movimiento de la historia".³⁹ Aun así, insisten decididamente en la idea de la transformación del Iluminismo en positivismo, "en la mitología de lo que son los hechos", así como en la identidad cabal entre el intelecto y la hostilidad hacia el espíritu. Su conclusión es que "el desarrollo hacia la integración total, reconocido en este libro, ha sido interrumpido pero no terminado".⁴⁰ El concepto de "integración total" prefigura el diagnóstico de Adorno de una "sociedad totalmente administrada" y la tesis de la "unidimensionalidad" de Marcuse.⁴¹ La crítica del Iluminismo se vuelve tan totalizadora como la falsa totalidad que se propone criticar.

Esta "crítica totalizadora" del Iluminismo inicia una ruptura radical respecto de la concepción de la teoría crítica de 1937. La historia de la relación entre humanidad y naturaleza no revela una dinámica emancipatoria, como nos hizo creer Marx. El desarrollo de las fuerzas de producción y el creciente dominio de la humanidad sobre la naturaleza no fueron acompañados por una disminución de la dominación interpersonal; por el contrario, cuanto más racionalizada se hacía la dominación de la naturaleza, más sofisticada y difícil de reconocer se volvía la dominación social. La actividad laboral, el acto en el que el hombre utiliza la naturaleza para sus fines actuando como una fuerza de la naturaleza (Marx), es ciertamente un caso de ardid humano. Sin embargo, como lo revela la interpretación de Odiseo, este esfuerzo por dominar la naturaleza volviéndose como ella es pagado por medio de la internalización del sacrificio. El trabajo es de hecho la sublimación del deseo, pero el acto de objetivación en el que el

³⁹ *Ibid.*, p. ix.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Londres, 1974, p. 50 [trad. esp.: Caracas, Monte Ávila, 1975]; Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, 1964 [trad. esp.: *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta, 1985].

deseo es transformado en un producto no es un acto de autorrealización, sino un acto de miedo que lleva a controlar la naturaleza dentro de uno mismo. La objetivación no es autorrealización sino autonegación disfrazada de autoafirmación.

Estas dos tesis —el trabajo como dominación de la naturaleza y como autonegación— tomadas en conjunto implican que la opinión marxiana de la humanización de las especies por medio del trabajo social debe ser rechazada. El trabajo social que para Horkheimer, incluso en 1937, contenía una instancia de emancipación, así como un núcleo de racionalidad, ya no es la sede de ninguno de los dos. Tanto la emancipación como la razón deben ser buscadas en otro caso. El diagnóstico totalizador de *Dialéctica del Iluminismo* no nos dice dónde. Esta transformación de la actividad laboral, de autorrealización en sublimación y represión, crea un vacío en la lógica de la teoría crítica. No queda claro qué actividades, si es que existe alguna, contribuyen a la humanización de la especie en el curso de su evolución, y además, en nombre de qué actividades, si existe alguna, habla esta teoría.

[...]

Según Adorno y Horkheimer, la tarea de la cultura es establecer la identidad del yo frente a la otredad, y la razón es el *instrumento* mediante el cual esto se logra.⁴² La razón, la *ratio*, es el ardid del yo que nombra. El lenguaje separa el objeto de su concepto, lo idéntico de lo otro, el yo del mundo. El lenguaje domina la exterioridad, pero no, como el trabajo, haciéndola servir a los humanos, sino reduciéndola a un sustrato idéntico. Mientras que en la magia la relación entre el nombre y la cosa nombrada no es "de intencionalidad sino de afinidad",⁴³ el concepto que reemplaza el símbolo mágico en el curso de la cultura occidental reduce "la múltiple afinidad del ser" a la relación entre el sujeto que constituye el significado y el objeto no significativo.⁴⁴ El desencantamiento del mundo, la pérdida de la magia, no es fundamentalmente consecuencia de la transición de la premodernidad a la modernidad. La transición del símbolo al concepto significa ya desencantamiento. La *ratio* abstrae, busca comprender a través de conceptos y nombres. La abstracción, que puede captar lo concreto sólo en la medida en que puede reducirlo a la identidad, también liquida la otredad de lo otro. Con una retórica implacable, Adorno y Horkheimer

⁴² T. Adorno y M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, ob. cit., pp. 62-63.

⁴³ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁴ *Ibid.*

IDEOLOGÍA

astrean la irracionalidad del racionalismo cultural hasta sus fuentes, a saber, hasta la lógica de la identidad que es la estructura profunda de la razón occidental.⁴⁵

Si el árbol no es considerado más sólo como árbol, sino como testimonio de alguna otra cosa, como sede del *mana*, la lengua expresa la contradicción de que una cosa sea ella misma y a la vez otra cosa además de lo que es, idéntica y no idéntica. [...] El concepto, que suele ser definido como unidad característica de aquello que bajo él se halla comprendido, ha sido en cambio, desde el principio, un producto del pensamiento dialéctico, en el que cada cosa es lo que es sólo en la medida en que se convierte en lo que no es.⁴⁶

Aquí se hace evidente la estructura aporética de una teoría crítica de la sociedad, tal y como la concebían Adorno y Horkheimer. *Si la promesa del Iluminismo y de la racionalización cultural sólo revela la culminación de la lógica de la identidad constitutiva de la razón, entonces la teoría de la dialéctica del Iluminismo, que es llevada a cabo con los instrumentos de la razón misma, perpetúa la propia estructura de dominación a la que condena.* La crítica del Iluminismo lleva sobre sí la misma maldición que el propio Iluminismo. Esta aporía, que es reconocida por Adorno y Horkheimer,⁴⁷ no es resuelta sino redimida por medio de la esperanza de que la crítica del Iluminismo pueda no obstante evocar el principio utópico de la lógica de la no identidad, a la que debe negar tan pronto como la articule discursivamente. El fin del Iluminismo, el fin del "pecado natural de la humanidad", no puede ser declarado discursivamente. Si el Iluminismo es la culminación de la lógica de la identidad, entonces la superación del Iluminismo sólo puede ser una cuestión de devolver a lo no idéntico, lo suprimido y lo dominado, su derecho de *ser*. Ya que incluso el propio lenguaje está apropiado por la maldición del concepto que reprime lo otro en el acto mismo de nombrarlo,⁴⁸ podemos evocar lo otro pero no podemos nombrarlo. Como los Dioses de la tradición judía, que no debe ser nombrado sino evocado, la tras-

⁴⁵ La crítica de la lógica de la identidad que subyace a la razón occidental fue una preocupación de Adorno desde su exposición de 1931 sobre la "Actualidad de la filosofía". Más allá de las diferencias que pueda haber entre Adorno y Horkheimer al respecto, la búsqueda de una lógica no discursiva, y no basada en la identidad, ya fuera en una filosofía esotérica del lenguaje, los dos solos o el inconsciente colectivo de las especies, caracteriza tanto la *Dialéctica del Iluminismo* como *The Eclipse of Reason*.

⁴⁶ T. Adorno y M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, ob. cit., pp. 17-18.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 3.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 16-17; *The Eclipse of Reason*, ob. cit., p. 181; *Kritik der instrumentellen Vernunft*, ob. cit., p. 156.

endencia utópica de la historia de la razón no puede ser nombrada sino sólo reinvocada en la memoria de los hombres.

[...]

La consecuencia de mayor alcance del proyecto llamado "dialéctica del Iluminismo" es la transformación del concepto mismo de crítica. La "dialéctica del Iluminismo" también es concebida como una "crítica" del Iluminismo. Sin embargo, cuando se sostiene que la razón autónoma sólo es razón instrumental al servicio de la autopreservación, entonces el proyecto kantiano de la crítica en el sentido de "la autorreflexión de la razón sobre sus propias condiciones de posibilidad" es radicalmente alterado. Como observan apropiadamente Baumeister y Kulenkampff:

La filosofía racionalista clásica practicaba la crítica contra los supuestos dogmáticos y los contenidos falsos de la razón en la forma de una reflexión sobre su propio concepto puro. Sin embargo, el pensamiento filosófico permanecía debido a ello ciego a la verdadera esencia de la razón y del defecto oculto profundamente en sus fundamentos. De ahí se sigue que la teoría crítica, que permanece fiel a su *demanda* de razón, ya no puede asumir la forma de una reflexión trascendental y no puede sostenerse sobre las formas de filosofía tradicional disponibles. La crítica sólo es posible desde un punto de vista que permita cuestionar los componentes del concepto dominante de razón, y sobre todo, el contraste universal fijo entre razón y naturaleza. Un concepto crítico de razón no puede ser obtenido a costa de la autopreservación de la razón, sino sólo de la dimensión, más profunda, de su origen en la naturaleza.⁴⁹

La autorreflexión de la razón sobre las condiciones de su propia posibilidad significa ahora descubrir la *genealogía* de la razón, revelar la historia subterránea de la relación entre razón y autopreservación, autonomía y dominación de la naturaleza. Sin embargo, ya que se supone que la genealogía misma es una crítica y no un mero ejercicio de conocimiento histórico, la pregunta vuelve: ¿qué punto de vista de una teoría crítica le permite comprometerse en una reflexión genealógica acerca de la razón utilizando la misma razón cuya historia patológica busca descubrir?⁵⁰

⁴⁹ Thomas Baumeister y Jens Kulenkampff, "Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik: Zu Adornos ästhetischer Theorie", en: *Neue Hefte für Philosophie*, 6, 1974, p. 80; la traducción es mía.

⁵⁰ En este contexto, Habermas ha distinguido entre la "crítica tradicional de la ideología" y la "crítica totalizadora", tal y como es practicada por Adorno y Horkheimer: "La crítica de la ideología quiere demostrar que la validez de una teoría bajo investigación es independiente del contexto de su

La transformación de la crítica de la economía política en crítica de la razón instrumental señala no sólo un cambio en el *objeto* de la crítica, sino, más significativamente, en la *lógica* de la crítica. Se cuestiona cada uno de los tres aspectos previamente descritos como crítica inmanente, crítica desfetichizante y crítica como diagnóstico de crisis. La crítica inmanente se convierte en dialéctica negativa, la crítica desfetichizante se convierte en crítica de la cultura y el diagnóstico de crisis es transformado en una filosofía retrospectiva de la historia con intenciones utópicas.

La crítica inmanente como dialéctica negativa

Según Adorno, la tarea de la crítica inmanente es transformar "los conceptos, a los que trae, por así decirlo, del exterior, en lo que el objeto, abandonado a sí mismo, intenta ser, y enfrentarlo con lo que es. Debe disolver la rigidez del objeto fijado temporal y espacialmente, en un campo de tensión entre lo posible y lo real".⁵¹ Como Hegel ya había analizado en la dialéctica entre esencia y apariencia, lo que es no es mera ilusión [*Schein*], sino la apariencia [*Erscheinung*] de la esencia.⁵² La apariencia revela y oculta su esencia al mismo tiempo. Si no ocultara la esencia, sería una mera ilusión, y si no la revelase, no sería apariencia. A la inversa, la esencia no es un mero más allá. Está encarnada en el mundo mediante la apariencia. Es "la hasta ahora no existente realidad de lo que es". Disolver la rigidez del objeto fijado, en un campo de tensión entre lo posible y lo real, es comprender la unidad de esencia y apariencia como realidad. La esencia define la esfera de posibilidades de lo que es. Cuando lo real de la apariencia es comprendido a la luz de la esencia, esto es, en el contexto de sus posibilidades latentes, se convierte en realidad. Ya no es simplemente; se convierte en la realización de esa posibilidad, y su realidad consiste en el hecho de que siempre puede transformar una posibilidad no realizada en realidad.⁵³

génesis. Quiere demostrar que oculta detrás de esta teoría hay una *sensión entre poder y validez* inadmisibles, y que además es a esta tensión a la que le debe su reconocimiento" ("The entwinement of myth and Enlightenment", ob. cit., p. 20). La crítica totalizadora, en cambio, presupone que la razón "una vez instrumentalizada, se ha asimilado al poder y por lo tanto ha renunciado a su poder crítico" (ibid.). Se ve forzada a renunciar al "desarrollo totalitario del Iluminismo con sus propios medios, una contradicción realizativa de la que Adorno es muy consciente" (ibid.).

⁵¹ Theodor W. Adorno, "Sociology and Empirical Research", en: *The Positivist Dispute in German Sociology*, Londres, 1969, p. 69.

⁵² G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Hamburgo, 1976, tomo II, pp. 11-12, 101-102 [trad. esp.: *Ciencia de la lógica*, 2 vols., Buenos Aires, Solar/Hachette, 1974].

⁵³ Ibid., pp. 180-184.

Sin dudas, la crítica inmanente de la economía política también tuvo como objetivo la transformación de los conceptos traídos del exterior por la economía política "en lo que el objeto, abandonado a sí mismo, intenta ser". Al revelar cómo las categorías de la economía política se transformaron en sus opuestos, Marx también disolvía lo existente "en un campo de tensión entre lo posible y lo real". En términos hegelianos, la crítica inmanente es siempre una crítica tanto del objeto como del concepto del objeto. Comprender este objeto como realidad significa mostrar que lo que es el objeto es falso. Su verdad es que su facticidad dada es una mera posibilidad, que es definida por un conjunto de otras posibilidades, ninguna de las cuales es. Negar la facticidad de lo que es significa reconocer que *das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt*: "lo conocido lo es por ser conocido, no reconocido".⁵⁴ Esto implica que un modo del conocimiento que hipostatiza lo que es no es verdadero conocimiento. El verdadero conocimiento especulativo, el punto de vista del concepto, es comprender la unidad de la apariencia y la esencia, y comprender que lo real, en tanto posible, es también necesario, y en tanto necesario, también una posibilidad.

Adorno transforma la crítica inmanente en dialéctica negativa precisamente con el fin de socavar la identidad especulativa de concepto y objeto, esencia y apariencia, posibilidad y necesidad, que postula Hegel.⁵⁵ La dialéctica negativa es la incansante transformación de conceptos en sus opuestos, de lo que es en lo que podría ser pero no es. Revelar lo que podría ser no implica postular que debe ser. Más bien al contrario, la dialéctica negativa se esfuerza por mostrar que no hay un punto final de reconciliación y comprensión de la necesidad de lo posible. De hecho, la tarea de Adorno es mostrar el carácter superfluo de lo que es; mostrar que el objeto desafía su concepto y que el concepto está condenado a fallar en su búsqueda de la esencia. Adorno socava el presupuesto conceptual mismo de la crítica inmanente que practica. La dialéctica negativa se convierte en una dialéctica de la pura negatividad, de un perpetuo desafío a lo real. El discurso de la negatividad rechaza aquello que Marx aún podía presuponer: que una comprensión de la necesidad de lo que es también llevaría a entender lo que podría ser, y que aquello que podría ser valía el esfuerzo. La dialéctica negativa, en cambio, niega que haya una lógica inmanente a lo real que sea emancipatoria.⁵⁶ La negatividad y la no identidad, desmitificando la pasión con

⁵⁴ G. W. F. Hegel (comp.), *Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo, 1952 [trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1971].

⁵⁵ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Francfort, 1973, especialmente pp. 32-42 [trad. esp.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975].

⁵⁶ Ibid., pp. 295-354.

la que el pensamiento busca la identidad, no garantizan efectos emancipatorios. O, como dice Adorno, no garantizan que esas consecuencias sean emancipatorias, precisamente porque se rehúsan a garantizarlas en absoluto. Adorno rechaza la *lógica* de la inmanencia, a la vez que preserva la crítica inmanente. En la medida en que el método de la crítica inmanente presuponia un desarrollo lógico inmanente hacia una creciente transparencia o adecuación entre el concepto y la realidad, la crítica se convertía en dialéctica, una mitología de lo inevitable guiada por una creencia en la identidad entre pensamiento y ser. Adorno insiste en la *mediación* entre pensamiento y ser, a la vez que niega su *identidad*:

La totalidad es una categoría de la mediación, no de la dominación inmediata y la subyugación. [...] La totalidad social no lleva a una vida propia además de aquella a la que une y de la cual, a su vez, está compuesta. Se produce y reproduce mediante sus momentos individuales.⁵⁷

La tarea de la dialéctica negativa es revelar la naturaleza mediada de la inmediatez, sin caer por ello presa de la ilusión de que toda inmediatez debe ser mediada. Éste podría ser el caso sólo cuando la totalidad se volviera totalitaria, cuando todos los momentos de no identidad, otredad e individualidad fueran absorbidos en la totalidad.

Con la transformación de la economía liberal de mercado en capitalismo organizado, la base económica del individualismo burgués es también destruida. El individuo, que mediante su propio esfuerzo y actividad constituyó su libertad e igualdad en las relaciones de intercambio del mercado, es ahora un anacronismo histórico. La crítica normativa de la ideología burguesa ya no puede ser llevada a cabo como una crítica de la economía política. El desarrollo de la sociedad burguesa destruyó sus propios ideales. La crítica de las ideologías ya no puede yuxtaponer normas dadas a la realidad; más bien, debe desmitificar una realidad que se encuentra en el proceso de borrar las normas que una vez fijaron sus propias bases de legitimación. La crítica de las normas debe ser llevada a cabo como una crítica de la cultura, tanto para desmitificar la cultura como para revelar su potencial utópico latente.⁵⁸

⁵⁷ Theodor W. Adorno, "On the logic of the social sciences", en: *The Positivist Dispute in German Sociology*, p. 107.

⁵⁸ Theodor W. Adorno, "Kultur und Verwaltung", en: *Soziologische Schriften*, Frankfurt, 1979, vol. 1, p. 131.

La crítica desfetichizante como crítica de la cultura

Aunque el análisis de Marx del fetichismo de la mercancía continúa sirviendo como modelo para la crítica de la cultura, este paradigma es profundamente revisado en la obra de Adorno y Horkheimer. La metáfora alrededor de la cual se construye el análisis del fetichismo de la mercancía es la reificación de lo social y lo histórico como lo "natural". Dado que el intercambio de mercancías oculta el proceso de la producción de mercancías, y ya que las leyes del mercado ocultan la constitución de una apariencia de ley por medio de actividades y relaciones humanas concretas, el discurso desfetichizante yuxtaponen la producción con el intercambio, el valor de uso con el valor de cambio, la actividad constitutiva de los humanos con las apariencias de la cultura. La desaparición de una esfera autónoma de relaciones de intercambio transforma la prioridad ontológica que Marx concede a la producción. La esfera de producción no es a la esfera de la circulación lo que la esencia es a la apariencia. Con la creciente racionalización de la esfera productiva y la creciente integración de producción e intercambio, el capitalismo monopolístico comienza a constituirse en una realidad social donde todos los contrastes desaparecen y las alternativas al presente se vuelven inconcebibles. Horkheimer describe esta transformación de la realidad social ya en 1941, como "la disolución semántica del lenguaje en un sistema de signos".⁵⁹ El individuo, según Horkheimer, "sin sueños ni historia [...] está siempre alerta y preparado, siempre aspirando a una meta inmediata y práctica. [...] Toma la palabra hablada sólo como un medio de información, orientación e instrucción".⁶⁰

Con el declive del ego y su razón reflexiva, las relaciones humanas tienden a un punto en el cual el dominio de la economía sobre todas las relaciones personales, el control universal de las mercancías por sobre la totalidad de la vida, se transforma en una nueva y despojada forma de mando y obediencia.⁶¹

Esta totalización de la dominación, la totalización de un sistema de signos en el que el lenguaje humano desaparece, ya no se manifiesta como una esfera de cuasi naturalidad que niega su propia historicidad. Más bien, el propio contraste entre cultura y naturaleza, entre segunda naturaleza y naturaleza primera, comienza a desaparecer.⁶² La totalización de la dominación significa la creciente manipulación de la naturaleza misma. El antagonismo entre naturaleza y

⁵⁹ Max Horkheimer, "The end of reason", en: *Studies in Philosophy and Social Science*, p. 377.

⁶⁰ Ídem.

⁶¹ Íbid., p. 379.

⁶² "Hoy en día la cultura marca todo con la igualdad", en: *Dialektik der Aufklärung*, ob. cit., p. 108.

cultura se transforma ahora en la venganza de la naturaleza contra la cultura. Mientras que Marx había desmitificado la naturalización de lo histórico, los teóricos críticos buscaron desmitificar la historización de lo natural. Lo que el fascismo manipula es la rebelión de la naturaleza suprimida contra la totalidad de la dominación, y es la rebelión de la naturaleza suprimida lo que la industria masiva hace recircular en imágenes de sexo, placer y falsa felicidad. La represión de la naturaleza interna y externa ha crecido en una proporción sin precedentes tal que la propia rebelión contra esta represión se convierte en objeto de una nueva explotación y manipulación. Bajo estas condiciones, el "fetichismo" de las mercancías no distorsiona la historia para hacerla aparecer como naturaleza, sino que utiliza la rebelión de la naturaleza suprimida para mistificar la explotación social de la naturaleza dentro y fuera de nosotros. En palabras de Adorno, el valor de cambio ya no oculta la producción de valores de uso; más bien al contrario, las mercancías ahora compiten entre sí para presentarse en la inmediatez del valor de uso, y para satisfacer la nostalgia por el trabajo de las propias manos, por la naturaleza virgen, la simplicidad y la no artificialidad. Mientras que en el capitalismo el valor de uso era un portador de valor de cambio, bajo el capitalismo organizado el valor de cambio puede llevarse al mercado en tanto pueda ser presentado como el portador de un valor de uso inmediato, a partir de cuyas cualidades "espontáneas" nos podrá seducir la industria de la publicidad. La brutalización de la naturaleza bajo el fascismo, la seductora explotación de la naturaleza por parte de los medios masivos de comunicación y la industria cultural, y la nostalgia por lo natural y lo orgánico, expresada por la crítica de la cultura conservadora, tienen en común lo siguiente: manipulan la rebelión de naturaleza reprimida para transformarla en sumisión, olvido y seudofelicidad.⁶³

El diagnóstico de crisis como filosofía retrospectiva de la historia con fines utópicos

Si el capitalismo organizado eliminó el mercado autónomo, si la irracionalidad de capitales individuales en competencia fue reemplazada por un sistema de controles estatales monopólicos, ¿qué ocurre entonces con las tendencias y posibilidades de crisis económicas en esas sociedades? En su artículo de 1941,

⁶³ *Ibíd.*, p. 162. La sociedad perpetra su amenaza sobre la naturaleza en la forma de una permanente compulsión organizacional, que se reproduce en los individuos en forma de una persistente autopreservación, y que por consiguiente contraataca a la naturaleza como la dominación social sobre la naturaleza.

Pollock había afirmado que las capacidades del sistema de administrar y controlar las crisis eran impredeciblemente grandes.⁶⁴ En el periodo de posguerra, los teóricos críticos destacaron el hecho de que el capitalismo organizado eliminó las posibilidades de crisis sin eliminar las irracionalidades del sistema. Las irracionalidades sistemáticas del capitalismo ya no se articulan como crisis sociales. No es sólo la economía sino también las transformaciones culturales las que son responsables de este fenómeno.

En *Eros y civilización*, Marcuse formula la imposibilidad de las crisis sociales bajo las condiciones de una sociedad industrial-tecnológica del siguiente modo: las mismas condiciones objetivas que harían posible la superación de una civilización industrial-tecnológica también impiden las condiciones subjetivas necesarias para que surja esta transformación.⁶⁵ La paradoja de la racionalización consiste en el hecho de que las mismas condiciones que podrían llevar a revertir la pérdida de libertad ya no pueden ser percibidas por individuos en condiciones de desencanto. En una civilización industrial-tecnológica, la posibilidad real de acabar con la falta de libertad es aportada por la transformación de la ciencia y la tecnología en fuerzas productivas y por la posterior eliminación del trabajo inmediato del proceso laboral. El trabajo ya no es experimentado por el individuo como el empleo doloroso de energía orgánica para acompañar una tarea específica. El proceso laboral se vuelve impersonal y es cada vez más dependiente de la coordinación y organización del esfuerzo humano colectivo. La decreciente significación del trabajo inmediato en el proceso laboral, ya analizada por Marx en los *Grundrisse (Lineas fundamentales de la crítica de la economía política)*, no se traduce en un correspondiente declive del control sociocultural sobre el individuo.

Más bien al contrario, la impersonalización y la racionalización de las relaciones de autoridad traen consigo una correspondiente transformación en la dinámica de la formación de la identidad individual.⁶⁶ Con el declive de la función del padre en la familia, la lucha por la autoridad pierde su centro: el yo no puede lograr la individuación, puesto que, privado de figuras personales contra las que luchar, ya no puede experimentar los procesos altamente personales e idiosincráticos de formación de identidad individual. La agresión que

⁶⁴ Pollock, "State Capitalism", en: *Studies in Philosophy and Social Science*, pp. 217-221.

⁶⁵ Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: a Philosophical Inquiry into Freud*, Nueva York, 1962, p. 84 [trad. esp.: *Eros y civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1968]. Puesto que este volumen es de hecho el tercero de los *Gesammelte Schriften* de Marcuse, lo he utilizado como el texto principal para la discusión siguiente.

⁶⁶ H. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft: Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Frankfurt, 1970, pp. 80-81.

no puede ser descargada en la lucha épica contra una figura humana es luego internalizada y ésta genera culpa.⁶⁷

La consecuencia más importante de la desaparición de la personalidad autónoma es el debilitamiento de "los lazos vivos entre el individuo y su cultura".⁶⁸ La esencia ética desaparece. La desaparición de la esencia ética en la civilización industrial-tecnológica seca las fuentes culturales de la rebelión grupal que hasta entonces había sido llevada a cabo en nombre del recuerdo de revueltas del pasado. La pérdida de la cultura como depósito de la memoria colectiva amenaza la dinámica misma de la propia civilización: rebelión, represión y rebelión renovada. Cuando la cultura deja de ser una realidad viva, el recuerdo de promesas no cumplidas y traicionadas en el nombre de las cuales se llevó a cabo la rebelión de los reprimidos deja de ser una posibilidad histórica en el presente.

La transfiguración de la civilización industrial-tecnológica moderna debe comenzar con un acto de *Erinnerung* que libere los significados olvidados, reprimidos y negados, y las esperanzas y aspiraciones utópicas de las rebeliones del pasado. En lugar de una crítica a la ontología de Occidente y la lógica de la identidad, Marcuse emprende la reconstrucción de la dimensión utópica latente en la ontología occidental. Al revelar que las polaridades de Logos y Eros, del incesante paso del tiempo y el deseo de trascender todo tiempo, de la mala infinitud de lo existente (*die Seienden*) y la plenitud del ser (*die Vollkommenheit des Seins*) son las estructuras duales dentro de las cuales se despliega la ontología occidental, Marcuse sostiene la función liberadora de la memoria.⁶⁹

Pero esta memoria liberadora no puede reactivarse dentro del continuo de la historia, precisamente porque la Historia se desarrolla de modo tal que niega su propio pasado, su propia historia. La sociedad unidimensional creada por el mundo industrial-tecnológico borra el horizonte ontológico dentro del cual se ha desarrollado y se despliega. Esto significa que la teoría crítica de la sociedad, que habla en favor de la teoría liberadora, se encuentra ella misma fuera del continuo de la historia; en un esfuerzo por negar la dominación del tiempo, apela al recuerdo del deseo de terminar con todo tiempo desde un punto exterior al tiempo.⁷⁰ Revisando las polaridades fundamentales entre Eros y Logos, y Narciso y Orfeo, Marcuse busca revelar el potencial revolucionario de una sensualidad (*Sinnlichkeit*) emancipada. Narciso aparece como el mensajero de un nuevo principio

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 88-89.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 93.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 198-199.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 198. Eros, que se arroja a sí mismo sobre la conciencia, es impulsado por la memoria; con la memoria se vuelve contra el orden de la privación; utiliza la memoria en su esfuerzo por superar el tiempo en un mundo que es dominado por el tiempo.

ontológico.⁷¹ Para ser transformado en una nueva ética (*Sittlichkeit*), el potencial subversivo de esta nueva sensualidad debe ser reinmerso en los tejidos de la sociedad, pero de acuerdo con la tesis de la unidimensionalidad, no puede haber portadores históricos colectivos de este proceso.

Si, no obstante, el potencial subversivo de la memoria liberadora evocada por la teoría permanece fuera del continuo histórico, entonces ¿la crítica no ha reconocido una aporía fundamental, esto es, las condiciones de su propia imposibilidad? La teoría social crítica analiza una sociedad existente desde el punto de vista de la posible transformación de su estructura básica, e interpreta las necesidades y conflictos que surgen, a la luz de esta transformación anticipatoria. Si aquello que la crítica debe rechazar es exactamente el continuo de la historia, entonces la visión de la sociedad emancipada a la que articula se vuelve un misterio privilegiado que no puede ser relacionado con la autocomprensión inmanente de las necesidades y conflictos que surgen del interior del continuo del proceso histórico. La teoría crítica debe o bien revisar la tesis de la unidimensionalidad, o bien cuestionar su propia posibilidad. Esto fue reconocido por Claus Offe en 1968: la teoría crítica "debe o bien limitar el argumento respecto de la manipulación que lo abarca todo, y admitir la presencia de fallas estructurales dentro del sistema de racionalidad represiva, o bien renunciar a la pretensión de ser capaz de explicar sus propias condiciones de posibilidad".⁷²

Esta crítica no sólo se aplica al análisis de Marcuse, sino también al paradigma teórico definido como "crítica de la razón instrumental" en general. Si suponemos que la racionalización social ha eliminado las crisis y las tendencias conflictivas dentro de la estructura social, y que la racionalización cultural ha destruido el tipo de personalidad autónoma, entonces la teoría crítica ya no se mueve dentro del horizonte de la transformación futura, sino que debe retirarse a una postura retrospectiva de esperanza pasada y recuerdo. La teoría crítica se vuelve un monólogo retrospectivo del pensador crítico sobre la totalidad de este proceso histórico, ya que mira el presente histórico no a través de la perspectiva de la posible transformación futura, sino desde el punto de vista del pasado.

[...]

Se puede interpretar este resultado de dos formas. La primera es afirmar que la crítica social se vuelve mero comentario crítico, en el sentido ridiculizado por

⁷¹ *Ibid.*, pp. 146-147.

⁷² Claus Offe, "Technik und Eindimensionalität: Eine Version der Technokratiethese", en: Jürgen Habermas (comp.), *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt, 1978, p. 87.

Marx en su obra temprana, y que la crítica de la teoría social debe justificar sus compromisos normativos explícitos. La segunda es sostener que la teoría crítica no se vuelve mero comentario crítico, ya que sigue apelando a normas y valores que son inmanentes a la autocomprensión de las sociedades del capitalismo tardío, pero que el contenido de las normas a las que se apela ha sido transformado.

Según la primera interpretación, la crítica se vuelve mero comentario crítico por las siguientes razones: si las posibilidades de crisis y conflictos han sido eliminadas en las sociedades del capitalismo tardío; si esta estructura social ha destruido las normas mismas de la racionalidad, libertad e igualdad a las que podría apelar implícitamente la crítica de la economía política; si, además, los propios límites entre historia y naturaleza, cultura y naturaleza no humana, se han vuelto irreconocibles, ¿dónde se encuentran entonces los criterios normativos a los que la teoría crítica podría apelar, y cómo han de justificarse? El teórico crítico debe o bien hablar en nombre de una visión utópica del futuro a la que sólo él tiene acceso o desempeñar el papel de la memoria y la conciencia en una sociedad que ha eliminado su propio pasado. Ni esta visión utópica ni el recuerdo retrospectivo están basados en normas o valores derivados de la autocomprensión de esta cultura y estructura social. El punto de vista del crítico trasciende el presente y yuxtapone a lo existente aquello que *debería ser*, o lo que *podría haber sido* si el pasado no hubiese sido traicionado. La propia crítica es entonces un modo de investigación explícita de criterios. El comentario de Marx sobre los meros comentarios críticos puede aplicarse ahora a la posición de la Escuela de Francfort misma:

La reflexión del sujeto crítico, quien cree haber preservado para sí mismo una vida verdaderamente libre y el futuro histórico en forma de una exhortación, permanece demasiado consciente de su propia virtud frente a todas las circunstancias; Marx, quien ya había reconocido que este privilegio les correspondía a los hermanos Bauer, por consiguiente hablaba con ironía de la "sagrada familia".⁷³

Contra esta interpretación, que reduce la postura de la Escuela de Francfort a la de la "sagrada familia", puede argumentarse que si bien la crítica de la economía política ya no sirve de paradigma a la Escuela de Francfort, todavía hay normas y valores inmanentes a las culturas de las sociedades del capitalismo tardío que tienen un contenido emancipatorio. Sin embargo, estas normas y valores ya no son provistos por teorías racionalistas de leyes naturales, cuya incorporación en las instituciones de la sociedad liberal capitalista Marx aún podía dar por senta-

⁷³ Rudiger Bubner, "Was ist kritische Theorie?", en: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francfort, 1971, p. 179.

do. La crítica ya no puede apelar a las normas de la esfera pública burguesa, del mercado liberal y el Estado liberal, que ejercen el gobierno de la ley. Con la transformación de la dominación política en administración racional, el contenido racional y emancipatorio de la tradición de la ley natural ha sido vaciado. Las normas emancipatorias ya no son inmanentes en las estructuras públicas e institucionales. En cambio, deben ser buscadas en la promesa utópica no redimida de la cultura, el arte y la filosofía (Adorno), o en las estructuras profundas de la subjetividad humana que se rebelan contra los sacrificios demandados por una sociedad opresiva (Marcuse).

Adorno, que insiste en el potencial utópico no redimido del Espíritu absoluto, podía, por lo tanto, comenzar *Dialéctica negativa* con la siguiente oración: "La filosofía, que alguna vez pareció haber sido superada, permanece viva, ya que el momento de su actualización no ha sido aprovechado".⁷⁴ Ya que tanto la promesa de la filosofía de estar en armonía con una realidad racional (Hegel) como la de ser un arma material de las masas que se encuentran a punto de realizar la razón (Marx) han fallado, debe dedicarse a una severa autocrítica. Esta autocrítica de la filosofía debe reactivar la ilusión a la que la filosofía le debe su existencia continuada: a saber, la ilusión de que la filosofía podría realizarse. Esta ilusión debe ser desmitificada, ya que delata la arrogancia del pensamiento conceptual que considera su otro, aquello que no es pensamiento, como un mero vehículo para la realización del pensamiento. La realidad no es el recipiente en el que el pensamiento se vacía a sí mismo, aunque es este esfuerzo hacia la unidad entre pensamiento y realidad el que da a la filosofía su razón de ser. Esta aporía no debe ser abandonada, sino practicada continuamente y revivida mediante la dialéctica negativa. El propio Adorno denomina a esta crítica de "disonancia". Es la disonancia entre pensamiento y realidad, concepto y objeto, identidad y no identidad, lo que debe ser revelado.⁷⁵ La tarea del crítico es iluminar esas grietas en la totalidad, esas fisuras en la red social, esos momentos de no armonía y discrepancia, mediante los cuales lo no verdadero del pensamiento es revelado, y se hacen visibles destellos de otra vida. Así, en un ensayo sobre las posibilidades de conflicto social en sociedades del capitalismo tardío, Adorno puede proponer la idea, por lo demás sorprendente, de que las posibilidades de conflicto de la sociedad no deben buscarse en las protestas y luchas colectivas y organizadas, sino en gestos cotidianos como la risa: "Toda risa colectiva ha resultado de una mentalidad de chivo expiatorio, un término

⁷⁴ T. Adorno, *Negative Dialektik*, ob. cit. p. 15.

⁷⁵ T. Adorno, "Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft", en: *Soziologische Schriften*, ob. cit., vol. 1, p. 369.

medio entre el placer de liberar la propia agresión y los mecanismos de control de la censura, que no permiten esto".⁷⁶ Cuando se exige una definición sociológica estricta de conflictos sociales, se bloquea el acceso a ese tipo de experiencias, que son inasibles pero "cuyos matices contienen asimismo huellas de violencia y cifras de emancipación posible".⁷⁷

A través de este método de disonancia emancipatoria, Adorno se convierte en un etnólogo de la civilización avanzada, buscando revelar aquellos momentos de resistencia y sufrimiento implícitos en los que se pone de manifiesto el potencial humano para desafiar el mundo administrado. No resulta claro cómo estas "cifras" de emancipación posible a las que apela Adorno pueden justificar el punto de vista normativo de la teoría crítica. La acusación de que la crítica de la razón instrumental articula el discurso privilegiado de una "sagrada familia" queda sin respuesta. La transición de la crítica de la economía política a la crítica de la razón instrumental no sólo altera el contenido criticado, sino también la lógica misma de la crítica social y de la crítica de las ideologías.

Traducción de Pablo Preve

⁷⁶ T. Adorno, "Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute", en: *Soziologische Schriften*, ob. cit., vol. 1, p. 193.

⁷⁷ Ídem.

4. El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*

Jacques Lacan

La concepción del estadio del espejo que introduje en nuestro último congreso, hace trece años, por haber más o menos pasado desde entonces al uso del grupo francés, no me pareció indigna de ser recordada frente a ustedes: hoy, especialmente, en razón de las luces que aporta sobre la función del yo [je] en la experiencia que nos da de él el psicoanálisis. Experiencia de la que hay que decir que se opone a toda la filosofía derivada directamente del *cogito*.

Acaso haya aquí quienes recuerden el aspecto del comportamiento del cual partimos, iluminado por un hecho de psicología comparada: la cría de hombre —a una edad en que se encuentra por corto tiempo, pero en la que permanecerá un poco más, superado en inteligencia instrumental por el chimpancé— ya reconoce, sin embargo, su imagen en el espejo como tal. Reconocimiento señalado por la mímica iluminante del *Aha-Erlebnis*, en la que para Köhler se expresa la apercepción situacional, tiempo esencial del acto de inteligencia.

Este acto, en efecto, lejos de agotarse, como en el mono, en el control, una vez adquirido, de la inanidad de la imagen, rebota en seguida en el niño en una serie de gestos en los que experimenta lúdicamente la relación de los movimientos asumidos de la imagen con su medio ambiente reflejado, y de ese complejo virtual a la realidad que reproduce, o sea, con su propio cuerpo y con las personas, incluso con los objetos, que se encuentran junto a él.

Este acontecimiento puede producirse, como es sabido desde los trabajos de Balwin, a partir de los 6 meses de edad, y su repetición ha atraído con frecuencia nuestra meditación ante el espectáculo impresionante de un lactante ante el espejo, que sin tener aún dominio de la marcha, ni siquiera de la postura en pie,

* Fuente: *Escritos I*, Madrid, Siglo XXI, 1971, pp. 11-18.

y a pesar del estorbo de algún sostén humano o artificial (lo que solemos llamar unas andaderas), supera en un jubiloso ajeteo las trabas de ese apoyo para suspender su actitud en una postura más o menos inclinada, y conseguir, para fijarlo, un aspecto instantáneo de la imagen.

Para nosotros, esta actividad conserva hasta la edad de 18 meses el sentido que le damos —y que no es menos revelador— de un mecanismo libidinal, hasta entonces problemático, que de una estructura ontológica del mundo humano que se inserta en nuestras reflexiones sobre el conocimiento paranoico.

Basta para ello comprender el estadio del espejo como una identificación en el sentido pleno que el análisis da a este término: a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen, cuya predestinación a este efecto de fase está suficientemente indicada por el uso, en la teoría, del término antiguo *imago*.

El hecho de que su imagen especular sea asumida jubilosamente por el ser sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el hombrecito en ese estadio *infans*, nos parecerá por lo tanto que manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el *yo* se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le retribuya en lo universal su función de sujeto.

Esta forma debería más bien designarse, por lo demás, como *ideal Ich*,^{*} si quisiéramos hacerla entrar en un registro conocido, en el sentido de que será también el tronco de las identificaciones secundarias, cuyas funciones de normalización libidinal reconocemos bajo este término. Pero el punto importante es que esta forma sitúa la instancia del *yo*, aun desde antes de su determinación social, en una línea de ficción, irreductible para siempre por el individuo solo; o más bien, que sólo asintóticamente tocará el devenir del sujeto, cualquiera que sea el éxito de las síntesis dialécticas por medio de las cuales tiene que resolver en cuanto *yo* su discordancia con respecto a su propia realidad.

Es que esta forma total del cuerpo, gracias a la cual el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración de su poder, no le es dada sino como *Gestalt*, es decir, en una exterioridad donde sin duda esa forma es más constituyente que constituida, pero donde sobre todo le aparece en un relieve de estatura que la coagula y bajo una simetría que la invierte, en oposición a la turbulencia de movimientos con que se experimenta a sí mismo al animarla. Así esta *Gestalt*, cuya preñez debe considerarse como ligada a la especie, aunque su estilo motor sea todavía irreconocible, por esos dos aspectos de su aparición simboliza la permanencia mental del *yo* al mismo tiempo que prefigura su destinación enajenadora; está preñada

* En el original, *je-idéal*, con la siguiente nota del autor: "Dejamos su singularidad a la traducción que adoptamos, en este artículo, del *Ideal Ich* de Freud, sin dar sus motivos, añadiendo que no la hemos mantenido después" [N. del T.].

todavía de las correspondencias que unen el *yo* a la estatua en que el hombre se proyecta como a los fantasmas que lo dominan, al autómeta, en fin, en el cual, en una relación ambigua, tiende a redondearse el mundo de su fabricación.

Para las *imagos*, en efecto —respecto de las cuales es nuestro privilegio el ver perfilarse, en nuestra experiencia cotidiana y en la penumbra de la eficacia simbólica,¹ sus rostros velados—, la imagen especular parece ser el umbral del mundo visible, si hemos de dar crédito a la disposición en espejo que presenta en la alucinación y en el sueño la *imago del cuerpo propio*, ya se trate de sus rasgos individuales, incluso de sus mutilaciones, o de sus proyecciones objetales, o si nos fijamos en el papel del aparato del espejo en las apariciones del *doble* en que se manifiestan realidades psíquicas, por lo demás heterogéneas.

Que una *Gestalt* sea capaz de efectos formativos sobre el organismo es cosa que puede atestiguiarse por una experimentación biológica, a su vez tan ajena a la idea de causalidad psíquica que no puede resolverse a formularla como tal. No por eso deja de reconocer que la maduración de la gónoda en la paloma tiene por condición necesaria la vista de un congénere, sin que importe su sexo, y tan suficiente es que su efecto se obtiene poniendo solamente al alcance del individuo el campo de reflexión de un espejo. De igual manera, el paso, en la estirpe, del grillo peregrino de la forma solitaria a la forma gregaria se obtiene exponiendo al individuo, en cierto estadio, a la acción exclusivamente visual de una imagen similar, con tal de que esté animada de movimientos de un estilo suficientemente cercano al de los dos que son propios de su especie. Hechos que se inscriben en un orden de identificación homeomórfica que quedaría envuelto en la cuestión del sentido de la belleza como formativa y como crógena.

Pero los hechos del mimetismo, concebidos como de identificación heteromórfica, no nos interesan menos aquí, por cuanto plantean el problema de la significación del espacio para el organismo vivo —y los conceptos psicológicos no parecen más impropios para aportar alguna luz sobre esta cuestión que los ridículos esfuerzos intentados con vistas a reducirlos a la ley pretendidamente suprema de la adaptación—. Recordemos únicamente los rayos que hizo fulgurar sobre el asunto el pensamiento (joven entonces y en reciente ruptura de las prescripciones sociológicas en que se había formado) de un Roger Caillois, cuando bajo el término de *psicastenia legendaria*, subsumía el mimetismo morfológico en una obsesión del espacio en su efecto desrealizante.

También nosotros hemos mostrado en la dialéctica social que estructura como paranoico el conocimiento humano² la razón que la hace más autónoma

¹ Véase Lévi-Strauss, "L'efficacité symbolique", en: *Revue d'Histoire des Religions*, 1949.

² Véase *Écrits*, París, Seuil, 1966, pp. 111 y 180.

que la del animal con respecto al campo de fuerzas del deseo, pero también que la determina en ese "poca realidad" que denuncia en ella la insatisfacción surrealista.⁴ Y estas reflexiones nos incitan a reconocer en la captación espacial que manifiesta el estadio del espejo el efecto en el hombre, premanente incluso a esa dialéctica, de una insuficiencia orgánica de su realidad natural, si es que atribuimos algún sentido al término "naturaleza".

La función del estadio del espejo se nos revela entonces como un caso particular de la función de la *imago*, que es establecer una relación del organismo con su realidad; o, como se ha dicho, del *Innenwelt* con el *Umwelt*.

Pero esta relación con la naturaleza está alterada en el hombre por cierta lehisencia del organismo en su seno, por una Discordia primordial que traiciona los signos de malestar y la incoordinación motriz de los meses neonatales. La noción objetiva del inacabamiento anatómico del sistema piramidal como de ciertas remanencias humorales del organismo materno, confirma este punto de vista que formulamos como el dato de una verdadera *prematuration específica del nacimiento* en el hombre.

Señalemos de pasada que este dato es reconocido como tal por los embriólogos, bajo el término de *fetalización*, para determinar la prevalencia de los aparatos llamados superiores del neuroeje y especialmente de ese córtex que las intervenciones psiquirúrgicas nos llevarán a concebir como el espejo intraorgánico.

Este desarrollo es vivido como una dialéctica temporal que proyecta decididamente en historia la formación del individuo: el *estadio del espejo* es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad — y a la armadura por fin asumida de una identidad enajenante—, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental. Así, la ruptura del círculo del *Innenwelt* al *Umwelt* genera la cuadratura inagotable de las reaseveraciones del *yo*.

Este cuerpo fragmentado, término que he hecho también aceptar en nuestro sistema de referencias teóricas, se muestra regularmente en los sueños, cuando la moción del análisis toca cierto nivel de desintegración agresiva del individuo. Aparece entonces bajo la forma de miembros desunidos y de esos órganos figurados en exoscopia, que adquieren alas y armas para las persecuciones intestinas, que fijó para siempre por la pintura del visionario Jerónimo Bosco, en su obsesión durante el siglo XV al cenit imaginario del hombre moderno. Pero esa

⁴ Alusión al texto de André Breton, *Discours sur le Peu de Réalité*. [N. del T.]

forma se muestra tangible en el plano orgánico mismo, manifiesta en los síntomas de escisión esquizoide o de espasmo, de la histeria.

Correlativamente, la formación del *yo* se simboliza oníricamente por un campo fortificado, o hasta un estadio, distribuyendo desde el ruedo interior hasta su recinto, hasta su contorno de cascajos y pantanos, dos campos de lucha opuestos donde el sujeto se empecina en la búsqueda del altivo y lejano castillo interior, cuya forma (a veces yuxtapuesta en el mismo libretto) simboliza el *ello* de manera sobrecogedora. Y parejamente, aquí en el plano mental, encontramos realizadas esas estructuras de fábrica fortificada cuya metáfora surge espontáneamente, y como brotada de los síntomas mismos del sujeto, para designar los mecanismos de inversión, de aislamiento, de reduplicación, de anulación, de desplazamiento, de la neurosis obsesiva.

Pero, de edificar sobre estos únicos datos subjetivos, y por poco que los emancipemos de la condición de experiencia que hace que los recibamos de una técnica de lenguaje, nuestras tentativas teóricas quedarían expuestas al reproche de proyectarse en lo impensable de un sujeto absoluto: por eso hemos buscado en la hipótesis aquí fundada sobre una concurrencia de datos objetivos la rejilla directriz de un *método de reducción simbólica*.

Este instauro en las *defensas del yo* un orden genético que responde a los votos formulados por la señorita Anna Freud en la primera parte de su gran obra, y sirúa (contra un prejuicio frecuentemente expresado) la represión histérica y sus retornos en un estadio más arcaico que la inversión obsesiva y sus procesos aislantes, y éstos a su vez como previos a la enajenación paranoica que data del viraje del *yo* especular al *yo* social.

Este momento en que termina el estadio del espejo inaugura, por la identificación con la *imago* del semejante y el drama de los celos primordiales (tan acertadamente valorizado por la escuela de Charlotte Bühler en los hechos de *transitividad infantil*), la dialéctica que desde entonces liga al *yo* con situaciones socialmente elaboradas.

Es este momento el que hace volcarse decisivamente todo el saber humano en la mediatización por el deseo del otro, constituye sus objetos en una equivalencia abstracta por la rivalidad del otro, y hace del *yo* ese aparato para el cual todo impulso de los instintos será un peligro, aun cuando respondiese a una maduración natural; pues la normalización misma de esa maduración depende desde ese momento en el hombre de un expediente cultural: como se ve en lo que respecta al objeto sexual en el complejo de Edipo.

El término "narcisismo primario" con el que la doctrina designa la carga libidinal propia de ese momento revela en sus inventores, a la luz de nuestra concepción, el más profundo sentimiento de las latencias de la semántica. Pero

ella ilumina también la oposición dinámica que trataron de definir de esa libido a la libido sexual, cuando invocaron instintos de destrucción, y hasta de muerte, para explicar la relación evidente de la libido narcisista con la función enajenadora del *yo*, con la agresividad que se desprende de ella en toda relación con el otro, aunque fuese la de la ayuda más samaritana.

Es que tocaron esa negatividad existencial, cuya realidad es tan vivamente promovida por la filosofía contemporánea del ser y de la nada.

Pero esa filosofía no la aprehende desgraciadamente sino en los límites de una *self-sufficiency* de la conciencia, que, por estar inscrita en sus premisas, encadena a los desconocimientos constitutivos del *yo* la ilusión de autonomía en que se confía. Juego del espíritu que, por alimentarse singularmente de préstamos a la experiencia analítica, culmina en la pretensión de asegurar un psicoanálisis existencial.

Al término de la empresa histórica de una sociedad, por no reconocerse ya otra función sino utilitaria, y en la angustia del individuo ante la forma concentracionaria del lazo social cuyo surgimiento parece recompensar ese esfuerzo, el existencialismo se juzga por las justificaciones que da de los callejones sin salida subjetivos que efectivamente resultan de ello: una libertad que no se afirma nunca tan auténticamente como entre los muros de una cárcel, una exigencia de compromiso en la que se expresa la impotencia de la pura conciencia para superar cualquier situación, una idealización voyeurista-sádica de la relación sexual, una personalidad que no se realiza sino en el suicidio, una conciencia del otro que no se satisface sino por el asesinato hegeliano.

A estos enunciados se opone toda nuestra experiencia, en la medida en que nos aparta de concebir el *yo* como centrado sobre el *sistema percepción-conciencia*, como organizado por el "principio de realidad" en que se formula el prejuicio cientificista más opuesto a la dialéctica del conocimiento —para indicarnos que partamos de la *función de desconocimiento* que lo caracteriza en todas las estructuras tan fuertemente articuladas por la señorita Anna Freud: pues si la *Verneinung* representa su forma patente, latentes en su mayor parte quedarán sus efectos mientras no sean iluminados por alguna luz reflejadas en el plano de fatalidad, donde se manifiesta el *ello*.

Así se comprende esa inercia propia de las formaciones del *yo* en las que puede verse la definición más extensiva de la neurosis: del mismo modo que la captación del sujeto por la situación da la fórmula más general de la locura, de la que yace entre muros de los manicomios como de la que ensordece la tierra con su sonido y su furia.

Los sufrimientos de la neurosis y de la psicosis son para nosotros la escuela de las pasiones del alma, del mismo modo que el fiel de la balanza psicoanalítica,

cuando calculamos la inclinación de la amenaza sobre comunidades enteras, nos da el índice de amortización de las pasiones de la *civitas*.

En ese punto de juntura de la naturaleza con la cultura que la antropología de nuestros días escruta obstinadamente, sólo el psicoanálisis reconoce ese nudo de servidumbre imaginaria que el amor debe siempre volver a deshacer o cortar de tajo.

Para tal obra, el sentimiento altruista es sin promesas para nosotros, que sacamos a luz la agresividad que subtiende la acción del filántropo, del idealista, del pedagogo, incluso del reformador.

En el recurso, que nosotros preservamos, del sujeto al sujeto, el psicoanálisis puede acompañar al paciente hasta el límite extático del "*Tú eres eso*", donde se le revela la cifra de su destino mortal, pero no está en nuestro solo poder de practicantes el conducirlo hasta ese momento en que empieza el verdadero viaje.

(1949)

Traducción de Tomás Segovia

5. Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*

Louis Althusser

Acerca de la reproducción de las condiciones de producción¹

En análisis anteriores nos hemos referido circunstancialmente a la necesidad de renovar los medios de producción para que la producción sea posible. Hoy centraremos nuestra exposición en este punto.

Decía Marx que aun un niño sabe que una formación social que no reproduzca las condiciones de producción al mismo tiempo que produce, no sobrevivirá siquiera un año.² Por lo tanto, la condición final de la producción es la reproducción de las condiciones de producción. Puede ser "simple" (y se limita entonces a reproducir las condiciones anteriores de producción) o "ampliada" (en cuyo caso las extiende). Dejaremos esta última distinción a un lado.

¿Qué es pues la reproducción de las condiciones de producción?

Nos internamos aquí en un campo muy familiar (desde el tomo II de *El capital*) pero, a la vez, singularmente ignorado. Las tenaces evidencias (evidencias ideológicas de tipo empirista) ofrecidas por el punto de vista de la mera producción e incluso de la simple práctica productiva (abstracta ella misma con respecto al proceso de producción) se incorporan de tal modo a nuestra conciencia cotidiana que es sumamente difícil, por no decir casi imposible, elevarse hasta el punto de vista de la reproducción. Sin embargo, cuando no se adopta tal punto de vista, todo resulta abstracto y deformado (más que parcial), aun en el nivel de la producción y, con mayor razón todavía, en el de la simple práctica.

Intentaremos examinar las cosas metódicamente.

Para simplificar nuestra exposición, y considerando que toda formación social depende de un modo de producción dominante, podemos decir que el

* Fuente: *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*. Freud y Lacan, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, pp. 9-66.

¹ El texto que se va a leer está constituido por dos extractos de un estudio en curso. El autor quiso titularlos *Notas para la investigación*. Las ideas expuestas sólo deben considerarse como introducción a una discusión. (Nota de la redacción de la revista *La Pensée*.)

² Carta a Kugelmann del 11 de julio de 1868 (*Leires sur Le Capital*, Ed. Sociales, París, p. 229).

proceso de producción emplea las fuerzas productivas existentes en y bajo relaciones de producción definidas.

De donde resulta que, para existir, toda formación social, al mismo tiempo que produce y para poder producir, debe reproducir las condiciones de su producción. Debe, pues, reproducir:

1. las fuerzas productivas;
2. las relaciones de producción existentes.

Reproducción de los medios de producción

Desde que Marx lo demostró en el tomo II de *El capital*, todo el mundo reconoce (incluso los economistas burgueses que trabajaban en la contabilidad nacional, o los modernos teóricos "macroeconomistas") que no hay producción posible si no se asegura la reproducción de las condiciones materiales de la producción: la reproducción de los medios de producción.

Cualquier economista (que en esto no se diferencia de cualquier capitalista) sabe que todos los años es necesario prever la reposición de lo que se agota o gasta en la producción: materia prima, instalaciones fijas (edificios), instrumentos de producción (máquinas), etc. Decimos: un economista cualquiera = un capitalista cualquiera, en tanto ambos expresan el punto de vista de la empresa y se contentan con comentar lisa y llanamente los términos de la práctica contable de la empresa.

Pero sabemos, gracias al genio de Quesnay —que fue el primero que planteó ese problema que "salta a la vista"— y al genio de Marx —que lo resolvió— que la reproducción de las condiciones materiales de la producción no puede ser pensada a nivel de la empresa, pues no es allí donde se da en sus condiciones reales. Lo que sucede en el nivel de la empresa es un efecto, que sólo da la idea de la necesidad de la reproducción, pero que no permite en absoluto pensar las condiciones y los mecanismos de ésta.

Basta reflexionar un solo instante para convencerse: el señor X, capitalista, que produce telas de lana en su hilandería, debe "reproducir" su materia prima, sus máquinas, etc. Pero quien las produce para su producción no es él sino otros capitalistas: el señor Y, un gran criador de ovejas de Australia; el señor Z, gran industrial metalúrgico, productor de máquinas-herramienta, etc., etc., quienes, para producir esos productos que condicionan la reproducción de las condiciones de producción del señor X, deben a su vez reproducir las condiciones de su propia producción, y así hasta el infinito: todo ello en tales proporciones que en el mercado nacional (cuando no en el mercado mundial) la demanda de medios de producción (para la reproducción) pueda ser satisfecha por la oferta.

Para pensar este mecanismo que desemboca en una especie de "hilo sin fin", es necesario seguir la trayectoria "global" de Marx, y estudiar especialmente en los tomos II y III de *El capital*, las relaciones de circulación de capital entre el sector I (producción de los medios de producción) y el sector II (producción de los medios de consumo), y la realización de la plusvalía.

No entraremos a analizar esta cuestión, pues nos basta con haber mencionado que existe la necesidad de reproducir las condiciones materiales de la producción.

Reproducción de la fuerza de trabajo

No obstante, no habrá dejado de asombrarle al lector que nos hayamos referido a la reproducción de los medios de producción, pero no a la reproducción de las fuerzas productivas. Hemos omitido, pues, la reproducción de aquello que distingue las fuerzas productivas de los medios de producción, o sea la reproducción de la fuerza de trabajo.

Si bien la observación de lo que sucede en la empresa, especialmente el examen de la práctica financiera contable de las provisiones de amortización-inversión, podía darnos una idea aproximada de la existencia del proceso material de la reproducción, entramos ahora en un terreno en el cual la observación de lo que pasa en la empresa es casi enteramente ineficaz, y esto por una sencilla razón: la reproducción de la fuerza de trabajo se opera, en lo esencial, fuera de la empresa.

¿Cómo se asegura la reproducción de la fuerza de trabajo? Al darle a la fuerza de trabajo el medio material para que se reproduzca: el salario. El salario figura en la contabilidad de la empresa, pero no como condición de la reproducción material de la fuerza de trabajo, sino como "capital mano de obra".³

Sin embargo, es así como "actúa", ya que el salario representa solamente la parte del valor producido por el gasto de la fuerza de trabajo, indispensable para su reproducción; aclaremos, indispensable para reconstituir la fuerza de trabajo del asalariado (para vivienda, vestimenta y alimentación, en suma, para que esté en condiciones de volver a presentarse a la mañana siguiente —y todas las santas mañanas— a la entrada de la empresa); y agreguemos: indispensable para criar y educar a los niños en que el proletario se reproduce (en X unidades: X puede ser igual a 0, 1, 2, etc.) como fuerza de trabajo.

Recordemos que el valor (el salario) necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo no está determinado solamente por las necesidades de un SMIG*

* SMIG: salario mínimo interprofesional garantizado. [N. del T.]

³ Marx ha dado el concepto científico: el capital variable.

"biológico", sino también por las necesidades de un mínimo histórico (Marx señalaba: los obreros ingleses necesitan cerveza y los proletarios franceses, vino) y, por lo tanto, históricamente variable.

Señalemos también que este mínimo es doblemente histórico, en cuanto no está definido por las necesidades históricas de la clase obrera que la clase capitalista "reconoce", sino por las necesidades históricas impuestas por la lucha de clase proletaria (lucha de clase doble: contra el aumento de la jornada de trabajo y contra la disminución de los salarios).

Empero, no basta con asegurar a la fuerza de trabajo las condiciones materiales de su reproducción para que se reproduzca como tal. Dijimos que la fuerza de trabajo disponible debe ser "competente", es decir apta para ser utilizada en el complejo sistema del proceso de producción. El desarrollo de las fuerzas productivas y el tipo de unidad históricamente constitutivo de esas fuerzas productivas en un momento dado determinan que la fuerza de trabajo debe ser (diversamente) calificada, y por lo tanto reproducida como tal. Diversamente, o sea según las exigencias de la división social-técnica del trabajo, en sus distintos "puestos" y "empleos".

Ahora bien, ¿cómo se asegura esta reproducción de la calificación (diversificada) de la fuerza de trabajo en el régimen capitalista? Contrariamente a lo que sucedía en las formaciones sociales esclavistas y serviles, esta reproducción de la calificación de la fuerza de trabajo tiende (se trata de una ley tendencial) a asegurarse no ya "en el lugar de trabajo" (aprendizaje en la producción misma), sino, cada vez más, fuera de la producción, por medio del sistema educativo capitalista y de otras instancias e instituciones.

¿Qué se aprende en la escuela? Es posible llegar hasta un punto más o menos avanzado de los estudios, pero de todas maneras se aprende a leer, escribir y contar, o sea algunas técnicas, y también otras cosas, incluso elementos (que pueden ser rudimentarios o por el contrario profundizados) de "cultura científica" o "literaria" directamente utilizables en los distintos puestos de la producción (una instrucción para los obreros, una para los técnicos, una tercera para los ingenieros, otra para los cuadros superiores, etc.). Se aprenden "habilidades" [*savoir-faire*].

Pero al mismo tiempo, y junto con esas técnicas y conocimientos, en la escuela se aprenden las "reglas" del buen uso, es decir de las conveniencias que debe observar todo agente de la división del trabajo, según el puesto que está "destinado" a ocupar: reglas de moral y de conciencia cívica y profesional, lo que significa en realidad reglas de respeto a la división social-técnica del trabajo y, en definitiva, reglas del orden establecido por la dominación de clase. Se aprende también a "hablar bien el idioma", a "redactar bien", lo que de hecho

significa (para los futuros capitalistas y sus servidores) "saber dar órdenes", es decir (solución ideal), "saber dirigirse" a los obreros, etcétera.

Enunciando este hecho en un lenguaje más científico, diremos que 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 agentes de la explotación y la represión, a fin de que aseguren también "por la palabra" el predominio de la clase dominante.

En otros términos, 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". Todos los agentes de la producción, la explotación y la represión, sin hablar de los "profesionales de la ideología" (Marx) deben estar "compenetrados" en tal o cual carácter con esta ideología para cumplir "concienzadamente" con sus tareas, sea de explotados (los proletarios), de explotadores (los capitalistas), de auxiliares de la explotación (los cuadros), de grandes sacerdotes de la ideología dominante (sus "funcionarios"), etcétera.

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 esta ideología, debiéndose especificar que no basta decir: "no solamente sino también", 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*.

Haremos aquí dos observaciones.

La primera servirá para completar nuestro análisis de la reproducción. Acabamos de estudiar rápidamente las formas de la reproducción de las fuerzas productivas, es decir de los medios de producción por un lado y de la fuerza de trabajo por el otro.

Pero no hemos abordado aún la cuestión de la *reproducción de las relaciones de producción*. Es éste un problema crucial de la teoría marxista del modo de producción. Si lo pasáramos por alto cometeríamos una omisión teórica y peor aún, una grave falta política.

Hablaremos pues de tal cuestión, aunque para poder hacerlo debamos re-plantear nuevamente un gran desvío. Y como segunda advertencia, señalaremos que para hacer ese desvío nos vemos obligados a replantear un viejo problema: ¿qué es una sociedad?

Infraestructura y superestructura

Ya hemos tenido ocasión⁴ de insistir sobre el carácter revolucionario de la concepción marxista de "totalidad social" en lo que la distingue de la "totalidad" hegeliana. Hemos dicho (y esta tesis sólo repetía célebres proposiciones del materialismo histórico) que según Marx la estructura de toda sociedad está constituida por "niveles" o "instancias" articuladas por una determinación específica: la *infraestructura* o base económica ("unidad" de fuerzas productivas y relaciones de producción), y la *superestructura*, que comprende dos "niveles" o "instancias": la jurídico-política (el derecho y el Estado) y la ideológica (las distintas ideologías, religiosa, moral, jurídica, política, etcétera).

Además de su interés teórico pedagógico (consistente en hacer notar la diferencia que separa a Marx de Hegel), esta representación ofrece una ventaja teórica fundamental: permite inscribir en el dispositivo teórico de sus conceptos esenciales lo que nosotros hemos llamado su *índice de eficacia respectivo*. ¿Qué quiere decir esto?

Cualquiera puede convencerse fácilmente de que representar la estructura de toda sociedad como un edificio compuesto por una base (infraestructura) sobre la que se levantan los dos "pisos" de la superestructura constituye una metáfora, más exactamente una metáfora espacial: la de una tópica.⁵ Como toda metáfora, ésta sugiere, hace ver alguna cosa. ¿Qué cosa? Que los pisos superiores no podrían "sostenerse" (en el aire) por sí solos si no se apoyaran precisamente sobre su base.

La metáfora del edificio tiene pues por objeto representar ante todo la "determinación en última instancia" por medio de la base económica. Esta metáfora espacial tiene así por resultado afectar a la base con un índice de eficacia conocido por la célebre expresión: determinación en última instancia de lo que ocurre en los "pisos" (de la superestructura) por lo que ocurra en la base económica.

A partir de este índice de eficacia "en última instancia", los "pisos" de la superestructura se hallan evidentemente afectados por diferentes índices de eficacia. ¿Qué clase de índices?

Se puede decir que los pisos de la superestructura no son determinantes en última instancia sino que son determinados por la eficacia básica; que si son determinantes a su manera (no definida aún), lo son en tanto están determinados por la base.

⁴ En *Pour Marx y Le Capital*, Maspero, París, 1965.

⁵ *Tópica*, del griego *topos*: lugar. Una tópica representa en un aspecto definido los respectivos lugares ocupados por tal o cual realidad: así la economía está *abajo* (la base) y la superestructura está *arriba*.

Su índice de eficacia (o de determinación), en tanto ésta se halla determinada por la determinación en última instancia de la base, es pensado en la tradición marxista bajo dos formas: 1) existe una "autonomía relativa" de la superestructura con respecto a la base; 2) existe una "reacción" de la superestructura sobre la base.

Podemos decir entonces que la gran ventaja teórica de la tópica marxista, y por lo tanto de la metáfora espacial del edificio (base y superestructura), consiste a la vez en hacer ver que las cuestiones de determinación (o índice de eficacia) son fundamentales, y en hacer ver que es la base lo que determina en última instancia todo el edificio; por lógica consecuencia, obliga a plantear el problema teórico del tipo de eficacia "derivada" propio de la superestructura, es decir, obliga a pensar en lo que la tradición marxista designa con los términos conjuntos de autonomía relativa de la superestructura y reacción de la superestructura sobre la base.

El mayor inconveniente de esta representación de la estructura de toda sociedad con la metáfora espacial del edificio radica evidentemente en ser metafórica: es decir, en permanecer en el plano de lo *descriptivo*.

Nos parece por lo tanto deseable y posible representar las cosas de otro modo. Entiéndase bien: no deseamos en absoluto la metáfora clásica, pues ella misma obliga a su superación. Y no la superamos rechazándola como caduca. Deseamos simplemente tratar de pensar lo que ella nos da bajo la forma de una descripción.

Pensamos que *a partir de la reproducción* resulta posible y necesario pensar en lo que caracteriza lo esencial de la existencia y la naturaleza de la superestructura. Es suficiente ubicarse en el punto de vista de la reproducción para que se aclaren muchas cuestiones cuya existencia indicaba, sin darles respuesta conceptual, la metáfora espacial del edificio.

Sostenemos como tesis fundamental que sólo es posible plantear estas cuestiones (y por lo tanto responderlas) *desde el punto de vista de la reproducción*.

Analizaremos brevemente el Derecho, el Estado y la ideología *desde ese punto de vista*. Y vamos a mostrar a la vez lo que pasa *desde el punto de vista* de la práctica y de la producción por una parte, y de la reproducción por la otra.

El Estado

La tradición marxista es formal: desde el *Manifiesto* y *El dieciocho Brumario* (y en todos los textos clásicos posteriores, ante todo el de Marx sobre *La Comuna de París* y el de Lenin sobre *El Estado y la Revolución*) el Estado es concebido explíci-

tamente como aparato represivo. El Estado es una "máquina" de represión que permite a las clases dominantes (en el siglo XIX a la clase burguesa y a la "clase" de los grandes terratenientes) asegurar su dominación sobre la clase obrera para someterla al proceso de extorsión de la plusvalía (es decir a la explotación capitalista).

El Estado es ante todo lo que los clásicos del marxismo han llamado el *aparato de Estado*. Se incluye en esta denominación no sólo al aparato especializado (en sentido estricto), cuya existencia y necesidad conocemos a partir de las exigencias de la práctica jurídica, a saber la policía —los tribunales— y las prisiones, sino también el ejército, que interviene directamente como fuerza represiva de apoyo (el proletariado ha pagado con su sangre esta experiencia) cuando la policía y sus cuerpos auxiliares son "desbordados por los acontecimientos", y, por encima de este conjunto, al Jefe de Estado, al Gobierno y la administración.

Presentada en esta forma, la "teoría" marxista-leninista del Estado abarca lo esencial, y ni por un momento se pretende dudar de que allí está lo esencial. El aparato de Estado, que define a éste como fuerza de ejecución y de intervención represiva "al servicio de las clases dominantes", en la lucha de clases librada por la burguesía y sus aliados contra el proletariado, es realmente el Estado y define perfectamente su "función" fundamental.

De la teoría descriptiva a la teoría a secas

Sin embargo, también allí, como lo señalamos al referirnos a la metáfora del edificio (infraestructura y superestructura), esta presentación de la naturaleza del Estado sigue siendo en parte descriptiva.

Como vamos a usar a menudo este adjetivo (descriptivo), se hace necesaria una explicación que elimine cualquier equívoco.

Cuando, al hablar de la metáfora del edificio o de la "teoría" marxista del Estado, decimos que son concepciones o representaciones descriptivas de su objeto, no albergamos ninguna segunda intención crítica. Por el contrario, todo hace pensar que los grandes descubrimientos científicos no pueden dejar de pasar por la etapa de lo que llamamos una "teoría" descriptiva. Ésta sería la primera etapa de toda teoría, al menos en el terreno de la ciencia de las formaciones sociales. Se podría —y a nuestro entender se debe— encarar esta etapa como transitoria y necesaria para el desarrollo de la teoría. Nuestra expresión: "teoría descriptiva" denota tal carácter transitorio al hacer aparecer en la conjunción de los términos empleados el equivalente de una especie de contradicción. En efecto, el término "teoría" "choca" en parte con el adjetivo "descriptiva" que lo acompaña. Eso quiere decir exactamente: 1) que la "teoría descriptiva" es, sin ninguna duda, el comienzo ineludible de la teoría, pero 2) que la forma "descriptiva"

en que se presenta la teoría exige por efecto mismo de esta "contradicción" un desarrollo de la teoría que supere la forma de la "descripción".

Aclaremos nuestro pensamiento volviendo sobre nuestro objeto presente: el Estado.

Cuando decimos que la "teoría" marxista del Estado, que nosotros utilizamos, es en parte "descriptiva", esto significa en primer lugar y ante todo que esta "teoría" descriptiva es, sin ninguna duda, el comienzo de la teoría marxista del Estado, y que tal comienzo nos da lo esencial, es decir el principio decisivo de todo desarrollo posterior de la teoría.

Diremos, efectivamente, que la teoría descriptiva del Estado es justa, puesto que puede hacer corresponder perfectamente la definición que ella da de su objeto con la inmensa mayoría de hechos *observables* en el campo que le concierne. Así, la definición del Estado como Estado de clase, existente en el aparato represivo de Estado, aclara de manera fulgurante todos los hechos observables en los diversos órdenes de la represión, cualquiera que sea su campo: desde las masacres de junio de 1848 y de la Comuna de París, las del domingo sangriento de mayo de 1905 en Petrogrado, de la Resistencia de Charonne, etc., hasta las simples (y relativamente anodinas) intervenciones de una "censura" que prohíbe *La Religiosa* de Diderot o una obra de Gatti sobre Franco; aclara todas las formas directas o indirectas de explotación y exterminio de las masas populares (las guerras imperialistas); aclara esa sutil dominación cotidiana en la cual estalla (por ejemplo, en las formas de la democracia política) lo que Lenin llamó después de Marx la dictadura de la burguesía.

Sin embargo, la teoría descriptiva del Estado representa una etapa de la constitución de la teoría que exige a su vez la "superación" de tal etapa. Pues está claro que si la definición en cuestión nos provee de medios para identificar y reconocer los hechos de opresión y conectarlos con el Estado concebido como aparato represivo de Estado, esta "conexión" da lugar a un tipo de evidencia muy especial, al que tendremos ocasión de referirnos un poco más adelante: "¡Sí, es así, es muy cierto!..."⁶ Y la acumulación de hechos en la definición del Estado, aunque multiplica su ilustración, no hace avanzar realmente esta definición, es decir, la teoría científica del Estado. Toda teoría descriptiva corre así el riesgo de "bloquear" el indispensable desarrollo de la teoría.

Por esto pensamos que, para desarrollar esta teoría descriptiva en teoría a secas, es decir, para comprender mejor los mecanismos del Estado en su funcionamiento, es indispensable *agregar* algo a la definición clásica del Estado como aparato de Estado.

⁶ Véase más adelante *Acerca de la ideología*.

Lo esencial de la teoría marxista del Estado

Es necesario especificar en primer lugar un punto importante: el Estado (y su existencia dentro de su aparato) sólo tiene sentido en función del *poder de Estado*. Toda la lucha política de las clases gira alrededor del Estado. Aclaremos: alrededor de la posesión, es decir, de la toma y la conservación del poder de Estado por cierta clase o por una alianza de clases o de fracciones de clases. Esta primera acotación nos obliga a distinguir el poder de Estado (conservación del poder de Estado o toma del poder de Estado), objetivo de la lucha política de clases por una parte, y el aparato de Estado por la otra.

Sabemos que el aparato de Estado puede seguir en pie, como lo prueban las "revoluciones" burguesas del siglo XIX en Francia (1830, 1848), los golpes de Estado (2 de diciembre de 1851, mayo de 1958), las conmociones de Estado (caída del Imperio en 1870, caída de la II República en 1940), el ascenso de la pequeña-burguesía (1890-1895 en Francia), etc., sin que el aparato de Estado fuera afectado o modificado; puede seguir en pie bajo acontecimientos políticos que afecten a la posesión del poder de Estado.

Aun después de una revolución social como la de 1917, gran parte del aparato de Estado seguía en pie luego de la toma del poder por la alianza del proletariado y el campesinado pobre: Lenin lo repitió muchas veces.

Se puede decir que esta distinción entre poder de Estado y aparato de Estado forma parte, de manera explícita, de la "teoría marxista" del Estado desde *El dieciocho Brumario* y las *Luchas de clases en Francia*, de Marx.

Para resumir este aspecto de la "teoría marxista" del Estado, podemos decir que los clásicos del marxismo siempre han afirmado que: 1) el Estado es el aparato represivo de Estado; 2) se debe distinguir entre el poder de Estado y el aparato de Estado; 3) el objetivo de la lucha de clases concierne al poder de Estado y, en consecuencia, a la utilización del aparato de Estado por las clases (o alianza de clases o fracciones de clases) que tienen el poder de Estado en función de sus objetivos de clase, y 4) el proletariado debe tomar el poder de Estado para destruir el aparato burgués existente, reemplazarlo en una primera etapa por un aparato de Estado completamente diferente, proletario, y elaborar en las etapas posteriores un proceso radical, el de la destrucción del Estado (fin del poder de Estado y de todo aparato de Estado).

Por consiguiente, desde este punto de vista, lo que propondríamos que se agregue a la "teoría marxista" del Estado ya figura en ella con todas sus letras. Pero nos parece que esta teoría, completada así, sigue siendo todavía en parte descriptiva, aunque incluya en lo sucesivo elementos complejos y diferenciales cuyas reglas y funcionamiento no pueden comprenderse sin recurrir a una profundización teórica suplementaria.

Los Aparatos Ideológicos de Estado

Lo que debe agregarse a la "teoría marxista" del Estado es entonces otra cosa. Aquí debemos avanzar con prudencia en un terreno en el que los clásicos del marxismo nos precedieron hace mucho tiempo, pero sin haber sistematizado en forma teórica los decisivos progresos que sus experiencias y análisis implican. En efecto, sus experiencias y análisis permanecieron ante todo en el campo de la práctica política.

En realidad, los clásicos del marxismo, en su práctica política, han tratado al Estado como una realidad más compleja que la definición dada en la "teoría marxista del Estado" y que la definición más completa que acabamos de dar. Ellos reconocieron esta complejidad en su práctica, pero no la expresaron correspondientemente en teoría.⁷

Desearíamos tratar de esbozar muy esquemáticamente esa teoría correspondiente. Con este fin proponemos la siguiente tesis.

Para hacer progresar la teoría del Estado es indispensable tener en cuenta no sólo la distinción entre *poder de Estado* y *aparato de Estado*, sino también otra realidad que se manifiesta junto al aparato (represivo) de Estado, pero que no se confunde con él. Llamaremos a esa realidad por su concepto; *los Aparatos Ideológicos de Estado*.

¿Qué son los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE)?

No se confunden con el aparato (represivo) de Estado. Recordemos que en la teoría marxista el aparato de Estado (AE) comprende: el gobierno, la administración, el ejército, la policía, los tribunales, las prisiones, etc., que constituyen lo que llamaremos desde ahora el aparato represivo de Estado. Represivo significa que el aparato de Estado en cuestión "funciona mediante la violencia", por lo menos en situaciones límite (pues la represión administrativa, por ejemplo, puede revestir formas no físicas).

Designamos con el nombre de "Aparatos Ideológicos de Estado" cierto número de realidades que se presentan al observador inmediato bajo la forma de instituciones distintas y especializadas. Proponemos una lista empírica de ellas, que

⁷ Gramsci es, por lo que sabemos, el único que siguió el camino tomado por nosotros. Tuvo esta idea "singular" de que el Estado no se reduce al aparato (represivo) de Estado, sino que comprende, como él decía, cierto número de instituciones de la "sociedad civil": la Iglesia, las escuelas, los sindicatos, etc. Gramsci, lamentablemente, no sistematizó sus intuiciones, que quedaron en el estado de notas agudas, aunque parciales. Véase Gramsci, *Œuvres Choisies*, Ed. Sociales, París, pp. 290, 291 (nota 3), 293, 295, 436. Véase *Lettres de la Prison*, Ed. Sociales, París. [La obra completa de Antonio Gramsci en español fue publicada por Planeta-De Agostini en Madrid.]

exigirá naturalmente que sea examinada en detalle, puesta a prueba, rectificadas y reordenadas. Con todas las reservas que implica esta exigencia podemos por el momento considerar como Aparatos Ideológicos de Estado las instituciones siguientes (el orden en el cual los enumeramos no tiene significación especial):

- AIE religiosos (el sistema de las distintas Iglesias),
- AIE escolar (el sistema de las distintas "Escuelas", públicas y privadas),
- AIE familiar,⁸
- AIE jurídico,⁹
- AIE político (el sistema político del cual forman parte los distintos partidos),
- AIE sindical,
- AIE de información (prensa, radio, TV, etc.),
- AIE cultural (literatura, artes, deportes, etc.).

Decimos que los AIE no se confunden con el aparato (represivo) de Estado. ¿En qué consiste su diferencia?

En un primer momento podemos observar que si existe un aparato (represivo) de Estado, existe una pluralidad de Aparatos Ideológicos de Estado. Suponiendo que ella exista, la unidad que constituye esta pluralidad de AIE en un cuerpo no es inmediatamente visible.

En un segundo momento, podemos comprobar que mientras que el aparato (represivo) de Estado (unificado) pertenece enteramente al dominio público, la mayor parte de los Aparatos Ideológicos de Estado (en su aparente dispersión) provienen en cambio del dominio privado. Son privadas las Iglesias, los partidos, los sindicatos, las familias, algunas escuelas, la mayoría de los diarios, las familias, las instituciones culturales, etcétera.

Dejemos de lado por ahora nuestra primera observación. Pero será necesario tomar en cuenta la segunda y preguntarnos con qué derecho podemos considerar como Aparatos Ideológicos de Estado instituciones que en su mayoría no poseen carácter público sino que son simplemente privadas. Gramsci, marxista consciente, ya había previsto esta objeción. La distinción entre lo público y lo privado es una distinción interna del derecho burgués, válida en los dominios (subordinados) donde el derecho burgués ejerce sus "poderes". No alcanza al dominio del Estado, pues éste está "más allá del Derecho": el Estado, que es el Estado de la clase dominante, no es ni público ni privado; por el contrario, es la

⁸ La familia cumple, evidentemente, otras funciones que la de un AIE. Interviene en la reproducción de la fuerza de trabajo. Es, según los modos de producción, unidad de producción y (o) unidad de consumo.

⁹ "Derecho" pertenece a la vez al aparato (represivo) de Estado y al sistema de los AIE.

condición de toda distinción entre público y privado. Digamos lo mismo partiendo esta vez de nuestros Aparatos Ideológicos de Estado. Poco importa si las instituciones que los materializan son "públicas" o "privadas"; lo que importa es su funcionamiento. Las instituciones privadas pueden "funcionar" perfectamente como Aparatos Ideológicos de Estado. Para demostrarlo bastaría analizar un poco más cualquiera de los AIE.

Pero vayamos a lo esencial. Hay una diferencia fundamental entre los AIE y el aparato (represivo) de Estado: el aparato represivo de Estado "funciona mediante la violencia", en tanto que los AIE *funcionan mediante la ideología*.

Si rectificamos esta distinción, podemos ser más precisos y decir que todo aparato de Estado, sea represivo o ideológico, "funciona" a la vez mediante la violencia y la ideología, pero con una diferencia muy importante que impide confundir los Aparatos Ideológicos de Estado con el aparato (represivo) de Estado. Consiste en que el aparato (represivo) de Estado, por su cuenta, funciona *masivamente con la represión* (incluso física), como forma predominante, y sólo secundariamente con la ideología. (No existen aparatos puramente represivos.) Ejemplos: el ejército y la policía utilizan también la ideología, tanto para asegurar su propia cohesión y reproducción, como por los "valores" que ambos proponen hacia afuera.

De la misma manera, pero a la inversa, se debe decir que, por su propia cuenta, los Aparatos Ideológicos de Estado funcionan masivamente con la ideología como forma predominante, pero utilizan secundariamente, y en situaciones límite, una represión muy atenuada, disimulada, es decir simbólica. (No existe aparato puramente ideológico.) Así, la escuela y las iglesias "adiestran" con métodos apropiados (sanciones, exclusiones, selección, etc.) no sólo a sus oficiales sino a su grey. También la familia, el Aparato Ideológico de Estado cultural (la censura, por mencionar sólo una forma), etcétera.

¿Sería útil mencionar que esta determinación del doble "funcionamiento" (de modo predominante, de modo secundario) con la represión y la ideología, según se trate del aparato (represivo) de Estado o de los Aparatos Ideológicos de Estado, permite comprender que se tejan constantemente sutiles combinaciones explícitas o tácitas entre la acción del aparato (represivo) de Estado y la de los Aparatos Ideológicos de Estado? La vida diaria ofrece innumerables ejemplos que habrá que estudiar en detalle para superar esta simple observación.

Ella, sin embargo, nos encamina hacia la comprensión de lo que constituye la unidad del cuerpo, aparentemente dispar, de los AIE. Si los AIE "funcionan" masivamente con la ideología como forma predominante, lo que unifica su diversidad es ese mismo funcionamiento, en la medida en que la ideología con la que funcionan está, en realidad, siempre unificada, a pesar de su diversidad y

sus contradicciones, *bajo la ideología dominante*, que es la de "la clase dominante". Si aceptamos que, en principio, "la clase dominante" tiene el poder del Estado (en forma total o, lo más común, por medio de alianzas de clases o de fracciones de clases) y dispone por lo tanto del aparato (represivo) de Estado, podremos admitir que la misma clase dominante sea parte activa de los Aparatos Ideológicos de Estado, en la medida en que, en definitiva, es la ideología dominante la que se realiza, a través de sus contradicciones, en los Aparatos Ideológicos de Estado. Por supuesto que es muy distinto actuar por medio de leyes y decretos en el aparato (represivo) de Estado y "actuar" por intermedio de la ideología dominante en los Aparatos Ideológicos de Estado. Sería necesario detallar esa diferencia que, sin embargo, no puede enmascarar la realidad de una profunda identidad. Por lo que sabemos, *ninguna clase puede tener en sus manos el poder de Estado en forma duradera sin ejercer al mismo tiempo su hegemonía sobre y en los Aparatos Ideológicos de Estado*. Ofrezco al respecto una sola prueba y ejemplo: la preocupación aguda de Lenin por revolucionar el Aparato Ideológico de Estado en la enseñanza (entre otros) para permitir al proletariado soviético, que se había adueñado del poder de Estado, asegurar el futuro de la dictadura del proletariado y el camino al socialismo.¹⁰

Esta última observación nos pone en condiciones de comprender que los Aparatos Ideológicos de Estado pueden no sólo ser *objeto* sino también *lugar* de la lucha de clases, y a menudo de formas encarnizadas de lucha de clases. La clase (o la alianza de clases) en el poder no puede imponer su ley en los Aparatos Ideológicos de Estado tan fácilmente como en el aparato (represivo) de Estado, no sólo porque las antiguas clases dominantes pueden conservar en ellos posiciones fuertes durante mucho tiempo, sino además porque la resistencia de las clases explotadas puede encontrar el medio y la ocasión de expresarse en ellos, ya sea utilizando las contradicciones existentes, ya sea conquistando allí posiciones de combate mediante la lucha.¹¹

¹⁰ En un texto conmovedor, que data de 1937, Krupskaja relató los esfuerzos desesperados de Lenin y lo que ella consideraba como su fracaso ("Le chemin parcouru").

¹¹ Lo que se dice aquí, rápidamente, de la lucha de clases en los AIE, está lejos de agotar la cuestión. Para abordarla es necesario tener presentes dos principios: *El primer principio* fue formulado por Marx en el Prefacio a la *Contribución*: "Cuando se consideran tales conmociones (una revolución social) es necesario distinguir siempre entre la conmoción material —que puede comprobarse de una manera científicamente rigurosa— de las condiciones económicas de producción y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas en las cuales los hombres toman conciencia de ese conflicto y lo llevan hasta el fin". La lucha de clases se expresa y se ejerce pues en las formas ideológicas y también, por lo tanto, en las formas ideológicas de los AIE. Pero la lucha de las clases *desborda* ampliamente esas formas, y por ello la lucha de las clases explotadas puede ejercerse también en las formas de los AIE, para volver contra las clases en el poder el arma

Puntalicemos nuestras observaciones:

Si la tesis que hemos propuesto es válida, debemos retomar, determinándola en un punto, la teoría marxista clásica del Estado. Diremos que es necesario distinguir el poder de Estado (y su posesión por...) por un lado, y el aparato de Estado por el otro. Pero agregaremos que el aparato de Estado comprende dos cuerpos: el de las instituciones que representan el aparato represivo de Estado por una parte, y el de las instituciones que representan el cuerpo de los Aparatos Ideológicos de Estado por la otra.

Pero, si esto es así, no puede dejar de plantearse, aun en el estado muy somero de nuestras indicaciones, la siguiente cuestión: ¿cuál es exactamente la medida del rol de los Aparatos Ideológicos de Estado? ¿Cuál puede ser el fundamento de su importancia? En otras palabras: ¿a qué corresponde la "función" de esos Aparatos Ideológicos de Estado, que no funcionan con la represión sino con la ideología?

Sobre la reproducción de las relaciones de producción

Podemos responder ahora a nuestra cuestión central, que hemos dejado en suspenso muchas páginas atrás: *¿cómo se asegura la reproducción de las relaciones de producción?*

En lenguaje tópico (infraestructura, superestructura) diremos: está asegurada en gran parte¹² por la superestructura jurídico-política e ideológica.

Pero, dado que hemos considerado indispensable superar ese lenguaje todavía descriptivo, diremos: está asegurada, en gran parte, por el ejercicio del poder de Estado en los aparatos de Estado, por un lado el aparato (represivo) de Estado, y por el otro los Aparatos Ideológicos de Estado.

Deberá tenerse muy en cuenta lo dicho precedentemente y que reunimos ahora bajo las tres características siguientes:

1. Todos los aparatos de Estado funcionan a la vez mediante la represión y la ideología, con la diferencia de que el aparato (represivo) de Estado funciona masivamente con la represión como forma predominante, en

de la ideología. Esto ocurre en virtud del *segundo principio*: la lucha de clases desborda los AIE porque está arraigada fuera de la ideología, en la infraestructura, en las relaciones de producción, que son relaciones de explotación y que constituyen la base de las relaciones de clase.

¹² Gran parte. Pues las relaciones de producción son reproducidas en primer lugar por la materialidad del proceso de producción y del proceso de circulación. Pero no se debe olvidar que las relaciones ideológicas están inmediatamente presentes en esos mismos procesos.

tanto que los Aparatos Ideológicos de Estado funcionan masivamente con la ideología como forma predominante.

2. En tanto que el aparato (represivo) de Estado constituye un todo organizado cuyos diferentes miembros están centralizados bajo una unidad de mando —la de la política de lucha de clases aplicada por los representantes políticos de las clases dominantes que tienen el poder de Estado—, los Aparatos Ideológicos de Estado son múltiples, distintos, “relativamente autónomos” y susceptibles de ofrecer un campo objetivo a contradicciones que, bajo formas unas veces limitadas, otras extremas, expresan los efectos de los choques entre la lucha de clases capitalista y la lucha de clases proletaria, así como sus formas subordinadas.
3. En tanto que la unidad del aparato (represivo) de Estado está asegurada por su organización centralizada y unificada bajo la dirección de representantes de las clases en el poder, que ejecutan la política de lucha de clases de las clases en el poder, la unidad entre los diferentes Aparatos Ideológicos de Estado está asegurada, muy a menudo en formas contradictorias, por la ideología dominante, la de la clase dominante.

Si se tienen en cuenta estas características, se puede entonces representar la reproducción de las relaciones de producción,¹³ de acuerdo con una especie de “división del trabajo”, de la manera siguiente.

El rol del aparato represivo de Estado consiste esencialmente, en tanto aparato represivo, en asegurar por la fuerza (sea o no física) las condiciones políticas de reproducción de las relaciones de producción que son, en última instancia, *relaciones de explotación*. El aparato de Estado no solamente contribuye en gran medida a su propia reproducción (existen en el Estado capitalista dinastías de hombres políticos, dinastías de militares, etc.) sino también, y sobre todo, asegura mediante la represión (desde la fuerza física más brutal hasta las más simples ordenanzas y prohibiciones administrativas, la censura abierta o tácita, etc.) las condiciones políticas de la actuación de los Aparatos Ideológicos de Estado.

Ellos, en efecto, aseguran en gran parte, tras el “escudo” del aparato represivo de Estado, la reproducción misma de las relaciones de producción. Es aquí donde interviene masivamente el rol de la ideología dominante, la de la clase dominante, que tiene el poder de Estado. A través de la ideología dominante se asegura la “armonía” (a veces estridente) entre el aparato represivo de Estado y los Aparatos Ideológicos de Estado y entre los diferentes Aparatos Ideológicos de Estado.

¹³ Para la parte de la reproducción a la cual *contribuyen* el aparato represivo de Estado y los AIE.

Nos vemos llevados así a encarar la hipótesis siguiente, en función de la diversidad de los Aparatos Ideológicos de Estado en su rol único —por ser común— de reproducir las relaciones de producción.

En efecto, hemos enumerado en las formaciones sociales capitalistas contemporáneas una cantidad relativamente elevada de Aparatos Ideológicos de Estado: el aparato escolar, el aparato religioso, el aparato familiar, el aparato político, el aparato sindical, el aparato de información, el aparato “cultural”, etcétera.

Ahora bien, en las formaciones sociales del modo de producción “servil” (comúnmente llamado feudal) comprobamos que, aunque existe (no sólo a partir de la monarquía absoluta sino desde los primeros Estados antiguos conocidos) un aparato represivo de Estado único, formalmente muy parecido al que nosotros conocemos, la cantidad de Aparatos Ideológicos de Estado es menor y su individualidad diferente. Comprobamos, por ejemplo, que la Iglesia (Aparato Ideológico de Estado religioso) en la Edad Media acumulaba numerosas funciones (en especial las escolares y culturales) hoy atribuidas a muchos Aparatos Ideológicos de Estado diferentes, nuevos con respecto al que evocamos. Junto a la Iglesia existía el Aparato Ideológico de Estado familiar, que cumplía un considerable rol, no comparable con el que cumple en las formaciones sociales capitalistas. A pesar de las apariencias, la iglesia y la familia no eran los únicos Aparatos Ideológicos de Estado. Existía también un Aparato Ideológico de Estado político (los Estados Generales, el Parlamento, las distintas facciones y ligas políticas, antecesoras de los partidos políticos modernos, y todo el sistema político de comunas libres, luego de las ciudades). Existía asimismo un poderoso Aparato Ideológico de Estado “presindical”, si podemos arriesgar esta expresión forzosamente anacrónica (las poderosas cofradías de comerciantes, de banqueros, y también las asociaciones de *compagnons*,* etc.). Las ediciones y la información también tuvieron un innegable desarrollo, así como los espectáculos, al comienzo partes integrantes de la iglesia y luego cada vez más independientes de ella.

Ahora bien, es absolutamente evidente que en el período histórico pre-capitalista que acabamos de examinar a grandes rasgos, *existía un Aparato Ideológico de Estado dominante, la Iglesia*, que concentraba no sólo las funciones religiosas sino también las escolares y buena parte de las funciones de información y “cultura”. Si toda la lucha ideológica del siglo XVI al XVII, desde la primera ruptura de la Reforma, se *concentró* en la lucha anticlerical y antirreligiosa, ello no sucedió por azar sino a causa de la posición dominante del Aparato Ideológico de Estado religioso.

* Antiguamente, obreros pertenecientes a un mismo gremio (*compagnonnage*). [N. del T.]

La Revolución Francesa tuvo ante todo por objetivo y resultado no sólo trasladar el poder de Estado de la aristocracia feudal a la burguesía capitalista-comercial, romper parcialmente el antiguo aparato represivo de Estado y reemplazarlo por uno nuevo (el ejército nacional popular, por ejemplo), sino también atacar el Aparato Ideológico de Estado número 1, la Iglesia. De allí la constitución civil del clero, la confiscación de los bienes de la Iglesia y la creación de nuevos Aparatos Ideológicos de Estado para reemplazar el Aparato Ideológico de Estado religioso en su rol dominante.

Naturalmente, las cosas no fueron simples: lo prueba el concordato, la restauración, y la larga lucha de clases entre la aristocracia terrateniente y la burguesía industrial durante todo el siglo XIX para imponer la hegemonía burguesa sobre las funciones desempeñadas hasta entonces por la iglesia, ante todo en la escuela. Puede decirse que la burguesía se apoyó en el nuevo Aparato Ideológico de Estado político, democrático-parlamentario, implantado en los primeros años de la Revolución, restaurado luego por algunos meses, después de largas y violentas luchas, en 1848, y durante decenas de años después de la caída del Segundo Imperio, para dirigir la lucha contra la Iglesia y apoderarse de sus funciones ideológicas; en resumen, para asegurar no sólo su hegemonía política sino también la hegemonía ideológica indispensable para la reproducción de las relaciones capitalistas de producción.

Por esto nos creemos autorizados para ofrecer la tesis siguiente, con todos los riesgos que implica. Pensamos que el Aparato Ideológico de Estado que ha sido colocado en posición dominante en las formaciones capitalistas maduras, como resultado de una violenta lucha de clase política e ideológica contra el antiguo Aparato Ideológico de Estado dominante, es el *aparato ideológico escolar*.

Esta tesis puede parecer paradójica, si es cierto que cualquier persona acepta—dada la representación ideológica que la burguesía quería darse a sí misma y dar a las clases que explota— que el Aparato Ideológico de Estado dominante en las formaciones sociales capitalistas no es la escuela sino el aparato de Estado político, es decir, el régimen de democracia parlamentaria combinado del sufragio universal y las luchas partidarias.

No obstante, la historia, incluso la historia reciente, demuestra que la burguesía pudo y puede adaptarse perfectamente a Aparatos Ideológicos de Estado políticos distintos de la democracia parlamentaria: el Primer y Segundo Imperio, la Monarquía Constitucional (Luis XVIII, Carlos X), la Monarquía parlamentaria (Luis Felipe), la democracia presidencial (De Gaulle), por hablar sólo de Francia. En Inglaterra las cosas son todavía más evidentes. La revolución fue allí particularmente lograda desde el punto de vista burgués ya que, contrariamente a lo ocurrido en Francia—donde la burguesía, a causa de la necesidad de la

pequeña nobleza, tuvo que aceptar su elevación al poder por intermedio de "jornadas revolucionarias" plebeyas y campesinas, que le costaron terriblemente caras—, la burguesía inglesa pudo "llegar a un acuerdo" con la aristocracia y "compartir" con ella el poder de Estado y el uso del aparato de Estado durante mucho tiempo (¡paz entre todos los hombres de buena voluntad de las clases dominantes!). En Alemania las cosas son aun más asombrosas, pues la burguesía imperialista hizo su estruendosa entrada en la historia (antes de "atravesar" la República de Weimar y entregarse al nazismo), bajo un Aparato Ideológico de Estado político en el que los *junkers* imperiales (Bismark es el símbolo), su ejército y su policía le servían de escudo y de equipo dirigente.

Por eso creemos tener buenas razones para pensar que detrás del funcionamiento de su Aparato Ideológico de Estado político, que ocupaba el primer plano, lo que la burguesía pone en marcha como Aparato Ideológico de Estado número 1, y por lo tanto dominante, es el aparato escolar que reemplazó en sus funciones al antiguo Aparato Ideológico de Estado dominante, es decir, la Iglesia. Se podría agregar: la pareja Escuela-Familia ha reemplazado a la pareja Iglesia-Familia.

¿Por qué el aparato escolar es realmente el Aparato Ideológico de Estado dominante en las formaciones sociales-capitalistas y cómo funciona?

Por ahora nos limitaremos a decir que:

1. Todos los Aparatos Ideológicos de Estado, sean cuales fueren, concurren al mismo resultado: la reproducción de las relaciones de producción, es decir, las relaciones capitalistas de explotación.
2. Cada uno de ellos concurre a ese resultado único de la manera que le es propia: el aparato político sometiendo a los individuos a la ideología política de Estado, la ideología "democrática", "indirecta" (parlamentaria) o "directa" (plebiscitaria o fascista); el aparato de información atiborrando a todos los "ciudadanos" mediante la prensa, la radio, la televisión, con dosis diarias de nacionalismo, chauvinismo, liberalismo, moralismo, etc. Lo mismo sucede con el aparato cultural (el rol de los deportes es de primer orden en el chauvinismo), etc.; el aparato religioso recordando en los sermones y en otras grandes ceremonias de nacimiento, casamiento o muerte que el hombre sólo es polvo, salvo que sepa amar a sus hermanos hasta el punto de ofrecer su otra mejilla a quien le abofeteó la primera. El aparato familiar..., no insistimos más.
3. Este concierto está dominado por una partitura única, ocasionalmente perturbada por contradicciones, las de restos de las antiguas clases dominantes, las de proletarios y sus organizaciones: la partitura de la ideología

de la clase actualmente dominante que integra en su música los grandes temas del humanismo de los ilustres antepasados que, antes del cristianismo, hicieron el milagro griego y después la grandeza de Roma, la ciudad eterna, y los temas del interés, particular y general, etc., nacionalismo, moralismo y economismo.

4. No obstante, un Aparato Ideológico de Estado cumple muy bien el rol dominante de ese concierto, aunque no se presten oídos a su música: ¡tan silenciosa es! Se trata de la Escuela.

Toma a su cargo a los niños de todas las clases sociales desde el jardín de infantes, y desde el jardín de infantes les inculca —con nuevos y viejos métodos, durante muchos años, precisamente aquellos en los que el niño, atrapado entre el aparato de Estado-familia y el aparato de Estado-escuela, es más vulnerable— “habilidades” recubiertas por la ideología dominante (el idioma, el cálculo, la historia natural, las ciencias, la literatura) o, más directamente, la ideología dominante en estado puro (moral, instrucción cívica, filosofía).

Hacia el sexto año, una gran masa de niños cae “en la producción”: son los obreros o los pequeños campesinos. Otra parte de la juventud escolarizable continúa: bien que mal se encamina y termina por cubrir puestos de pequeños y medianos cuadros, empleados, funcionarios pequeños y medianos, pequeño-burgueses de todo tipo.

Una última parte llega a la meta, ya sea para caer en la semidesocupación intelectual, ya sea para proporcionar, además de los “intelectuales del trabajador colectivo”, los agentes de la explotación (capitalistas, empresarios), los agentes de la represión (militares, policías, políticos, administradores, etc.) y los profesionales de la ideología (sacerdotes de todo tipo, la mayoría de los cuales son “laicos” convencidos).

Cada grupo está prácticamente provisto de la ideología que conviene al rol que debe cumplir en la sociedad de clases: rol de explotado (con “conciencia profesional”, “moral”, “cívica”, “nacional” y apolítica altamente “desarrollada”); rol de agente de la explotación (saber mandar y hablar a los obreros: las “relaciones humanas”); de agentes de la represión (saber mandar y hacerse obedecer “sin discutir” o saber manejar la demagogia de los dirigentes políticos), o de profesionales de la ideología que saben tratar a las conciencias con el respeto, es decir el desprecio, el chantaje, la demagogia convenientes adaptados a los acentos de la Moral, la Virtud, la “Trascendencia”, la Nación, el rol de Francia en el mundo, etcétera.

Por supuesto, muchas de esas virtudes contrastadas (modestia, resignación, sumisión por una parte, y por otra cinismo, desprecio, altivez, seguridad, gran-

deza, incluso bien decir y habilidad) se enseñan también en la familia, la Iglesia, el ejército, en los buenos libros, en los filmes, y hasta en los estadios. Pero ningún Aparato Ideológico de Estado dispone durante tantos años de la audiencia obligatoria (y, por si fuera poco, gratuita...), 5 a 6 días sobre 7, a razón de 8 horas diarias, de formación social capitalista.

Ahora bien, con el aprendizaje de algunas habilidades recubiertas en la inculcación masiva de la ideología de la clase dominante, se reproduce gran parte de las *relaciones de producción* de una formación social capitalista, es decir, las relaciones de explotados a explotadores y de explotadores a explotados. Naturalmente, los mecanismos que producen este resultado vital para el régimen capitalista están recubiertos y disimulados por una ideología de la escuela universalmente reinante, pues ésta es una de las formas esenciales de la ideología burguesa dominante: una ideología que representa a la escuela como un medio neutro, desprovisto de ideología (puesto que es... laico), en el que maestros respetuosos de la “conciencia” y la “libertad” de los niños que les son confiados (con toda confianza) por sus “padres” (que también son libres, es decir, propietarios de sus hijos), los encaminan hacia la libertad, la moralidad y la responsabilidad de adultos mediante su propio ejemplo, los conocimientos, la literatura y sus virtudes “liberadoras”.

Pido perdón por esto a los maestros que, en condiciones espantosas, intentan volver contra la ideología, contra el sistema y contra las prácticas de que son prisioneros, las pocas armas que puedan hallar en la historia y el saber que ellos “enseñan”. Son una especie de héroes. Pero no abundan, y muchos (la mayoría) no tienen siquiera la más remota sospecha del “trabajo” que el sistema (que los rebasa y aplasta) les obliga a realizar y, peor aun, ponen todo su empeño e ingenio para cumplir con la última directiva (¡los famosos métodos nuevos!). Están tan lejos de imaginárselo que contribuyen con su devoción a mantener y alimentar esta representación ideológica de la escuela, que la hace tan “natural” e indispensable, y hasta bienhechora a los ojos de nuestros contemporáneos, como la Iglesia era “natural”, indispensable y generosa para nuestros antepasados hace algunos siglos.

En realidad, hoy la Iglesia es reemplazada por la escuela en su rol de *Aparato Ideológico de Estado dominante*. La escuela combinada con la familia, como antes lo estuvo la Iglesia. Se puede afirmar entonces que la crisis, de una profundidad sin precedentes, que en el mundo sacude el sistema escolar en tantos Estados, a menudo paralela a la crisis que conmueve al sistema familiar (ya anunciada en el *Manifiesto*), tiene un sentido político si se considera que la escuela (y la pareja escuela-familia) constituye el Aparato Ideológico de Estado dominante. Aparato que desempeña un rol determinante en la reproducción de

las relaciones de producción de un modo de producción amenazado en su existencia por la lucha de clases mundial.

Acerca de la ideología

Al enunciar el concepto de Aparato Ideológico de Estado, al decir que los AIE "funcionan con la ideología", invocamos una realidad: la ideología, de la que es necesario decir algunas palabras.

Se sabe que la expresión "ideología" fue forjada por Cabanis, Destutt de Tracy y sus amigos, quienes le asignaron por objeto la teoría (genética) de las ideas. Cuando Marx retoma el término cincuenta años después le da, desde sus obras de juventud, un sentido muy distinto. La ideología pasa a ser el sistema de ideas, de representaciones, que domina el espíritu de un hombre o un grupo social. La lucha ideológico-política llevada por Marx desde sus artículos de la *Gaceta Renana* debía confrontarlo muy pronto con esta realidad y obligarlo a profundizar sus primeras intuiciones.

Sin embargo, tropezamos aquí con una paradoja sorprendente. Todo parecía llevar a Marx a formular una teoría de la ideología. De hecho, después de los *Manuscritos del 44*, *La ideología alemana* nos ofrece una teoría explícita de la ideología, pero... no es marxista (lo veremos enseguida). En cuanto a *El capital*, si bien contiene muchas indicaciones para una teoría de las ideologías (la más visible: la ideología de los economistas vulgares), no contiene esta teoría misma; ella depende en gran parte de una teoría de la ideología en general. Desearía correr el riesgo de proponer un primer y muy esquemático esbozo. Las tesis que voy a enunciar no son por cierto improvisadas, pero sólo pueden ser sostenidas y probadas, es decir confirmadas o rectificadas, por estudios y análisis más profundos.

La ideología no tiene historia

Una advertencia para exponer la razón de principio que, a mi parecer, si bien no fundamenta, por lo menos autoriza el proyecto de una teoría de la ideología en general y no de una teoría de las ideologías particulares, que siempre expresan, cualquiera que sea su forma (religiosa, moral, jurídica, política), *posiciones de clase*.

Evidentemente, será necesario emprender una teoría de las ideologías bajo la doble relación que acaba de señalarse. Se verá entonces que una teoría de las ideologías se basa en última instancia en la historia de las formaciones sociales, por lo tanto de los modos de producción combinados en ésta y de las luchas de clases que en ellas se desarrollan.

Resulta claro en ese sentido que no puede tratarse de una teoría de las ideologías en general, pues las ideologías (definidas bajo la doble relación indicada: particular y de clase) tienen una historia cuya determinación, aunque les concierne, en última instancia se halla sin duda situada fuera de las ideologías exclusivamente.

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*. .-

Es sabido que esa fórmula figura con toda sus letras en un pasaje de *La ideología alemana*. Marx la enuncia al referirse a la metafísica que, dice, no tiene más historia que la moral (sobrentendido: y que las otras formas de la ideología).

En *La ideología alemana* esta fórmula aparece en un contexto claramente positivista. La ideología es concebida como pura ilusión, puro sueño, es decir, nada. Toda su realidad está fuera de sí misma. La ideología es pensada por lo tanto como una construcción imaginaria cuyo estatuto teórico es similar al estatuto teórico del sueño en los autores anteriores a Freud. Para estos autores, el sueño era el resultado puramente imaginario, es decir nulo, de "residuos diurnos" presentados bajo una composición y un orden arbitrarios, además a veces "invertidos" y, resumiendo, "en desorden". Para ellos el sueño era lo imaginario vacío y nulo, *bricolé* arbitrariamente, con los ojos cerrados, con residuos de la única realidad plena y positiva, la del día. Este es exactamente el estatuto de la filosofía y de la ideología en *La ideología alemana* (puesto que la filosofía es la ideología por excelencia).

La ideología es pues para Marx un *bricolage* imaginario, un puro sueño, vacío y vano, constituido con los "residuos diurnos" de la única realidad plena y positiva, la de la historia concreta de individuos concretos, materiales, que producen materialmente su existencia. En este sentido, en *La ideología alemana* la ideología no tiene historia; su historia está fuera de ella, allí donde existe la única historia existente, la de los individuos concretos, etc. La tesis de que la ideología no tiene historia es en *La ideología alemana* una tesis puramente negativa ya que significa a la vez:

1. La ideología no es nada en tanto que es puro sueño (fabricado no se sabe por qué potencia, a menos que lo sea por la alienación de la división del trabajo, pero en tal caso también se trata de una determinación *negativa*).
2. La ideología no tiene historia, lo cual no quiere decir en absoluto que no tenga historia (al contrario, puesto que no es más que el pálido reflejo, vacío e invertido, de la historia real), sino que no tiene historia *propia*.

Ahora bien, la tesis que deseo defender, retomando formalmente los términos de *La ideología alemana* ("la ideología no tiene historia"), es radicalmente diferente de la tesis positivista-historicista de *La ideología alemana*.

Por una parte, puedo sostener que *las ideologías tienen una historia propia* (aunque esté determinada en última instancia por la lucha de clases); y, por otra, puedo sostener al mismo tiempo que *la ideología en general no tiene historia*, pero no en 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 una 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, en el sentido en que el *Manifiesto* define la historia como historia de la lucha de clases, es decir, como historia de las sociedades de clases.

Para proveer aquí un hito teórico, retomando esta vez el ejemplo del sueño según la concepción freudiana, diré que nuestra proposición ("la ideología no tiene historia") puede y debe —de una manera que no tiene nada de arbitraria sino que, por el contrario, es teóricamente necesaria, pues existe un lazo orgánico entre las dos proposiciones— ser puesta en relación directa con aquella proposición de Freud que afirma que el *inconsciente es eterno*, o sea, que no tiene historia.

Si eterno no quiere decir trascendente a toda historia (temporal), sino omnipresente, transhistórico y, por lo tanto, inmutable en su forma en todo el transcurso de la historia, yo retomaré palabra por palabra la expresión de Freud y escribiré: *la ideología es eterna*, igual que el inconsciente, y agregaré que esta comparación me parece teóricamente justificada por el hecho de que la eternidad del inconsciente está en relación con la eternidad de la ideología en general.

He aquí por qué me creo autorizado, al menos presuntivamente, para proponer una teoría de la ideología en general, en el sentido en que Freud presentó una teoría del inconsciente en general.

Para simplificar la expresión, teniendo en cuenta lo dicho sobre las ideologías, será conveniente emplear la palabra ideología a secas para designar la ideología en general, de la cual acabo de decir que no tiene historia o, lo que es igual, que es eterna, es decir, omnipresente bajo su forma inmutable, en toda la historia (= la historia de las formaciones sociales incluyendo las clases sociales). En efecto, me limito provisoriamente a las "sociedades de clase" y a su historia.

La ideología es una "representación" de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia

Para abordar la tesis central sobre la estructura y el funcionamiento de la ideología, deseo presentar primeramente dos tesis, una negativa y otra positiva. La primera se refiere al objeto "representado" bajo la forma imaginaria de la ideología, la segunda a la materialidad de la ideología.

Tesis 1: la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia.

Comúnmente se dice de las ideologías religiosas, moral, jurídica, política, etc. que son otras tantas "concepciones del mundo". Por supuesto se admite, a menos que se viva una de esas ideologías como la verdad (por ejemplo si se "cree" en Dios, el Deber, la Justicia, etc.), que esa ideología de la que se habla desde el punto de vista crítico, examinándola como un etnólogo lo hace con los mitos de una "sociedad primitiva", que esas "concepciones del mundo" son en gran parte imaginarias, es decir, que no "corresponden a la realidad".

Sin embargo, aun admitiendo que no correspondan a la realidad, y por lo tanto que constituyan una ilusión, se admite que aluden a la realidad, y que basta con "interpretarlas" para encontrar en su representación imaginaria del mundo la realidad misma de ese mundo (ideología = *ilusión/ilusión*).

Existen diferentes tipos de interpretación: los más conocidos son el mecanicista, corriente en el siglo xvii (Dios es la representación imaginaria del Rey real), y la interpretación "*hermenéutica*" inaugurada por los primeros Padres de la Iglesia y adoptada por Feuerbach y la escuela teológico-filosófica surgida de él, ejemplificada por el teólogo Barth. (Para Feuerbach, por ejemplo, Dios es la esencia del Hombre real.) Voy a lo esencial al decir que, con tal que se interprete la transposición (y la inversión) imaginaria de la ideología, se llega a la conclusión de que en la ideología "los hombres se representan en forma imaginaria sus condiciones reales de existencia".

Lamentablemente, esta interpretación deja en suspenso un pequeño problema: ¿por qué los hombres "necesitan" esta transposición imaginaria de sus condiciones reales de existencia para "representarse" sus condiciones de existencia reales?

La primera respuesta (la del siglo xviii) propone una solución simple: ello es culpa de los Curas o de los Déspotas que "forjaron" las "bellas mentiras" para que los hombres, creyendo obedecer a Dios, obedezcan en realidad a los Curas o a los Déspotas, por lo general aliados en la impostura, ya que los Curas se hallan al servicio de los Déspotas o viceversa, según la posición política de di-

chos "teóricos". Existe pues una causa de la transposición imaginaria de las condiciones reales de existencia: la existencia de un pequeño grupo de hombres clínicos que basan su dominación y explotación del "pueblo" en una representación falseada del mundo que han imaginado para esclavizar los espíritus mediante el dominio de su imaginación.

La segunda respuesta (la de Feuerbach, adoptada al pie de la letra por Marx en sus *Obras de juventud*) es más "profunda", pero igualmente falsa. También ella busca y encuentra una causa de la transposición y la deformación imaginaria de las condiciones reales de existencia de los hombres (en una palabra, de la alienación en lo imaginario de la representación de las condiciones de existencia de los hombres). Esta causa no está ya en los curas ni los déspotas, ni en su propia imaginación activa y la imaginación pasiva de sus víctimas. Esta causa es la alienación material que reina en las condiciones de existencia de los hombres mismos. Es así como Marx defiende en la *Cuestión judía* y otras obras la idea feuerbachiana de que los hombres se forman una representación alienada (= imaginaria) de sus condiciones de existencia porque esas condiciones son alienantes (en los *Manuscritos del 44*, porque esas condiciones están dominadas por la esencia de la sociedad alienada: el "trabajo alienado").

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.

Ahora bien, repito aquí una tesis que ya he anticipado: no son sus condiciones reales de existencia, su mundo real, lo que los "hombres" "se representan" en la ideología, sino que lo representado es ante todo la relación que existe entre ellos y las condiciones de existencia. Tal relación es el punto central de toda representación ideológica y por lo tanto imaginaria del mundo real. En esa relación está contenida la "causa" que debe dar cuenta de la deformación imaginaria de la representación ideológica del mundo real. O más bien, para dejar en suspenso el lenguaje causal, es necesario emitir la tesis de que es la naturaleza imaginaria de esa relación la que sostiene toda la deformación imaginaria que puede observarse (si no se vive en su verdad) en toda ideología.

Para utilizar un lenguaje marxiano, 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 relaciones de producción y las relaciones derivadas de ellas, diremos lo siguiente: toda ideología, en su formación 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.

Si esto es así, la pregunta sobre la "causa" de la deformación imaginaria de las relaciones reales en la ideología desaparece y debe ser reemplazada por otra: ¿por qué la representación dada a los individuos de su relación (individual) con las relaciones sociales que gobiernan sus condiciones de existencia y su vida colectiva e individual es necesariamente imaginaria? ¿Y cuál es la naturaleza de este ente imaginario? La cuestión así planteada halla solución en la existencia de una "camarilla"¹⁴ de individuos (curas o déspotas) autores de la gran mistificación ideológica, o bien en el carácter alienado del mundo real. Veremos el porqué al desarrollar nuestra exposición. Por el momento, no iremos más lejos.

Tesis 2: la ideología tiene una existencia material.

Ya hemos tocado esta tesis al decir que las "ideas" o "representaciones", etc. de las que parece compuesta la ideología, no tienen existencia ideal, idealista, espiritual, sino material. Hemos sugerido incluso que la existencia ideal, idealista, espiritual de las "ideas" deriva exclusivamente de una ideología de la "idea" y de la ideología y, agreguemos, de una ideología de lo que parece "fundar" esta concepción desde la aparición de las ciencias, es decir, lo que los que practican las ciencias se representan, en su ideología espontánea, como las "ideas", verdaderas o falsas. Por supuesto que esta tesis, presentada bajo la forma de una afirmación, no está demostrada. Pedimos solamente que se le conceda, digamos en nombre del materialismo, un juicio previo simplemente favorable. Para su demostración serían necesarios extensos razonamientos.

En efecto, para avanzar en nuestro análisis de la naturaleza de la ideología necesitamos una tesis presuntiva de la existencia no espiritual sino material de las "ideas" u otras "representaciones". O nos es simplemente útil para que aparezca más claramente lo que todo análisis más o menos serio de una ideología cualquiera muestra inmediatamente de manera empírica a todo observador, aun al que no posea gran sentido crítico. Cuando nos referimos a los Aparatos Ideológicos de Estado y a sus prácticas, hemos dicho que todos ellos son la realización de una ideología (ya que la unidad de esas diferentes ideologías par-

¹⁴ Utilizo adrede este término tan moderno. Pues aun en esferas comunistas es lamentablemente moneda corriente "explicar" las desviaciones políticas (oportunismo de derecha o de izquierda) por la acción de una "camarilla".

riculares —religiosa, moral, jurídica, política, estética, etc.— está asegurada por su subordinación a la ideología dominante). Retomamos esta tesis: en un aparato y su práctica, o sus prácticas, existe siempre una ideología. Tal existencia es material.

Por supuesto, la existencia material de la ideología en un aparato y sus prácticas no posee la misma modalidad que la existencia material de una baldosa o un fusil. Pero aun con riesgo de que se nos tilde de neorristotélicos (señalemos que Marx sentía gran estima por Aristóteles) diremos que "la materia se dice en varios sentidos" o más bien que existe bajo diferentes modalidades, todas en última instancia arraigadas en la materia "física".

Dicho esto, 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.

He aquí entonces lo que se puede comprobar. Un individuo cree en Dios, o en el Deber, o en la Justicia, etc. Tal creencia depende (para todo el mundo, o sea, para todos los que vive en una representación ideológica de la ideología, que reduce la ideología a ideas dotadas por definición de existencia espiritual) de las ideas de dicho individuo, por lo tanto, de él mismo en tanto sujeto poseedor de una conciencia en la cual están contenidas las ideas de su creencia. A través de esto, es decir, mediante el dispositivo "conceptual" perfectamente ideológico así puesto en juego (el sujeto dotado de una conciencia en la que forma o reconoce libremente las ideas en que cree), el comportamiento (material) de dicho sujeto deriva de él naturalmente.

El individuo en cuestión se conduce de tal o cual manera, adopta tal o cual comportamiento práctico, y, además, participa de ciertas prácticas reguladas, que son las del aparato ideológico del cual "dependen" las ideas que él ha elegido libremente, con toda conciencia, en su calidad de sujeto. Si cree en Dios, va a la iglesia para asistir a la misa, se arrodilla, reza, se confiesa, hace penitencia (antes ésta era material en el sentido corriente del término) y naturalmente se arrepiente, y continúa, etc. Si cree en el deber tendrá los comportamientos correspondientes, inscritos en prácticas rituales "conformes a las buenas costumbres". Si cree en la justicia, se someterá sin discutir a las reglas del derecho, podrá incluso protestar cuando sean violadas, firmar petitorios, tomar parte en una manifestación, etcétera.

Comprobamos en todo este esquema que la representación ideológica de la ideología está obligada a reconocer que todo "sujeto" dotado de una "conciencia"

y que cree en las "ideas" que su "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 realidad, si no hace lo que debería hacer en función de lo que cree, hace entonces otra cosa, lo cual —siempre en función del mismo esquema idealista— da a entender que tiene otras ideas que las que proclama y que actúa según esas otras ideas, como hombre "inconsecuente" ("nadie es malvado voluntariamente"), cínico, o perverso.

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.

Esta ideología habla de actos: nosotros hablaremos de actos 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: una modesta misa en una pequeña iglesia, un entierro, un *match* de pequeñas proporciones en una sociedad deportiva, una jornada de clase en una escuela, una reunión o un mitin de un partido político, etcétera.

Debemos además a la "dialéctica" defensiva de Pascal la maravillosa fórmula que nos permitirá trastocar el orden del esquema notional de la ideología. Pascal dijo, poco más o menos: "Arrodillaos, moved los labios en oración, y creéis". Trastróca así escandalosamente el orden de las cosas, aportando, como Cristo, la división en lugar de la paz y, por añadidura, el escándalo mismo, lo que es muy poco cristiano (¡pues desdichado aquel por quien el escándalo llega al mundo!). Bendito escándalo que le hizo mantener, por un acto de desafío jansenista, un lenguaje que designa la realidad en persona.

Se nos permitirá dejar a Pascal con sus argumentos de lucha ideológica en el seno del Aparato Ideológico de Estado religioso de su tiempo. Y se nos dejará usar un lenguaje más directamente marxista, si es posible, pues entramos en terrenos todavía mal explorados.

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*. Naturalmente, los cuatro adjetivos "materiales" inscritos en nuestra proposición deben ser afectados por modalidades diferentes, ya que la materialidad de un desplazamiento para ir a misa, del acto de arrodillarse, de un ademán para persignarse o para indicar *mea culpa*, de una frase, de una oración, de un acto de

contrición, de una penitencia, de una mirada, de un apretón de manos, de un discurso verbal externo o de un discurso verbal "interno" (la conciencia), no son una sola y misma materialidad. Dejamos en suspenso la teoría de la diferencia de las modalidades de la materialidad.

En esta presentación trastrocada de las cosas, no nos encontramos en absoluto ante un "trastrocamiento", pues comprobamos que ciertas nociones han desaparecido pura y simplemente de nuestra nueva presentación, en tanto que, por el contrario, otras subsisten y aparecen nuevos términos.

Ha desaparecido: el término *ideas*.

Subsisten: los términos *sujeto, conciencia, creencia, actos*.

Aparecen: los términos *prácticas, rituales, aparato ideológico*.

No se trata pues de un trastrocamiento (salvo en el sentido en que se dice que un gobierno se ha trastrocado), sino de un reordenamiento (de tipo no ministerial) bastante extraño, pues obtenemos el siguiente resultado.

Las ideas en tanto tales han desaparecido (en tanto dotadas de una existencia ideal, espiritual), en la misma medida en que se demostró que su existencia estaba inscrita en los actos de las prácticas reguladas por los rituales definidos, en última instancia, por un aparato ideológico. Se ve así que el sujeto actúa en la medida en que es actuado por el siguiente sistema (enunciado en su orden de determinación real): ideología existente en un aparato ideológico material que prescribe prácticas materiales reguladas por un ritual material, prácticas éstas que existen en los actos materiales de un sujeto que actúa con toda conciencia según su creencia.

Pero esta misma presentación prueba que hemos conservado las nociones siguientes: sujeto, conciencia, creencia, actos. De esta secuencia extraemos luego el término central, decisivo, del que depende todo: la noción de *sujeto*.

Y enunciamos enseguida dos tesis conjuntas:

1. No hay práctica sino por y bajo una ideología.
2. No hay ideología sino por el sujeto y para los sujetos.

Podemos pasar ahora a nuestra tesis central.

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.

Con esto queremos decir que aun cuando no aparece bajo esta denominación (el sujeto) hasta el advenimiento de la ideología burguesa, ante todo con el advenimiento de la ideología jurídica,¹⁵ la categoría de sujeto (que puede funcionar bajo otras denominaciones: por ejemplo, en Platón, el alma, Dios, etc.) es la categoría constitutiva de toda ideología, cualquiera que sea su fecha histórica, ya que la ideología no tiene historia.

Decimos que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología, pero agregamos enseguida que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología sólo en tanto toda ideología tiene por función (función que la define) la "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.

Para comprender claramente lo que sigue es necesario tener presente que tanto el autor de estas líneas como el lector que las lee son sujetos y, por lo tanto, sujetos ideológicos (proposición tautológica), es decir que tanto el autor como el lector de estas líneas viven "espontáneamente" o "naturalmente" en la ideología, en el sentido en que hemos dicho que "el hombre es por naturaleza un animal ideológico".

Que el autor, al escribir las líneas de un discurso que pretende ser científico, esté completamente ausente, como "sujeto", de su "discurso" científico (pues todo discurso científico es por definición un discurso sin sujeto y sólo hay "sujeto de la ciencia" en una ideología de la ciencia), es otra cuestión, que por el momento dejaremos de lado.

Tal como dijo admirablemente San Pablo, es en el "Logos" (entendamos, en la ideología) donde tenemos "el ser, el movimiento y la vida". De allí resulta que, tanto para ustedes como para mí, la categoría de sujeto es una "evidencia" que, tanto para ustedes como para mí, la categoría de sujeto es una "evidencia" (las evidencias son siempre primeras): está claro que ustedes y yo somos sujetos (libres, morales, etc.) como todas las evidencias, incluso aquellas por las cuales una palabra "designa una cosa" o "posee una significación" (incluyendo por lo tanto las evidencias de la "transparencia" del lenguaje), esta "evidencia" de que ustedes y yo somos sujetos —y el que esto no constituya un problema— es un efecto ideológico, el efecto ideológico elemental.¹⁶ En efecto, es propio de la ideología imponer (sin parecerlo, dado que son "evidencias") las

¹⁵ Que utiliza la categoría jurídica de "sujeto de derecho" para convertirla en una noción ideológica: el hombre es por naturaleza un sujeto.

¹⁶ Los lingüistas y los que se refugian en la lingüística con fines diversos tropiezan a menudo con dificultades que resultan de su desconocimiento del juego de los efectos ideológicos en todos los discursos, incluso los discursos científicos.

evidencias como evidencias que no podemos dejar de *reconocer*, y ante las cuales tenemos la inevitable y natural reacción de exclamar (en voz alta o en el "silencio de la conciencia"): "¡Es evidente! ¡Eso es! ¡Es muy cierto!".

En esta reacción se ejerce la función de *reconocimiento* ideológico que es una de las dos funciones de la ideología como tal (su contrario es la función de *desconocimiento*).

Tomemos un ejemplo muy "concreto": todos nosotros tenemos amigos que cuando llaman a nuestra puerta y nosotros preguntamos "¿quién es?" a través de la puerta cerrada, responden (pues es "evidente") "¡Soy yo!". De hecho, nosotros reconocemos que "es ella" o "es él". Abrimos la puerta, y "es cierto que es ella quien está allí". Para tomar otro ejemplo, cuando reconocemos en la calle a alguien de nuestro conocimiento, le mostramos que lo hemos reconocido (y que hemos reconocido que nos ha reconocido) diciéndole: "¡Buen día, querido amigo!" y estrechándole la mano (práctica material ritual de reconocimiento ideológico de la vida diaria, al menos en Francia; otros rituales en otros lugares).

Con esta advertencia previa y sus ilustraciones concretas, deseo solamente destacar que ustedes y yo somos *siempre ya* sujetos que, como tales, practicamos sin interrupción los rituales del reconocimiento ideológico que nos garantizan que somos realmente sujetos concretos, individuales, inconfundibles y (naturalmente) irremplazables. La escritura a la cual yo procedo actualmente y la lectura a la cual ustedes se dedican actualmente¹⁷ son, también ellas, desde este punto de vista, rituales de reconocimiento ideológico, incluida la "evidencia" con que pueda imponérseles a ustedes la "verdad" de mis reflexiones o su "falsedad".

Pero reconocer que somos sujetos, y que funcionamos en los rituales prácticos de la vida cotidiana más elemental (el apretón de manos, el hecho de llamarlo a usted por su nombre, el hecho de saber, aun cuando lo ignore, que usted "tiene" un nombre propio que lo hace reconocer como sujeto único, etc.), tal reconocimiento nos da solamente la "conciencia" de nuestra práctica interesante (eterna) del reconocimiento ideológico —su conciencia, es decir su *reconocimiento*—, pero no nos da en absoluto el *conocimiento* (científico) del mecanismo de este reconocimiento. Ahora bien, a este conocimiento hay que ir a parar si se quiere, mientras se habla en la ideología y desde el seno de la ideología, esbozar un discurso que intente romper con la ideología para atravesarse a ser el comienzo de un discurso científico (sin sujeto) sobre la ideología.

¹⁷ Obsérvese que ese doble *actualmente* es una nueva prueba de que la ideología es "eterna", ya que esos dos "actualmente" están separados por cualquier intervalo de tiempo. Yo escribo estas líneas el 6 de abril de 1969, ustedes las leerán en cualquier momento.

Entonces, para representar por qué la categoría de sujeto es constitutiva de la ideología, la cual sólo existe al constituir a los sujetos concretos en sujetos, voy a emplear un modo de exposición especial, lo bastante "concreto" como para que sea reconocido, pero suficientemente abstracto como para que sea pensable y pensado y para que haga surgir un conocimiento.

Diría en una primera fórmula: *toda ideología interpela a los individuos concretos como sujetos concretos*, por el funcionamiento de la categoría de sujeto.

He aquí una proposición que implica que por el momento distinguimos los individuos concretos por una parte y los sujetos concretos por la otra, a pesar de que, en este nivel, no hay sujeto concreto si no está sostenido por un individuo concreto.

Sugerimos entonces que la ideología "actúa" o "funciona" de tal modo que "recluta" sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o "transforma" a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos *interpelación*, y que puede representarse con la más trivial y corriente *interpelación*, policial (o no) "¡Eh, usted, oiga!".¹⁸

Si suponemos que la hipotética escena ocurre en la calle, el individuo interpelado se vuelve. Por este simple giro físico de 180 grados se convierte en *sujeto*. ¿Por qué? Porque reconoció que la *interpelación* se dirigía "precisamente" a él y que "era precisamente él quien había sido interpelado" (y no otro). La experiencia demuestra que las telecomunicaciones prácticas de la *interpelación* son tales que la *interpelación* siempre alcanza al hombre buscado: se trate de un llamado verbal o de un toque de silbato, el interpelado reconoce siempre que era precisamente él a quien se interpelaba. No deja de ser éste un fenómeno extraño que no sólo se explica por el sentimiento de culpabilidad", pese al gran número de personas que "tienen algo que reprocharse".

Naturalmente, para comodidad y claridad de la exposición de nuestro pequeño teatro teórico, hemos tenido que presentar las cosas bajo la forma de una secuencia, con un antes y un después, por lo tanto bajo la forma de una sucesión temporal. Hay individuos que se pasean. En alguna parte (generalmente a sus espaldas) resuena la *interpelación* "¡Eh, usted, oiga!". Un individuo (en el 90% de los casos aquel a quien va dirigida) se vuelve, creyendo-suponiendo sabiendo que se trata de él, reconociendo pues que "es precisamente a él" a quien apunta la *interpelación*. En realidad, las cosas ocurren sin ninguna sucesión. La existencia de la ideología y la *interpelación* de los individuos como sujetos son una sola y misma cosa.

¹⁸ En la práctica policial, la *interpelación*, esa práctica cotidiana sometida a un ritual preciso, adopta una forma completamente especial ya que se ejerce sobre los "sospechosos".

Podemos agregar que lo que parece suceder así fuera de la ideología (con más exactitud en la calle) pasa en realidad en la ideología. Lo que sucede en realidad en la ideología parece por lo tanto que sucede fuera de ella. Por eso aquellos que están en la ideología se creen por definición fuera de ella; uno de los efectos de la ideología es la *negación* práctica por la ideología del carácter ideológico de la ideología: la ideología no dice nunca "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. Se sabe perfectamente que la acusación de estar en la ideología sólo vale para los otros, nunca para sí (a menos que se sea realmente spinozista o marxista, lo cual respecto de este punto equivale a tener exactamente la misma posición). Esto quiere decir que la ideología no *tiene afuera* (para ella), pero al mismo tiempo *que no es más que afuera* (para la ciencia y la realidad).

Esto lo explicó perfectamente Spinoza doscientos años antes que Marx, quien lo practicó sin explicarlo en detalle. Pero dejemos este punto, plerórico de consecuencias no sólo teóricas sino directamente políticas, ya que de él depende, por ejemplo, toda la teoría de la crítica y de la autocrítica, regla de oro de la práctica de la lucha de clases marxista-leninista.

La ideología interpela, por lo tanto, a los individuos como sujetos. Dado que la ideología es eterna, debemos ahora suprimir la forma de temporalidad con que hemos representado el funcionamiento de la ideología y decir: la ideología ha siempre-ya interpelado a los individuos como sujetos; esto equivale a determinar que los individuos son siempre-ya interpelados por la ideología como sujetos, lo cual necesariamente nos lleva a una última proposición: *los individuos son siempre-ya sujetos*. Por lo tanto los individuos son "abstractos" respecto de los sujetos que ellos mismos son siempre-ya. Esta proposición puede parecer una paradoja.

Sin embargo, el hecho de que un individuo sea siempre-ya sujeto, aun antes de nacer, es la simple realidad, accesible a cualquiera y en absoluto paradójica. Freud demostró que los individuos son siempre "abstractos" respecto de los sujetos que ellos mismos son siempre-ya, destacando simplemente el ritual que rodeaba a la espera de un "nacimiento", ese "feliz acontecimiento". Cualquiera sabe cuánto y cómo se espera a un niño que va a nacer. Lo que equivale a decir más prosaicamente, si convenimos en dejar de lado los "sentimientos", es decir, las formas de la ideología familiar, paternal/maternal/conyugal/fraternal, en las que se espera el niño por nacer: se sabe de antemano que llevará el apellido de su padre, tendrá pues una identidad y será irremplazable. Ya antes de nacer el niño es por lo tanto siempre-ya sujeto, está destinado a serlo en y por la configuración ideológica familiar específica en la cual es "esperado" después de haber sido concebido. Inútil decir que esta configuración ideológica familiar está en su unicidad

fuertemente estructurada y que en esta estructura implacable más o menos "patológica" (suponiendo que este término tenga un sentido asignable), el antiguo futuro-sujeto debe "encontrar" "su" lugar, es decir "devenir" el sujeto sexual (varón o niña) que ya es por anticipado. Es evidente que esta sujeción y preasignación ideológica y todos los rituales de la crianza y la educación familiares tienen alguna relación con lo que Freud estudió en las formas de las "etapas" pregenitales y genitales de la sexualidad, por lo tanto en la "toma" de lo que Freud señaló, por sus efectos, como el inconsciente". Pero dejemos también este punto.

Avancemos otro paso. Lo que va a retener ahora nuestra atención es la forma en que los "actores" de esta puesta en escena de la interpelación y sus roles específicos son reflejados en la estructura misma de toda ideología.

Un ejemplo: la ideología religiosa cristiana

Como la estructura formal de toda ideología es siempre la misma, nos limitaremos a analizar un solo ejemplo, accesible a todos, el de la ideología religiosa: puntualizamos que puede reproducirse la misma demostración con respecto a la ideología moral, jurídica, política, estética, etcétera.

Consideremos pues la ideología religiosa cristiana. Vamos a emplear una figura retórica y "hacerla hablar", es decir, reunir en un discurso ficticio lo que "dice", no sólo en sus dos Testamentos, en sus teólogos y sus Sermones, sino además en sus prácticas, sus rituales, sus ceremonias y sus sacramentos. La ideología religiosa cristiana dice poco más o menos lo que sigue: "Yo me dirijo a ti, individuo humano llamado Pedro (todo individuo es llamado por su nombre, en sentido pasivo, y nunca es él mismo quien se da su Nombre), para decirte que Dios existe y que tú debes rendirle cuentas". Agrega: "Es Dios quien se dirige a ti por intermedio de mi voz" (ya que la Escritura ha recogido la palabra de Dios, la Tradición la ha transmitido, la infabilidad Pontificia la fija para siempre en sus puntos "delicados"). Dice: "He aquí quién eres tú: ¡tú eres Pedro! ¡He aquí cuál es tu origen, has sido creado por Dios por la eternidad, aunque hayas nacido en 1920 después de Jesucristo! ¡He aquí tu lugar en el mundo! ¡He aquí lo que debes hacer! ¡Gracias a lo cual, si observas la 'ley del amor', serás salvado, tú, Pedro, y formarás parte del Cuerpo Glorioso de Cristo!, etcétera".

Es ése un discurso totalmente conocido y trivial, pero al mismo tiempo totalmente sorprendente. Sorprendente, pues si consideramos que la ideología religiosa se dirige precisamente a los individuos¹⁹ para "transformarlos en sujeto

¹⁹ Aunque sabemos que el individuo es siempre sujeto, seguimos usando ese término, cómo por el efecto contrastante que produce.

tos", interpellando al individuo Pedro para hacer de él un sujeto, libre de obedecer o desobedecer al llamado, es decir a las órdenes de Dios: si lo llama por su Nombre, reconociendo así que ellos son siempre-ya interpellados como sujetos dorados de una identidad personal (hasta el punto de que el Cristo de Pascal dice: "Por ti yo he derramado esta gota de mi sangre"); si los interpela de tal modo que el sujeto responde "Sí, ¡soy precisamente yo!"; si obtiene el *reconocimiento* de que ellos ocupan exactamente el lugar que la ideología religiosa les ha asignado como suyo en el mundo, una residencia fija ("¡es verdad, estoy aquí, obrero, patrón, soldado!") en este valle de lágrimas; si obtiene de ellos el reconocimiento de un destino (la vida o la condena eternas) según el respeto o el desprecio con los que tratan los "mandamientos de Dios", la Ley convertida en Amor; si todo esto sucede exactamente así (en las prácticas de los muy conocidos rituales del bautismo, de la confirmación, de la comunión, de la confesión y de la extremaunción, etc.), debemos señalar que todo este "procedimiento" que pone en escena sujetos religiosos cristianos está dominado por un fenómeno extraño: tal multitud de sujetos religiosos posibles existe sólo con la condición absoluta de que exista *Otro Sujeto Único*, Absoluto, a saber, Dios.

Convengamos en designar este nuevo y singular Sujeto con la grafía *Sujeto* con mayúscula, para distinguirlo de los sujetos ordinarios, sin mayúscula.

Resulta entonces que la interpelación a los individuos como sujetos supone la "existencia" de otro Sujeto, Único y central en Nombre del cual la ideología religiosa interpela a todos los individuos como sujetos. Todo esto está claramente escrito²⁰ en las justamente llamadas Escrituras. "En aquellos tiempos, el Señor Dios (Yahvé) habló a Moisés en la zarza. Y el Señor llamó a Moisés: '¡Moisés!'. '¡Soy (precisamente) yo!', dijo Moisés, 'yo soy Moisés tu servidor, habla y yo te escucharé!', y el Señor habló a Moisés y dijo: 'Yo Soy El que Soy'".

Dios se definió a sí mismo como el Sujeto por excelencia, aquél que es por sí y para sí ("Yo soy Aquél que soy"), y aquél que interpela a su sujeto, el individuo que le está sometido por su interpelación misma, a saber, el individuo denominado Moisés. Y Moisés, interpelado-llamado por su Nombre, reconociendo que era "precisamente" él quien era llamado por Dios, reconoce que es sujeto, sujeto de Dios, sujeto sometido a Dios, *sujeto por el Sujeto y sometido al Sujeto*. La prueba es que lo obedece y hace obedecer a su pueblo las órdenes de Dios.

Dios es pues el Sujeto, y Moisés, y los innumerables sujetos del pueblo de Dios, sus interlocutores-interpellados: sus *espejos*, sus *reflejos*. ¿Acaso los hombres no fueron creados a *imagen* de Dios? Como toda la reflexión teológica lo prueba, mientras que Él "podría" perfectamente prescindir de ellos..., Dios necesita a los

²⁰ Cito de manera combinada, no textual, pero sí "en espíritu y verdad".

hombres, el Sujeto necesita a los sujetos, tanto como los hombres necesitan a Dios, los sujetos necesitan al Sujeto. Mejor dicho: Dios necesita a los hombres, el gran Sujeto necesita a los sujetos incluso en la espantosa inversión de su imagen en ellos (cuando los sujetos se revuelcan en el desenfreno, en el pecado).

Mejor aun: Dios se desdobra y envía a su Hijo a la tierra, como simple sujeto "abandonado" por él (la larga queja del Huerto de los Olivos que termina en la Cruz), sujeto pero también Sujeto, hombre pero Dios, para cumplir aquello para lo cual se prepara la Redención final, la Resurrección del Cristo. Dios necesita pues "hacerse" hombre él mismo, el Sujeto necesita convertirse en sujeto, como para demostrar empíricamente, de manera visible para los ojos, tangible para las manos (véase santo Tomás) de los sujetos que, si son sujetos sometidos al Sujeto, es únicamente para regresar finalmente, el día del Juicio Final, al seno del Señor, como el Cristo, es decir al Sujeto.²¹

Descifremos en lenguaje teórico esta admirable necesidad del desdoblamiento del *Sujeto en sujetos* y del *Sujeto mismo en sujeto-Sujeto*.

Observamos que la estructura de toda ideología, al interpelar a los individuos como sujetos en nombre de un Sujeto Único y Absoluto es *especular*, es decir en forma de espejo, y *doblemente* especular; este redoblamiento especular es constitutivo de la ideología y asegura su funcionamiento. Lo cual significa que toda ideología está *centrada*, que el Sujeto Absoluto ocupa el lugar único del Centro e interpela a su alrededor a la infinidad de los individuos como sujetos en una doble relación especular tal que *somete* a los sujetos al Sujeto, al mismo tiempo que les da en el Sujeto en que todo sujeto puede contemplar su propia imagen (presente y futura), *la garantía* de que se trata precisamente de ellos y de Él y de que, al quedar todo en Familia (la Santa Familia: la Familia es por esencia santa), "Dios *reconocerá* en ella a los suyos", es decir que aquellos que hayan reconocido a Dios y se hayan reconocido en Él serán salvados.

Resumamos lo que hemos obtenido sobre la ideología en general. La estructura especular redoblada de la ideología asegura a la vez:

1. la interpelación de los "individuos" como sujetos,
2. su sujeción al Sujeto,
3. el reconocimiento mutuo entre los sujetos y el Sujeto, y entre los sujetos mismos, y finalmente el reconocimiento del sujeto por él mismo,²²

²¹ El dogma de la Trinidad es la teoría del desdoblamiento del Sujeto (el Padre) en sujeto (el Hijo) y de su relación especular (el Espíritu Santo).

²² Hegel es (sin saberlo) un admirable "teórico" de la ideología, en tanto que "teórico" del Reconocimiento Universal, que lamentablemente terminó en la ideología del Saber Absoluto.

4. la garantía absoluta de que todo está bien como está y de que, con la condición de que los sujetos reconozcan lo que son y se conduzcan en consecuencia, todo irá bien: "Así sea".

Resultado: tomados en este cuádruple sistema de interpelación como sujetos, de sujeción al Sujeto, de reconocimiento universal y de garantía absoluta, los sujetos "marchan", "marchan solos" en la inmensa mayoría de los casos, con excepción de los "malos sujetos" que provocan la intervención ocasional de tal o cual destacamento del aparato (represivo) de Estado. Pero la inmensa mayoría de los (buenos) sujetos marchan bien "solos", es decir con la ideología (cuyas formas concretas están realizadas en los Aparatos Ideológicos de Estado). Se insertan en las prácticas gobernadas por los rituales a los AIE. "Reconocen" el estado de cosas existentes (*das Bestehende*), que "es muy cierto que es así y no de otro modo", que se debe obedecer a Dios, a su conciencia, al cura, a De Gaulle, al patrón, al ingeniero, que se debe "amar al prójimo como a sí mismo", etc. Su conducción concreta, material, no es más que la inscripción en la vida de las admirables palabras de su plegaria: "¡Así sea!".

Sí, los sujetos "marchan solos". Todo el misterio de este efecto reside en los dos primeros momentos del cuádruple sistema del 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 esta 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 solo" los gestos y actos de su sujeción. *No hay sujetos sino por y para su sujeción*. Por eso "marchan solos".

"¡Así sea!"... Esas palabras, que registran el efecto que debe obtenerse, prueban que no es "naturalmente" así ("naturalmente": fuera de esta plegaria, o sea, fuera de la intervención ideológica). Esas palabras prueban que es necesario que sea así, para que las cosas sean como deben ser, digámoslo ya: para que la reproducción de las relaciones de producción sea asegurada cada día (incluso en los procesos de producción y circulación) en la "conciencia", o sea, en el compor-

Feuerbach es un sorprendente "teórico" de la relación especular, que lamentablemente terminó en la ideología de la Esencia Humana. Si desean encontrarse elementos para desarrollar una teoría de la garantía, es necesario volver a Spinoza.

tamiento de los individuos sujetos que ocupan los puestos que la división social-técnica del trabajo les ha asignado en la producción, la explotación, la represión, la ideologización, la práctica científica, etc. ¿Qué implica realmente ese mecanismo del reconocimiento especular del Sujeto, de los individuos interpelados como sujetos y de la garantía dada por el Sujeto a los sujetos si aceptan libremente su sometimiento a las "órdenes" del Sujeto? La realidad de ese mecanismo, aquella que es necesariamente *desconocida* en las formas mismas del reconocimiento (ideología = *reconocimiento/desconocimiento*). Es efectivamente, en última instancia, la reproducción de las relaciones de producción y las relaciones que de ella dependen.

Encro-abril de 1969

P.S. Si bien estas pocas tesis esquemáticas permiten aclarar ciertos aspectos del funcionamiento de la superestructura y de su modo de intervención en la infraestructura, son evidentemente *abstractus* y dejan necesariamente en suspenso importantes problemas, sobre los cuales debemos decir unas palabras:

1) El problema del proceso de *conjunto* de la realización de la reproducción de las relaciones de producción.

Los AIE contribuyen, como elemento de ese proceso, a esta reproducción. Pero el punto de vista de su simple contribución se mantiene abstracto.

Solamente en el seno mismo de los procesos de producción y de circulación se realiza esta reproducción. Es realizada por el mecanismo de esos procesos, donde es "perfeccionada" la formación de los trabajadores, donde le son asignados los puestos, etc. Es en el mecanismo interno de esos procesos donde va a ejercerse el efecto de diferentes ideologías (ante todo de la ideología jurídico-moral).

Pero este punto de vista continúa siendo abstracto, dado que en una sociedad de clase las relaciones de producción son relaciones de explotación, por lo tanto, relaciones entre clases antagónicas. La reproducción de las relaciones de producción, objetivo último de la clase dominante, no puede ser una simple operación técnica de formación y distribución de los individuos en los diferentes puestos de la "división técnica" del trabajo: toda división "técnica", toda organización "técnica" del trabajo es la forma y la máscara de una división y una organización *sociales* (de clase) del trabajo. La reproducción de las relaciones de producción sólo puede ser, por lo tanto, una empresa de clase. Se realiza a través de una lucha de clases que opone la clase dominante a la clase explotada.

El *proceso de conjunto* de la realización de la reproducción de las relaciones de producción se mantiene pues abstracto a menos que se ubique en el punto de

vista de la lucha de clases. Ubicarse en el punto de vista de la reproducción es, en última instancia, por lo tanto, ubicarse en el punto de vista de la lucha de clases.

2) El problema de la naturaleza de clase de las ideologías que existen en una formación social.

El "mecanismo" de la ideología *en general* es una cosa. Se ha visto que se reducía a ciertos principios contenidos en pocas palabras (tan "pobres" como las que definen según Marx la producción *en general*, o en Freud el inconsciente *en general*). Si hay en él algo de verdad, ese mecanismo es *abstracto* con respecto a toda formación ideológica real.

Se ha propuesto la idea de que las ideologías eran *realizadas* en las instituciones, en sus rituales y sus prácticas, los AIE. Se ha visto que éstos contribuían a una formación de la lucha de clases, vital para la clase dominante, que es la reproducción de las relaciones de producción. Pero este mismo punto de vista, por más real que sea, sigue siendo abstracto.

En efecto, el Estado y sus aparatos sólo tienen sentido desde el punto de vista de la lucha de clases, como aparato de lucha de clases que asegura la opresión de clases y garantiza las condiciones de la explotación y de su reproducción. Pero no existe lucha de clases sin clases antagónicas. Quien dice lucha de clase de la clase dominante dice resistencia, rebelión y lucha de clase de la clase dominada.

Por esta razón, los AIE no son la realización de la ideología *en general*, ni tampoco la realización sin conflictos de la ideología de la clase dominante. La ideología de la clase dominante no se convierte en dominante por gracia divina, ni en virtud de la simple toma del poder de Estado. Esta ideología es realizada, se realiza y se convierte en dominante con la puesta en marcha de los AIE. Ahora bien, esta puesta en marcha no se hace sola, por el contrario, es objeto de una ininterrumpida y muy dura lucha de clases: primero contra las antiguas clases dominantes y sus posiciones en los viejos y nuevos AIE, después contra la clase explotada.

Pero este punto de vista de la lucha de clases en los AIE es todavía abstracto. En efecto, la lucha de clases en los AIE es ciertamente un aspecto de la lucha de clases, a veces importante y sintomático: por ejemplo la lucha antirreligiosa del siglo XVIII, y actualmente, la "crisis" del AIE escolar en todos los países capitalistas. Pero la lucha de clases en los AIE es sólo un aspecto de una lucha de clases que desborda los AIE. La ideología que una clase en el poder convierte en dominante en sus AIE se realiza en esos AIE, pero los desborda, pues viene de otra parte; también la ideología que una clase dominada consigue defender en y contra tales AIE los desborda, pues viene de otra parte.

Las ideologías existentes en una formación social sólo pueden explicarse desde el punto de vista de las clases, es decir, de la lucha de clases. No sólo desde ese punto de partida es posible explicar la realización de la ideología dominante en los AIE y las formas de lucha de clases en las cuales tanto la sede como lo que está en juego son los AIE. Pero también y principalmente desde ese punto de vista se puede comprender de dónde provienen las ideologías que se realizan en los AIE y allí se enfrentan.

Puesto que si es verdad que los AIE representan la forma en la cual la ideología de la clase dominante debe *necesariamente* realizarse y la forma con la cual la clase dominante debe *necesariamente* medirse y enfrentarse, las ideologías no "nacen" en los AIE sino que son el producto de las clases sociales tomadas en la lucha de clases: de sus condiciones de existencia, de sus prácticas, de su experiencia de lucha, etcétera.

Abril de 1970

Traducción de José Szabón

6. El mecanismo del reconocimiento ideológico

Michel Pêcheux

Sobre las condiciones ideológicas de la reproducción/transformación de las relaciones de producción

Comenzaré explicando la expresión "condiciones ideológicas de la reproducción/transformación de las relaciones de producción". Esta explicación se desarrollará dentro de los límites de mi objetivo, que es sentar las bases de la teoría materialista del discurso.

Para evitar ciertos malentendidos, sin embargo, también debo especificar una serie de cuestiones de alcance más general, referentes a la teoría de las ideologías, la práctica de la producción de conocimientos y la práctica política, sin las cuales todo lo que sigue estaría bastante "fuera de lugar".

- (a) Si subrayo "condiciones *ideológicas* de la reproducción/transformación de las relaciones de producción", es porque el área de la ideología no es de ningún modo el *único elemento* en el que se lleva a cabo la reproducción/transformación de las relaciones de producción de una formación social; eso sería ignorar las determinaciones económicas que condicionan "en última instancia" esa reproducción/transformación, aun dentro de la producción económica misma, como recuerda Althusser al principio de su artículo sobre los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE).
- (b) Al escribir "reproducción/transformación", pretendo designar el carácter nodalmente contradictorio de *cualquier modo de producción basado en una división de clases, esto es, cuyo "principio" sea la lucha de clases*. Esto significa, en particular, que considero un error ubicar en diferentes lugares, por un lado, lo que contribuye a la reproducción de las relaciones de producción, y por el otro, lo que contribuye a su transformación: la lucha de clases atraviesa el modo de producción en su conjunto, lo que, en el área de la ideología, significa que la lucha de clases "atraviesa" lo que Althusser ha llamado los AIE.

Al adoptar el término *Aparatos Ideológicos de Estado*, intento subrayar determinados aspectos que considero cruciales (además de recordar, por supuesto, que las ideologías no están hechas de "ideas", sino de prácticas):

1. La ideología no se reproduce en la forma general de un *Zeitgeist* (es decir, el espíritu de la época, la "mentalidad" de una era, los "hábitos del pensamiento", etc.) impuesto de un modo parejo y homogéneo sobre la "sociedad" como una suerte de espacio que preexiste a la lucha de clases: "Los Aparatos Ideológicos del Estado no son la realización de la ideología en general...".
2. "...ni siquiera la realización sin conflictos de la ideología de la clase dominante", lo que significa que es imposible atribuir a cada clase su propia ideología, como si cada una existiera "antes de la lucha de clases" en su propio campo, con sus propias condiciones de existencia y sus instituciones específicas, como si la lucha ideológica de clases fuera el punto de encuentro de dos mundos distintos y preexistentes, cada uno con sus propias prácticas y su "visión del mundo", y este encuentro fuera seguido por la victoria de la clase "más fuerte", que entonces impondría su ideología a la otra. Al final, esto sólo duplicaría la concepción de la ideología como *Zeitgeist*.¹
3. "La ideología de la clase dominante no se convierte en dominante por gracia divina...", lo que significa que los AIE no son la expresión de la dominación de la ideología dominante, es decir, la ideología de la clase dominante (¡sólo Dios sabe cómo lograría su hegemonía la ideología dominante si esto fuera así!), sino el lugar y el medio de realización de esa dominación: "Es por la consolidación de los AIE en los que esta ideología [la de la clase dominante] está realizada y se realiza como se transforma en ideología dominante...".
4. Pero aun así, los AIE no son meros instrumentos de la clase dominante, máquinas ideológicas que simplemente reproducen las relaciones de producción existentes: "Esta consolidación [de los AIE] no ocurre por sí sola; por el contrario, es lo que está en juego en una muy dura y continua lucha de clases...",² lo que significa que los AIE constituyen, en forma simultánea y contradictoria, el lugar y las condiciones ideológicas de la

¹ Sobre este punto, véase el análisis del reformismo en Althusser, "Reply to John Lewis" (1972), en: *Essays in Self Criticism*, Londres, 1976, pp. 49 y ss. (traducción de Grahame Lock) [trad. esp.: *Para una crítica de la práctica teórica (respuesta a John Lewis)*].

² L. Althusser, "Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado"; véase este volumen.

transformación de las relaciones de producción (es decir, de la revolución en el sentido marxista-leninista). De ahí la expresión "reproducción/transformación".

Ahora puedo avanzar un paso más en el estudio de las condiciones ideológicas de la reproducción/transformación de las relaciones de producción, afirmando que estas condiciones contradictorias son constituidas, en un momento histórico dado y para una formación social dada, por el complejo conjunto de los AIE contenidos en esa formación social. Digo conjunto complejo, es decir, un conjunto con relaciones de contradicción-desigualdad-subordinación entre sus "elementos", y no una simple lista de elementos: sin duda, sería absurdo pensar que en una coyuntura dada, todos los AIE contribuyen por igual a la reproducción de las relaciones de producción y a su transformación. En realidad, sus propiedades "regionales" —su especialización "evidente" en religión, conocimiento, política, etc.— condicionan su importancia relativa (la desigualdad de sus relaciones) dentro del conjunto de los Aparatos Ideológicos de Estado, y eso en función del estado de la lucha de clases en la formación social dada.

Esto explica por qué la instancia ideológica en su materialidad concreta existe en la forma de "formaciones ideológicas" (referidas a los AIE) que tienen un carácter "regional" y suponen a la vez posiciones de clase: los "objetos" ideológicos siempre se entregan junto con "el modo de usarlos" —su "significado", es decir, su orientación, es decir, los intereses de clase a los que responden—, lo que admite el comentario de que las ideologías prácticas son prácticas de clase (prácticas de la lucha de clases) en la ideología. Es decir, en la lucha ideológica (tanto como en las otras formas de la lucha de clases), no hay "posiciones de clase" que existan en forma abstracta y se apliquen después a los diferentes "objetos" ideológicos regionales de las situaciones concretas, en la escuela, la familia, etc. En realidad, aquí es donde el vínculo contradictorio entre la reproducción y la transformación de las relaciones de producción se une en el nivel ideológico, en la medida en que no son los "objetos" ideológicos regionales tomados uno por uno, sino la división misma en regiones (Dios, la Ética, la Ley, la Justicia, la Familia, el Conocimiento, etc.) y las relaciones de desigualdad-subordinación entre esas regiones lo que está en juego en la lucha ideológica de clases.

La dominación de la ideología dominante (la ideología de la clase dominante), que se caracteriza, en el nivel ideológico, por el hecho de que la reproducción de las relaciones de producción "triunfa" sobre su transformación (la obstruye, la hace más lenta o la suprime según los casos), corresponde, así, menos a mantener sin cambios cada "región" ideológica considerada en sí misma que a reproducir las relaciones de desigualdad-subordinación entre esas regiones (con sus

"objetos" y las prácticas en las que se inscriben):³ esto es lo que le permitió a Althusser proponer la tesis aparentemente escandalosa de que el conjunto de los AIE en una formación social capitalista incluye también a los *sindicatos* y a los *partidos políticos* (sin mayor especificación; en realidad, lo que él pretendía designar era la función *atribuida* a los partidos políticos y los sindicatos dentro del complejo de los AIE *bajo la dominación de la ideología dominante (la ideología de la clase dominante)*, es decir, la función subordinada pero inevitable y necesaria por la cual la clase dominante se asegura el "contacto" y el "diálogo" con su adversario de clase, es decir, el proletariado y sus aliados, función a la que una organización proletaria, por supuesto, no puede simplemente *amoldarse*).

Este ejemplo nos ayuda a explicar cómo las relaciones de desigualdad-subordinación entre diferentes AIE (y las regiones, los objetos y las prácticas que les corresponden) constituyen, como he estado diciendo, lo que está en juego en la lucha ideológica de clases. El aspecto ideológico de la lucha por la transformación de las relaciones de producción reside, entonces, por encima de todo, en la lucha por imponer, dentro del complejo de AIE, *nuevas relaciones de desigualdad-subordinación*⁴ (esto es lo que se expresa, por ejemplo, en el eslogan "¡Pongan al mando la política!"), que tengan como resultado una transformación del *conjunto* del "complejo de AIE" en su relación con el aparato del Estado y una transformación de este mismo aparato.⁵

Para resumir: la objetividad material de la instancia ideológica se caracteriza por la estructura de desigualdad-subordinación de la "totalidad compleja en dominación" de las formaciones ideológicas de una formación social dada, una estructura que no es otra cosa que la de la contradicción entre reproducción y transformación que constituye la lucha de clases.

Al mismo tiempo, respecto de la forma de esta contradicción, debería indicarse que, en virtud de lo que acabo de decir, ésta no puede pensarse como la oposición entre dos fuerzas que actúan una contra la otra *en un único espacio*. La forma de la contradicción inherente a la lucha ideológica entre las dos clases

³ "La unidad de los diferentes Aparatos Ideológicos de Estado queda asegurada, habitualmente en formas contradictorias, por la ideología dominante [...] de la clase dominante." (idem.

⁴ Por medio de una transformación de las subordinaciones en la lucha de clases: por ejemplo, por medio de una transformación de la relación entre la *escuela* y la *política*, que en el modo de producción capitalista es una *relación de disyunción* (denegación o simulación) basada en el lugar "natural" de la escuela entre la familia y la producción económica.

⁵ Étienne Balibar nos recuerda que es cuestión de reemplazar el aparato del Estado burgués tanto por otro aparato del Estado como por algo diferente de un aparato del Estado. Véase "La rectificación du Manifeste Communiste", en: *Cinq Études du Matérialisme Historique*, Paris, [1972] 1974, pp. 65-101 [trad. esp.: *Cinco ensayos de materialismo histórico*, Barcelona, Laia, 1976].

antagónicas no es *simétrica* en el sentido de que cada clase trate de alcanzar, en beneficio propio, *lo mismo* que la otra: si insisto en este punto es porque muchas concepciones de la lucha ideológica, como hemos visto, toman como un *hecho evidente* antes de la lucha que *existe la "sociedad"* (con el "Estado" sobre ella) *como un espacio, como el terreno de esa lucha*. Esto es así porque, como lo señala Étienne Balibar, la relación de clase se oculta en la operación del aparato del Estado por el mismo mecanismo que la realiza, según el cual la sociedad, el Estado y los sujetos de la ley (libres e iguales en principio en el modo de producción capitalista) son producidos-reproducidos como "noción naturalmente evidentes". Esto revela un segundo error, mellizo del primero, concerniente a la naturaleza de esta contradicción, que opone la reproducción a la transformación como la *inercia* se opone al *movimiento*: la idea de que la reproducción de las relaciones de producción no necesita explicación porque "funcionan por su propio impulso" *en tanto se las deje solas, sin tener en cuenta los defectos y las fallas* del "sistema", es una ilusión eternista y antidualéctica. En realidad, la reproducción, tanto como la transformación de las relaciones de producción es un *proceso objetivo* cuyo misterio debe ser comprendido, y no un mero estado de hecho que solo necesita ser observado.

He aludido ya varias veces a la tesis central de Althusser: "La ideología interpela a los individuos como sujetos". Ha llegado el momento de examinar cómo esta tesis "comprende el misterio" en cuestión y, específicamente, cómo la forma en que comprende este misterio conduce directamente a la problemática de una teoría materialista de los procesos discursivos, articulada a la problemática de las condiciones ideológicas de la reproducción/transformación de las relaciones de producción.

Pero, antes, una observación sobre terminología: en el desarrollo que nos ha traído hasta este punto, han aparecido una serie de términos tales como AIE, formación ideológica, ideología dominante, etc., pero no han aparecido *ni el término "ideología"* (excepto en forma negativa en la oración "los AIE no son la realización de la Ideología en general") *ni el término "sujeto"* (mucho menos el término "individuo"). ¿Por qué será que como resultado del desarrollo anterior, y precisamente *para poder fortalecer sus conclusiones*, me veo obligado a cambiar mi terminología e introducir palabras nuevas ("ideología" en singular, "individuo", "sujeto", "interpelar")? La respuesta reside en las dos siguientes proposiciones intermedias.

1. no existe la práctica si no es por y en una ideología;
2. no existe la Ideología si no es por el sujeto y para los sujetos,

que Althusser enuncia antes de presentar su "tesis central": al transcribir estas dos proposiciones intermediarias, he destacado los determinativos que acompañan a la palabra "ideología": en la primera, el artículo indefinido sugiere la multiplicidad diferenciada de la instancia ideológica en la forma de una combinación (totalidad compleja en dominación) de elementos, cada uno de los cuales es una *formación ideológica* (en el sentido definido arriba); en resumen, *una ideología*. En la segunda proposición, el término "Ideología" es determinado "en general", como cuando decimos "no existe la raíz cuadrada si no es de un número positivo", lo que significa que *toda* raíz cuadrada es la raíz cuadrada de un número positivo: del mismo modo, el significado de esta segunda proposición, que en realidad prefigura la "tesis central",⁶ es que "la categoría del sujeto [...] es la categoría constitutiva de toda ideología". En otras palabras, *la emergencia del término "sujeto"* en la exposición teórica (emergencia que, como veremos, se caracteriza gramaticalmente por el hecho de que el término no es ni sujeto ni objeto sino un atributo del objeto) es estrictamente contemporánea del *uso del término "Ideología" en singular*, en el sentido de "toda ideología".

Naturalmente, esto me lleva a distinguir cuidadosamente entre *formación ideológica*, *ideología dominante* e *Ideología*.

Ideología, interpelación, efecto "Münchhausen"

La *ideología en general*, que, como hemos visto, *no se realiza* en los AIE —de modo que no puede coincidir con una *formación ideológica* históricamente concreta— tampoco es lo mismo que la *ideología dominante*, como resultado total, la forma históricamente concreta que resulta de las relaciones de desigualdad-contradicción-subordinación que en una formación social históricamente determinada caracterizan la "totalidad compleja en dominación" de las formaciones ideológicas que operan en ella. En otras palabras, mientras que "las ideologías tienen una historia propia" porque tienen una existencia histórica concreta, "la Ideología en general *no* tiene historia" en la medida en que está "dotada de una estructura y una operación que la convierten en una realidad ahistórica, es decir, una realidad omnihistórica, en el sentido de que esa estructura y esa operación son inmutables, están presentes en la misma forma a través de lo que podemos llamar historia, en el sentido en que el *Manifiesto comunista* define la historia como la historia de la lucha de clases, es decir, la historia de las sociedades de

⁶ "Esta tesis [la Ideología interpela a los individuos como sujetos] es simplemente una forma de hacer explícita mi última proposición." L. Althusser, "Ideología...", ob. cit.

clase".⁷ El concepto de *Ideología* en general aparece, así, muy específicamente como la forma de designar, dentro del marxismo-leninismo, el hecho de que las relaciones de producción son relaciones entre "hombres", *en el sentido de que no son relaciones entre cosas, máquinas, animales no humanos o ángeles; en este sentido y sólo en este sentido*: es decir, sin introducir, al mismo tiempo y en forma subrepticia, cierta noción de "hombre" como antinaturalidad, trascendencia, sujeto de la historia, negación de la negación, etc. Como es sabido, este es el punto central de la "Respuesta a John Lewis".⁸

Por el contrario, el concepto de *Ideología en general* permite conceptualizar el "hombre" como un "animal ideológico", es decir, pensar su especificidad como *parte de la naturaleza* en el sentido espinosiano del término: "La historia es un inmenso sistema 'humano-natural' en movimiento, y el motor de la historia es la lucha de clases".⁹ Así, se trata nuevamente de la historia, *es decir*, la historia de la lucha de clases, es decir, la reproducción/transformación de las relaciones de clase, con sus correspondientes características infraestructurales (económicas) y superestructurales (jurídico-políticas e ideológicas): es dentro de este proceso "humano-natural" de la historia donde "la Ideología es eterna" (omnihistórica), una afirmación que recuerda la expresión freudiana: "el inconsciente es eterno"; el lector comprenderá que estas dos categorías no se encuentran aquí *por casualidad*. Pero también comprenderá que sobre este punto, y a pesar de importantes estudios recientes, queda por hacer el *trabajo teórico esencial*, y quiero, sobre todo, evitar dar la impresión, bastante extendida hoy en día, de que ya tenemos las respuestas. De hecho, la ausencia profunda de una articulación conceptual trabajada entre la *ideología* y el *inconsciente* no puede ser cubierta por eslóganes: todavía estamos en el estadio de los "vislumbres" teóricos en la oscuridad reinante, y en este trabajo me restringiré a llamar la atención sobre ciertas relaciones cuya importancia puede haber sido subestimada, sin pretender plantear realmente la verdadera pregunta que gobierna la relación entre estas dos categorías.¹⁰ Permítaseme señalar simplemente que el rasgo

⁷ *Idem*.

⁸ En *Essays in Self Criticism*, ob. cit., pp. 49 y ss.

⁹ *Ibid.*, p. 51.

¹⁰ Uno de los méritos de la obra de Elisabeth Roussesco, *Un Discours un Réel. Théorie de l'Inconscient et Politique de la Psychanalyse*, Tours, 1973, es que demuestra por qué los méritos de la yuxtaposición "marxista-freudiana" no pueden ser una solución.

Se podría decir que es *esta falta de un vínculo entre la ideología y el inconsciente* lo que hoy "atormenta" la investigación psicoanalítica, en formas diversas y con frecuencia contradictorias. Es imposible anticipar aquí cuál será el resultado. Basta decir que la reinscripción idealista de la obra de Lacan tendrá que ser llamada a capítulo, y que esta será, más que nada, la tarea de aquellos que hoy están trabajando *dentro* del psicoanálisis.

común de las dos estructuras llamadas respectivamente *ideología e inconsciente* es el hecho de que ocultan su propia existencia dentro de su funcionamiento produciendo una red de *verdades evidentes "subjetivas"*, donde "subjetivas" significa no "que afectan al sujeto" sino "en las que el sujeto se constituye": "tanto para ustedes como para mí, la categoría de sujeto es una 'evidencia' primera (las evidencias son siempre primeras): está claro que ustedes y yo somos sujetos (libres, morales, etc.)."¹¹

Ahora —y es, creo, en este preciso momento donde comienza la necesidad de una teoría materialista del discurso— la evidencia de la existencia espontánea del sujeto (como origen o causa en sí misma) es comparada inmediatamente por Althusser con otra evidencia, muy expandida, como hemos visto, en la filosofía del lenguaje idealista: la evidencia del significado. Recuérdense los términos de esta comparación, que evoqué al principio de este trabajo:

Como todas las evidencias, incluso *aquellas por las cuales una palabra "designa una cosa" o "posee una significación" (incluyendo, por lo tanto, las evidencias de la "transparencia" del lenguaje)*, esta evidencia de que ustedes y yo somos sujetos —y de que esto no constituye un problema— es un efecto ideológico, el efecto ideológico elemental.¹²

Destaco esta referencia a la evidencia del *significado* presente en un comentario sobre la evidencia del *sujeto*, y agregaré que en el texto, en este punto, se encuentra una nota que toca directamente el problema que estoy examinando aquí:

Los lingüistas y los que se refugian en la lingüística con fines diversos tropiezan a menudo con dificultades que resultan de su desconocimiento del juego de los efectos ideológicos en todos los discursos, incluso los discursos científicos.¹³

Toda mi obra encuentra aquí su definición, en esta vinculación del problema de la *constitución del significado* con el de la *constitución del sujeto*, una vinculación que no es marginal (por ejemplo, el caso especial de los "rituales" ideológicos de la lectura y la escritura), sino que está ubicada dentro de la "tesis central" misma, en la figura de la *interpelación*.

Digo en la *figura* de la *interpelación* para designar el hecho de que, como sugiere Althusser, "la 'interpelación' es una 'ilustración', un ejemplo adaptado a

¹¹ L. Althusser, "Ideología...", ob. cit.

¹² Idem.

¹³ Ibid., nota 16.

un modo particular de exposición, lo bastante 'concreto' como para que sea reconocido, pero suficientemente abstracto como para que sea pensable y pensado, y para que haga surgir un conocimiento".¹⁴ Esta figura, asociada tanto a la religión como a la policía ("Por ti yo he derramado esta gota de mi sangre"/"¡Eh, usted!"), tiene la ventaja, primero que nada, de que, a través de este doble significado de la palabra "interpelación", hace manifiesto el vínculo superestructural —determinado por la infraestructura económica— entre el aparato *represivo* del Estado (el aparato jurídico-político que asigna-verifica-controla las "identidades") y los Aparatos *Ideológicos* de Estado, es decir, el vínculo entre el "sujeto de la ley" (el que establece relaciones contractuales con otros sujetos en la ley, sus iguales) y el sujeto ideológico (el que dice de sí mismo: "¡Soy yo!"). Tiene una segunda ventaja, que presenta este vínculo de tal manera que el teatro de la conciencia (veo, pienso, hablo, te veo, te hablo, etc.) es observado desde detrás de la escena, desde el lugar en el que uno puede comprender el hecho de que se habla *del* sujeto, se habla *al* sujeto, antes de que el sujeto pueda decir: "Hablo".

La última ventaja, pero igualmente importante, de este "pequeño teatro teórico" de la *interpelación*, concebido como una crítica ilustrada del teatro de la conciencia, es que designa, por medio de la discrepancia en la formulación "individuo"/"sujeto", la paradoja por la cual *el sujeto es llamado a la existencia*: sin duda, la formulación elude cuidadosamente la presuposición de la existencia del sujeto sobre el cual se ejerce la operación de *interpelación*. No dice: "El sujeto es interpelado por la Ideología".

Esto interrumpe cualquier intento de *invertir* simplemente la metáfora que vincula al sujeto con las diversas "entidades jurídicas" [*personnes morales*] que a primera vista podrían parecer sujetos construidos a partir de una colectividad de sujetos, y de las que uno podría decir, invirtiendo la relación, que es esta colectividad, como entidad preexistente, la que impone su sello ideológico en cada sujeto bajo la forma de una "socialización" del individuo en "relaciones sociales" concebidas como relaciones intersubjetivas. De hecho, lo que designa la tesis "la Ideología interpela a los individuos como sujetos" es, sin duda, que el "no sujeto" es interpelado-constituido como sujeto por la Ideología. Ahora bien, la paradoja es precisamente que la *interpelación* tiene algo así como un *efecto retroactivo*, con el resultado de que todo individuo es "siempre-ya un sujeto".

La *evidencia del sujeto* como único, irremplazable e idéntico a sí mismo: la respuesta absurda y natural "¡Soy yo!" a la pregunta "¿Quién es?"¹⁵ es un eco de la observación; es "evidente" que *yo* soy la única persona que puedo decir "yo"

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Es el ejemplo de Althusser.

cuando hablo de mí mismo; esta evidencia oculta algo, que se les escapa a Russell y al empirismo lógico: el hecho de que el sujeto siempre ha sido "un individuo interpelado como sujeto", lo que, para continuar en el ambiente del ejemplo de Althusser, podría ser ilustrado con la orden absurda que los niños se dirigen unos a otros como un chiste soberbio: "¡Señor Fulano de Tal, recuérdeme su nombre!", orden cuyo carácter lúdico enmascara su afinidad con la operación policial de asignar y verificar *identidades*. Porque esto es, sin duda, lo que está en juego: la "evidencia" de la identidad oculta el hecho de que se trata del resultado de una identificación-interpelación del sujeto, cuyo origen ajeno es, sin embargo, "extrañamente familiar" para él.¹⁶

[...]

Ahora, tomando en cuenta lo que acabo de exponer, es posible considerar *el efecto de lo preconstruido como la modularidad discursiva de la discrepancia por la cual el individuo es interpelado como sujeto* [...] a pesar de ser "siempre-ya sujeto", subrayando que esta discrepancia (entre la extrañeza familiar de este afuera ubicado antes, en otro lado y en forma independiente, y el sujeto identificable, responsable, que responde por sus acciones) opera "por contradicción", ya sea que el sujeto lo sufra en completa ignorancia o que, por el contrario, lo comprenda en el primer plano de su mente, como "agudeza": muchos chistes, juegos de palabras, etc., están, de hecho, gobernados por la contradicción inherente a esta discrepancia; parecen constituir sus síntomas, y están sostenidos por el círculo que relaciona la contradicción sufrida (es decir, la "estupidez") con la contradicción comprendida y expuesta (es decir, la "ironía"), como puede confirmar el lector con cualquier ejemplo que considere especialmente "elocuente".¹⁷

El papel del síntoma que he identificado en el funcionamiento de cierto tipo de chistes (en los que lo que está en juego, en definitiva, es la *identidad* de un sujeto, una cosa o un acontecimiento) con respecto a la cuestión de la interpela-

¹⁶ De ahí los eñocidos enunciados infantiles del tipo: "Tengo tres hermanos, Pablo, Miguel y yo"; o "Mi papá nació en Manchester, mi mamá en Bristol y yo, en Londres: ¡qué raro que los tres nos hayamos conocido!".

¹⁷ Los ejemplos se pueden multiplicar hasta el infinito: (1) *sobre la relación entre la familia y la escuela*: el relato del alumno perezoso que llama por teléfono al director de su escuela para disculpar su ausencia, y cuando le preguntan "¿Con quién hablo?", responde: "¿Con mi papá!"; (2) *sobre la repetición ideológica*: "No quedan canibales en nuestra región, nos comimos al último de la semana pasada"; (3) *sobre el aparato cultural y el culto de los Grandes Hombres*: "Las obras de Shakespeare no fueron escritas por él, sino por un contemporáneo desconocido del mismo nombre"; (4) *sobre la metafísica y el aparato religioso*: "Dios es perfecto en todos los aspectos excepto en uno: no existe"; "X no creía en fantasmas, ni siquiera les tenía miedo"; etcétera.

ción-identificación ideológica me lleva a afirmar, en relación con este síntoma, la existencia de un *proceso del significante, en la interpelación-identificación*. Me explico: aquí no se trata de evocar el "papel del lenguaje" en general o "el poder de las palabras", sin precisar si nos referimos al *signo, que designa algo para alguien*, como dice Lacan, o al *significante, es decir, lo que representa al sujeto para otro* (nuevamente Lacan). Es evidente que, para mis fines, esta segunda hipótesis es la correcta, porque se ocupa del *sujeto como proceso (de representación) dentro del no sujeto constituido por la red de significantes, en el sentido de Lacan: el sujeto es "atrapado" en esta red* —"sustantivos comunes" y "sustantivos propios", efectos de "desplazamiento", construcciones sintácticas, etc.— *de modo que resulta ser "la causa de sí mismo"*, en el sentido espinosiano de la frase. Y es precisamente la existencia de esta contradicción (la producción como resultado de una "causa de sí mismo"), y su papel motor para el proceso del significante en la interpelación-identificación, lo que justifica sostener que se trata sin duda de un *proceso*, en la medida en que los "objetos" que aparecen en él se duplican y se dividen para actuar sobre sí mismos como algo distinto de sí mismos.¹⁸

Una de las consecuencias, creo, de la necesaria obliteración, dentro del sujeto como "causa de sí mismo", del hecho de que él es el resultado de un proceso, es una serie de lo que uno podría llamar *fantasías metafísicas*, que aluden todas a la cuestión de la causalidad: por ejemplo, la fantasía de las *dos manos*, cada una de las cuales sostiene un lápiz y *dibuja a la otra sobre la misma hoja de papel*, y también la del salto perpetuo en el que *uno vuelve a saltar dando una gran patada antes de haber tocado el suelo*; podríamos extender largamente la lista. Lo dejaré allí, con la propuesta de llamar a este efecto de la fantasía —por el cual el individuo es interpelado como sujeto— "efecto Münchhausen", en memoria del barón inmortal que *se levantó a sí mismo por el aire tirando de sus propios cabellos*.

Si es cierto que la ideología "recluta" sujetos entre los individuos (del modo en que los soldados son reclutados entre los civiles) y que los recluta a *todos*, necesitamos saber cómo se designan los "voluntarios" en este reclutamiento, es decir, en lo que aquí nos concierne, cómo todos los individuos *aceptan como evidente* el significado de lo que oyen y dicen, leen y escriben (de lo que *pretenden* decir y de lo que *se pretende* decirles) como "sujetos hablantes": en realidad, entender esto es la única manera de evitar repetir, en la forma de un análisis teórico, el "efecto Münchhausen", postulando el sujeto del discurso como origen del sujeto de discurso.

Traducción de Mariana Podetti

¹⁸ Sobre esta duplicación y división en la contradicción, y bajo la forma de un chiste: "¿Qué lástima que no construyeron las ciudades en el campo: el aire es tanto más puro allí!".

7. Determinación e indeterminación en la teoría de la ideología

Nicholas Abercrombie, Stephen Hill y Bryan S. Turner

El análisis de las ideologías y las formas de conocimiento y creencia está en un estado de desorden. En el marxismo contemporáneo, la autonomía y la importancia independiente de la ideología han sido subrayadas a expensas de un reduccionismo económico desacreditado. Este es un desarrollo deseable en muchos sentidos, aunque, como hemos señalado en otro lugar, también supone algunas consecuencias altamente engañosas.¹ Sin embargo, el problema crítico que deben enfrentar las teorías marxistas contemporáneas de la ideología es el siguiente: ¿cómo reconciliar el materialismo con la autonomía de la ideología? Esto supone una segunda dificultad: ¿cómo reconciliar la noción de ideología como crítica con una teoría general de la ideología? Con respecto a las definiciones disciplinarias, existe un problema paralelo sobre la relación entre la teoría marxista de la ideología y la sociología del conocimiento que se desarrolló en oposición al marxismo clásico.

La importancia de estos problemas está muy bien ilustrada por Göran Therborn en *La ideología del poder y el poder de la ideología*, donde intenta explicar una variedad de cuestiones teóricas del marxismo y la sociología contemporáneos.² El proyecto del autor es tomar "los descubrimientos de Marx como punto de partida para intentar una teoría más sistemática" (p. 41). En otro lugar, sugiere que el marxismo tiene mucho que aprender de los descubrimientos empíricos de la sociología, y en nuestra opinión, el intento de Therborn de generar una nueva teoría de la ideología también puede ser visto como un intento de sintetizar una perspectiva sociológica con el marxismo.

¹ Nicholas Abercrombie, Stephen Hill y Bryan S. Turner, *The Dominant Ideology Thesis*, Londres, 1980 [trad. esp.: *La tesis de la ideología dominante*, México, Siglo XXI, 1998].

² Göran Therborn, *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, Londres, 1980. En lo que sigue, las referencias de las citas de este libro se incluyen en el texto [trad. esp.: *La ideología del poder y el poder de la ideología*, Madrid, Siglo XXI, 1987].

Es un proyecto extremadamente interesante. Sin embargo, es evidente que, aun tomando a Marx como punto de partida, hay una amplia variedad de destinos posibles, puesto que es tan fácil terminar fuera de la tradición marxista como dentro de ella, y no necesariamente se arribará a una teoría sistémica o general.

Los agentes en su lugar

Therborn rechaza la idea de que la ideología supone creencias en la cabeza de la gente, y específicamente creencias falsas, engañosas o equivocadas. Más aun, niega que la ideología sea lo contrario de la ciencia. Las ideologías se definen como todos los fenómenos sociales (en oposición a los psicológicos) de naturaleza discursiva (en oposición a no discursiva). Incluyen "tanto las nociones cotidianas y la 'experiencia' como las doctrinas intelectuales elaboradas; tanto la 'conciencia' de los actores sociales como los sistemas de pensamiento institucionalizados y los discursos de una sociedad dada" (p. 2). Esta es una definición deliberadamente amplia, y que en nuestra opinión, reproduce eficazmente la noción sociológica de "cultura". Siguiendo a Althusser, Therborn sugiere: "La operación de la ideología en la vida humana involucra básicamente la constitución y el diseño de cómo los modos de vida de los seres humanos como iniciadores conscientes y reflexivos de sus actos en un mundo significativo y estructurado. La ideología opera como discurso, al dirigirse o, tal como lo expresa Althusser, al interpelar a los seres humanos como sujetos" (p. 15). Esta operación de la ideología incluye dos procesos: la constitución y la sujeción de los agentes conscientes humanos, y la habilitación para ocupar sus posiciones en la sociedad. Therborn reconoce que un análisis de la ideología en términos de la inserción de los agentes en sus lugares es análogo al análisis sociológico tradicional de los roles sociales, pero sostiene que este análisis tradicional de roles es demasiado subjetivista. La tarea principal de la ideología es construir la subjetividad humana, de modo que "buscar la estructura del universo ideológico es buscar las dimensiones de la subjetividad humana" (p. 17). Estas dimensiones forman un "espacio de propiedad":

Subjetividades del "en-el-mundo"	Subjetividades del "ser"	
	Existenciales	Históricas
Inclusivas	1. Creencias sobre el significado (por ejemplo, la vida y la muerte).	2. Creencias sobre la pertenencia a mundos histórico-sociales (por ejemplo, la tribu, la aldea, la etnicidad, el Estado, la nación, la Iglesia).
Posicionales	3. Creencias sobre la identidad (por ejemplo, la individualidad, el sexo, la edad).	4. Creencias sobre la "geografía social" (por ejemplo, el nivel educativo, el linaje, la jerarquía, la clase).

Así, las ideologías sitúan a los individuos en el tiempo y en el espacio en relación con características personales, posicionales y sociales.

Therborn ve las ideologías como materialmente determinadas, y la definición del materialismo es, de manera deliberada e inusual, tan amplia como para abarcar "la estructura de una sociedad dada y [...] su relación con su medio natural y con otras sociedades" (p. 43). El materialismo, en la utilización marxista clásica de la estructura económica, se utiliza para explicar la determinación de un conjunto ideológico específico que parece comprender aquellas ideologías de clase necesarias para la sujeción y la habilitación de los agentes económicos, aunque la presentación de Therborn no es clara en este punto. Sin embargo, sostiene explícitamente: "Cualquier combinación dada de fuerzas y relaciones de producción requiere, por supuesto, una forma particular de sujeción ideológica de los sujetos económicos..." (p. 47).

Debe observarse que Therborn no acepta la afirmación, conocida a partir de muchas descripciones marxistas clásicas de la ideología, de que la principal función de la ideología es incorporar subordinados, actuar como "cemento social". Argumenta, por el contrario, que los subordinados adherirán a alter-ideologías que son oposicionales, e intenta especificar las condiciones bajo las cuales esas alter-ideologías pueden surgir. Hay tres explicaciones posibles. La primera explicación, y la más general, que Therborn subraya, es que, por naturaleza propia, toda ideología posicional debe generar una alter-ideología en el proceso de generar diferencias entre el yo y el otro, entre nosotros y ellos. Estas ideologías tienen, por lo tanto, "un carácter intrínsecamente dual" (p. 27), y la consecuencia es que cualquier ideología de la dominación debe generar resistencia en el acto mismo de establecer una oposición entre el yo y el otro. Tal argumento vincula la posición de Therborn directamente a la de la lingüística estructural contemporánea

por el hecho de que el lenguaje subsiste en el juego de las diferencias. Una dificultad con la idea de que la imposición de conocimiento/ideología produce resistencia muestra exactamente cómo sucede esto, y, de manera más importante, bajo qué condiciones predomina la resistencia; una dificultad también manifiesta en Foucault. En segundo lugar, Therborn se refiere al hecho de que las ideologías de clase "se inscriben en las relaciones de producción" (p. 61). Por ejemplo, el feudalismo suponía una jerarquía de derechos y obligaciones entre el campesino y el señor, y estos eran los focos de la lucha de clases. La reducción de los derechos de los campesinos creó concepciones alter-ideológicas de la injusticia que fueron la base de la oposición del campesinado a la ilegalidad de las actividades de los señores. En otra parte, también habla de "la irreductibilidad de los procesos psicodinámicos para completar el control social", lo que crea un "pequeño margen de 'desajustes' individuales" (p. 43). Así, parecería que la interpelación nunca puede ser realmente efectiva, dado que las ideologías tienen un carácter inherentemente dialéctico, mientras que los procesos sociales complejos suponen que "las ideologías se superpongan, compitan y choquen, se ahoguen o se refuercen unas a otras" (p. vii). Por cierto, las ideologías realmente operan "en un estado de desorden" (p. 77), de modo que no es sorprendente que la teoría ideológica sea en sí misma desordenada.

Sobre el tema de las ideologías de clase y las alter-ideologías, que han sido una preocupación principal tanto para los marxistas como para los sociólogos, Therborn hace una serie de comentarios. Sugiere que las ideologías de clase son temas típicamente nucleares más que formas elaboradas de discurso; que solo pueden ser derivadas en forma teórica, aparentemente sobre la base de los requisitos funcionales atribuidos a un modo de producción; que las ideologías que no son de clase no son reductibles a las de clase, sino que están modeladas o sobredeterminadas por la clase; y que las ideologías de clase deben competir y relacionarse con las ideologías posicionales que no son de clase, como el nacionalismo y la religión. Su escueto análisis del nacionalismo y la religión muestra que el primero está modelado por la clase en diferentes formas en diferentes sociedades, mientras que la última parece estar apenas modelada. El cuadro de doble entrada del universo de interpelaciones ideológicas que presentamos arriba deja claro que las ideologías de clase corresponden principalmente a la celda 4, con algunas dimensiones en la celda 2, y que constituyen una pequeña parte de la población total de la que se ocupa la teoría de Therborn.

Los dilemas marxistas

Las teorías marxistas contemporáneas de la ideología se enfrentan a numerosos dilemas, dos de los cuales son especialmente importantes. En primer lugar, está la cuestión de la autonomía de la ideología. Casi todos los teóricos marxistas han sostenido que la ideología no puede ser vista como determinada por la economía, sino que, en cambio, es relativamente autónoma. Esta autonomía tiene tres consecuencias. En primer lugar, la ideología tiene sus propias leyes de movimiento. En su libro anterior, *Ciencia, clase y sociedad*, Therborn cita a Engels: "En un Estado moderno, la ley no sólo debe corresponder a la condición económica general y ser su expresión, sino que también debe ser una experiencia internamente coherente que no se anula debido a contradicciones internas. Para lograr esto, el reflejo fiel de las condiciones económicas sufre crecientemente".³ En segundo lugar, la ideología debe ser eficaz en el otorgamiento de una forma particular a la economía. Por ejemplo, se podría argumentar que el predominio del individualismo en la cultura inglesa desde el siglo XVII hasta mediados del XIX puede haberle dado al capitalismo inglés su forma competitiva, en parte a través de la constitución de los individuos como sujetos económicos. En tercer lugar, no todas las ideologías son reductibles a ideologías de clase, proposición que se deriva de las dos primeras a partir de una suposición particular sobre la relación entre la clase y la economía. Esta cuestión de la autonomía ideológica constituye un dilema porque, si se otorga demasiada autonomía, se pierde el aspecto distintivo del énfasis del marxismo en la economía, mientras que si se percibe la ideología como atada a la economía, surgen todos los problemas conocidos del reduccionismo económico.

El segundo dilema al que se enfrenta la teoría marxista contemporánea de la ideología es el de la falsedad de la ideología. Si se sostiene una visión de la ideología como crítica, eso parecería dejar fuera del análisis toda una serie de ideologías que no son evidentemente falsas. Si, por otro lado, el término *ideología* es visto como abarcador de todas las formas de conocimiento, creencia o práctica, entonces se pierde la fuerza crítica del concepto.

Como indicamos antes, Therborn sostiene que está tomando los descubrimientos de Marx como punto de partida. También sugiere que el hecho de que "las formas concretas de las ideologías que no son las posicionales económicas no estén directamente determinadas por el modo de producción indica las limitaciones del materialismo histórico" (p. 48). Dada esta posición, el problema

³ Göran Therborn, *Science, Class and Society*, Londres, 1976, p. 404 [trad. esp.: *Ciencia, clase y sociedad*, Madrid, Siglo XXI, 1980].

es cómo resuelve Therborn los dilemas del marxismo. En primer lugar, su lenguaje tiene un tono claramente marxista. Sin embargo, sus concepciones del materialismo no son necesariamente marxistas. Cuando lo utiliza en sentido amplio —el que corresponde a la sociología convencional del conocimiento—, el materialismo equivale poco más que a la postulación de una explicación social de la ideología. En su concepción más estrecha del materialismo económico, adopta una posición marxista. Para Therborn, las ideologías *de clase* parecen estar determinadas por el materialismo económico, pero el resto del universo ideológico descansa sobre una base material que poco le debe al marxismo.

También subraya la importancia crítica de la clase en el análisis de la ideología. Aunque Therborn se toma el trabajo de mostrar la importancia de todos los tipos de ideología, incluso elementos que no son de clase como los de género, raza o nación, las ideologías de clase no sólo son fundamentales, sino determinantes: "La estructura del sistema ideológico, tanto sus elementos de clase como los que no son de clase, es sobredeterminada por la constelación de las fuerzas de clase" (p. 39). Para muchos críticos, un énfasis tal en la clase sería suficiente para ubicar a Therborn firmemente en el campo marxista (o en *un* campo marxista). Evidentemente, eso sería un error de cierta magnitud, porque lo que distingue al marxismo no es el énfasis en la clase por sí mismo, sino una teoría *particular* de la generación, la ubicación y los efectos causales de las clases.

Aquí puede resultar instructiva una comparación con la obra de Karl Mannheim. Muchos sociólogos comentadores de Mannheim también dan por sentado que él era marxista a causa de su convicción de que la clase social es la base social más significativa de los sistemas de creencia. Sin embargo, todo el argumento de la obra de Mannheim es que, para él, las clases sociales no se constituyen por sus lugares en las relaciones económicas, sino que, en cambio, son entidades esencialmente políticas, que representan colectividades comprometidas en la lucha. La explicación de estas luchas de clase no reside en la economía, sino en rasgos de la condición humana, en particular la tendencia aparentemente innata a competir. Por supuesto, no estamos sugiriendo que Therborn adopte una posición hegeliana o esencialista, cosa que con frecuencia parece implícita en la obra de Mannheim. No obstante, el papel de la economía en la teoría de la ideología de Therborn podría ser bastante más claro.

Esta falta de claridad tiene algunas consecuencias específicas. En primer lugar, no siempre es evidente por qué las clases *particulares* deberían tener ideologías *particulares*, aunque hay un esquema de los tipos de ideología que Therborn cree apropiados para clases específicas (capítulo 3). En segundo lugar, no se nos dice *por qué* el sistema ideológico está "sobredeterminado por fuerzas de clase", una cuestión importante si se desea establecer la primacía de la clase (aunque,

hay que reconocerlo, Therborn sí advierte que no tiene espacio para desarrollarla). En tercer lugar, la relación entre la clase y el poder queda oscurecida. El título del ensayo de Therborn supone que el poder es su objeto principal, y esta actitud emerge en diversos momentos. Por ejemplo, comienza por decir: "la principal preocupación de este ensayo es la operación de la ideología en la reorganización, el mantenimiento y la transformación del poder en la sociedad" (p. 1). Este no es, de ninguna manera, un objetivo particularmente marxista, y es central, por ejemplo, para su principal competidor, la sociología weberiana. El poder, la clase y la economía son analíticamente distintos y, como ha mostrado nuestro análisis de Mannheim, se puede tener interés en el poder, incluso en el poder de clase, sin ningún compromiso con una teoría social marxista. Los marxistas sostienen que pueden responder a estos tres puntos mediante un análisis de la economía.

Sin una especificación más detallada de la relación entre la ideología y la economía es difícil saber cómo resuelve Therborn los dilemas. La tensión puede observarse mejor si se considera el segundo dilema que mencionamos, el de la definición del propio concepto de ideología:

El término "ideología" se utilizará aquí en un sentido muy amplio. No incluirá necesariamente ningún contenido particular (falsedad, desconocimiento, carácter imaginario por oposición a real), ni supondrá ningún grado necesario de elaboración y coherencia. Más bien, se referirá a aquel aspecto de la condición humana bajo el cual los seres humanos viven sus vidas como actores conscientes en un mundo que tiene sentido para ellos en grados diversos. La ideología es el medio a través del cual operan esta conciencia y este otorgamiento de sentido. (p. 2)

Es evidente que Therborn considera que la ideología constituye la subjetividad humana, y de manera bastante deliberada, rompe con la concepción de la ideología como deficiente: "La definición amplia de la ideología que adoptamos aquí se aparta de la definición marxista habitual, al no restringirla a formas de ilusión y desconocimiento" (p. 5). Desde ya, él acierta en identificar la ideología en tanto crítica como un punto central de la teoría marxista. Sin duda, excepto la primacía de la economía, sería difícil imaginar algún otro rasgo tan característico de las descripciones marxistas de la ideología. Los marxistas han atacado con frecuencia la sociología del conocimiento por adoptar una concepción de ideología que abarca todos los tipos de conocimiento, y privar así al concepto de aquello que consideramos su fuerza crítica vital. Para volver a nuestra comparación original, Lukács⁴

⁴ Georg Lukács, *The Destruction of Reason*, Londres, 1980 [trad. esp.: *El asalto a la razón*, Barcelona, Grijalbo, 1976].

consideraba que la obra de Mannheim oscurecía las diferencias cruciales entre la verdadera y la falsa conciencia, mientras que Adorno⁵ sugería que Mannheim ponía todo en tela de juicio pero no criticaba nada.

La constitución del sujeto (humano)

Nos ocuparemos ahora de uno de los elementos centrales de la teoría de Therborn: la función de la ideología. Therborn identifica cuatro (y sólo cuatro) dimensiones de la subjetividad humana, y luego argumenta que la función de la ideología es construir esas subjetividades: "Mi tesis es que estas cuatro dimensiones constituyen las formas fundamentales de la subjetividad humana, y que el universo de las ideologías está estructurado de modo exhaustivo por los cuatro tipos principales de interpelación que constituyen estas cuatro formas de subjetividad" (p. 23). Varias dificultades surgen de la posición teórica de Therborn. En primer lugar, llega casi a argumentar que las formas de la subjetividad humana *determinan* las formas de la ideología, lo que lo comprometería con una problemática del sujeto como base de toda ideología. Una segunda dificultad con esta y otras teorías de la interpelación es el supuesto de que el sujeto es un agente individual, la persona, cuando, por el contrario, la constitución de las "personas" en el capitalismo tardío suele requerir la formación de agentes colectivos tales como corporaciones económicas, asociaciones profesionales, sindicatos y asociaciones de comerciantes. Es perfectamente posible describir períodos sociales (la Roma clásica o el capitalismo tardío) en los que las definiciones legales, sociales o religiosas de "la persona" no coinciden con agentes económicos reales. El argumento de Therborn puede funcionar para las "personas naturales", pero es necesario demostrar cómo se aplica en el caso de las "personas jurídicas". Se puede incluso preguntar si la formación de estructuras corporativas debe darse a través de la interpelación. En tercer lugar, la ideología no siempre constituye personas; también puede desconstituirlas. Por ejemplo, las leyes de *couverture* excluían a las mujeres de la personería a partir del momento en que se unían en matrimonio. Es más pertinente sostener que las ideologías funcionan para diferenciar a las personas de las no personas (por ejemplo, los niños, las mujeres casadas, los esclavos y los extranjeros). Estas observaciones plantean el tradicional problema filosófico de si los sujetos requieren cuerpos y, sin duda, de qué es lo que son los "cuerpos". Las variaciones

⁵ Theodor W. Adorno, *Prisms*, Londres, 1967 [trad. esp.: *Prismas. La crítica de la cultura y de la sociedad*, Barcelona, Ariel, 1962].

de esta unión entre sujeto y cuerpo son amplias. En el pensamiento político medieval, los reyes tenían dos cuerpos que reflejaban su estatuto político y espiritual. En contraste, las corporaciones tenían personalidades legales, pero sólo cuerpos ficticios, mientras que los esclavos tenían cuerpos pero no eran personas.

Si dejamos a un lado la cuestión del modo en que la ideología constituye los agentes colectivos, y adoptamos el marco de referencia de Therborn de que la teoría de la ideología se ocupa del sujeto humano, podemos aceptar la lógica de lo que se propone hacer en su clasificación de las ideologías del sujeto y aun considerar su caracterización algo incompleta y ambigua. Dado que Therborn parece dar por sentada la unidad del cuerpo y el sujeto, no considera, por ejemplo, cómo se adaptan las teorías de la enfermedad en tanto ideologías médicas a su modelo de interpelación. Como Foucault nos ha recordado, los esquemas clasificatorios médicos tienen un importancia política enorme. Pero ¿se ocupan estos de las enfermedades, los cuerpos o las personas? El debate sobre la enfermedad, el comportamiento enfermo y la desviación desemboca, finalmente, en el problema de la responsabilidad moral del individuo y, por lo tanto, en la "causa" y los "motivos" del comportamiento. Sin embargo, sería difícil saber dónde ubicar, por ejemplo, la noción sociológica de "vocabularios de motivo" dentro de la categorización de Therborn. Tales vocabularios no son precisamente elementos de las "ideologías inclusivo-existenciales", puesto que no ubican a las personas como miembros del mundo; simplemente especifican lo que debe contar como comportamiento aceptable. Esto plantea otra cuestión concerniente a la clasificación de las ideologías del sujeto: parece haber una considerable superposición y falta de claridad entre las celdas 1 y 4, y 2 y 3 de su cuadro. No es evidente, por ejemplo, por qué la pertenencia a una tribu (inclusivo-histórica) sería significativamente diferente de la pertenencia a un sistema de tribus (posicional-histórica).

La forma en que Therborn aborda la ideología representa un alejamiento decisivo del problema de la falsedad de las creencias ideológicas y un acercamiento al problema de la posibilidad: ¿cuáles son las posibilidades de la constitución del sujeto? La obra de Therborn, al igual que nuestro libro *La tesis de la ideología dominante*, se ocupa menos de las cuestiones de legitimación e incorporación y más de la cuestión de la posibilidad. Sin embargo, lo que él no se pregunta es: ¿cuáles son las variaciones en la eficacia de los sistemas ideológicos —dadas las diferencias en su aparato— para establecer lo posible? Una omisión de ese calibre resulta extraña si tenemos en cuenta el título de su obra, y en consecuencia, nunca se explicita realmente lo que es el poder de la ideología. Lo que está claro es que, para Therborn, la ideología es una fuerza social muy impor-

tante. Como él mismo lo dice, aquí hay una impronta definitivamente althusseriana. Sin duda, su concepción casi podría ser descrita en términos de Althusser: "Las sociedades humanas segregan ideología como el elemento y la atmósfera indispensables para su respiración y vida históricas",⁶ y, más específicamente, "la ideología (como sistema de representaciones de masas) es indispensable en cualquier sociedad si los hombres deben ser formados, transformados y equipados para responder a los requerimientos de sus condiciones de existencia".⁷ El uso que hace Therborn de la interpelación es, sin embargo, una modificación del concepto de Althusser que está más cerca de la tradicional teoría sociológica de los roles, estructural-funcionalista, de lo que él admite. Nuevamente, Therborn comenta este paralelo, pero en forma breve y sin prestarles mucha atención a las críticas más recientes de esa teoría, planteadas desde el interior de la sociología.

La teoría general de la ideología como interpelación, como instancia que constituye la subjetividad humana, tiene ecos, por lo tanto, no sólo de Althusser, sino también de Parsons. También es vulnerable a la crítica que suele hacerseles a estos dos autores: sus descripciones manifiestan un funcionalismo *indeseable*. Parsons, en particular, adopta la estrategia de identificar las necesidades sociales y, luego, explicar la existencia de ciertas prácticas sociales en relación con la manera en que satisfacen esas necesidades.

El mismo tipo de explicación funcionalista se utiliza para identificar las ideologías de clase, que, sostiene Therborn, deben derivarse de una especificación teórica de los requerimientos necesarios de un modo de producción: "Debe determinarse teóricamente qué ideologías son feudales, burguesas, proletarias, pequeño-burguesas o lo que sea; la pregunta no puede responderse sólo por la inducción histórica o sociológica" (pp. 54-55). Tal determinación supone encontrar la "sujeción-habilitación mínima [...] necesaria para que una clase de seres humanos desempeñen sus papeles definidos económicamente" (p. 55). Un problema importante con la caracterización que hace Therborn de las ideologías de clase es que no explica adecuadamente *por qué* elige determinadas ideologías como funcionalmente necesarias, y sus listas de interpelaciones ideológicas podrían no estar bien fundamentadas teórica o empíricamente. Por ejemplo, al enumerar las ideologías de clase capitalistas, afirma sin explicación que las egoideologías de clase burguesas requieren el "logro individual" (p. 57). Esta proposición, sin embargo, encuentra un contraejemplo en al menos una economía capitalista avanzada, Japón, en la que una orientación colectivo-corporativista

⁶ Louis Althusser, *For Marx*, Londres, 1969, p. 232 [título original: *Pour Marx*, trad. esp.: *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1968].

⁷ *Ibid.*, p. 235.

entre los gerentes capitalistas es la interpelación burguesa típica. Más aun, la afirmación de Therborn de que la ideología de la clase obrera supone "una orientación hacia el trabajo, hacia las tareas manuales, incluyendo la fortaleza, la resistencia, la destreza y la habilidad físicas" (p. 59) no es adecuada para el capitalismo tardío, debido a los cambios en la estructura ocupacional que han creado un proletariado no manual considerable e introducido a muchas mujeres en funciones económicas asalariadas.

Las dificultades que plantea esta forma indeseable de argumento funcionalista son, por supuesto, parecidas a las que presentan los debates marxistas recientes (y anteriores) sobre el papel de la lucha de clases. Las primeras formulaciones althusserianas subrayaban la manera en la que el modo de producción determinaba la forma de las prácticas sociales; el modo de producción tiene requisitos o condiciones de existencia proporcionados por prácticas de diversos tipos. La dificultad con los argumentos de esta índole dentro del marxismo, particularmente aguda debido a la centralidad de la lucha de clases en la teoría marxista, es que no dejan espacio para las luchas de clase generadas independientemente de los requerimientos del modo de producción.

Therborn intenta evitar algunos de los problemas planteados por su análisis funcionalista presentando un concepto abierto de ideología, enfatizando la importancia de la lucha ideológica y demostrando las contradicciones que existen dentro de las formas ideológicas. Introduce en el debate un útil elemento de contingencia que permite el análisis de la ideología como una suerte de círculo funcional en el que los sujetos construyen la ideología y la ideología construye a los sujetos. Esta contingencia puede ser ejemplificada de diversas maneras. Por ejemplo, las ideologías no tienen efectos uniformes, no operan de un modo unilateral para crear subjetividades homogéneas. En el plano del sujeto, que puede estar en la intersección de varias ideologías en conflicto, diferentes subjetividades —por ejemplo, las de trabajador, marido o protestante— pueden competir por la dominación. Más aun, la contradicción puede ser realmente inherente a la noción de ideología en sí. Así, para Therborn, la creación de la subjetividad incluye en realidad dos procesos: el de *sujetar* al sujeto a una definición particular de su función y el de *habilitarlo* para su función. La reproducción de cualquier organización social requiere una correspondencia básica entre la sujeción y la habilitación. Sin embargo, hay una posibilidad inherente de conflicto entre ambas. Por ejemplo, "es posible que se requieran y se ofrezcan nuevos tipos de habilitación, nuevas habilidades que chocan con las formas tradicionales de sujeción" (p. 17).

Nuevamente, cualquier funcionamiento aceitado de la ideología puede ser interrumpido por luchas sociales. En el caso de las clases subordinadas, las alterideologías proporcionan la base de la lucha ideológica y, en última instancia, de

clase. Sin embargo, la dificultad con la caracterización de Therborn en este punto es que él no proporciona un análisis teórico convincente de las alter-ideologías. Las considera una consecuencia lógicamente inevitable de las ideologías posicionales, que producen diferencias, pero falta una explicación sociológica acerca del modo en que se sostienen y tienen efectos en las luchas sociales.

Por otro lado, Therborn tiene bastante razón en destacar la diversidad y la contradictoriedad de las ideologías. No son sólo los sujetos interpelados o interpelantes los que carecen de unidad y coherencia fijas. Las mismas ideologías son igualmente proteicas. A los fines del análisis, se pueden identificar diferentes ideologías de acuerdo con su fuente, tópico, contenido o sujeto interpelado. Pero como procesos de interpelación en curso, no tienen límites naturales, ni criterios naturales que permitan distinguir una ideología de otra o un elemento de una ideología de su totalidad. Es en particular dentro de las sociedades abiertas y complejas de hoy que diferentes ideologías, se las defina como se las defina, "no sólo coexisten, compiten y chocan, sino que también se superponen, se influyen y se contaminan una a la otra" (p. 79).

Los dilemas de la indeterminación

La contingencia, por supuesto, conduce a una indeterminación que impide decir mucho sobre la lucha ideológica que tenga aplicabilidad *general*. A pesar de la creencia de Therborn de que puede haber una teoría general de la ideología, él insiste con sensatez en que las ideologías, aun dentro del modo capitalista, varían en sus contenidos, y especialmente en sus efectos. Por ejemplo, observa que el nacionalismo proporciona un ejemplo interesante de cómo un discurso ideológico aparentemente directo contiene numerosas contradicciones. Therborn advierte la asociación histórica entre las revoluciones burguesas y el nacionalismo, "que quedó vinculado a la revolución burguesa al proporcionar una ideología de la lucha que oponía al poder dinástico y/o colonial un Estado de ciudadanos legalmente libres e iguales que correspondía a determinado territorio" (p. 69). Pero la ideología burguesa es compleja e inconsistente, porque el nacionalismo puede ser visto como opuesto al internacionalismo ("cosmopolitismo") supuesto en la adhesión burguesa a la racionalidad del mercado y al individualismo competitivo (p. 69). Más aun, Therborn reconoce que el nacionalismo, como una de las "fórmulas de la legitimación de la clase dominante" (p. 69), produce resultados indeterminados, que algunas veces llevan a las clases subordinadas a unirse al "interés nacional" y apoyar los intereses dominantes, a veces formando parte de la "tradicción 'nacional-popular'" de la lucha (p. 70).

Suscribimos a este argumento y sugerimos, al contrario de lo que opinan muchos marxistas modernos, que el nacionalismo difícilmente puede ubicarse como parte de la ideología dominante del capitalismo tardío, al menos en Gran Bretaña. Aunque el capitalismo se desarrolló dentro de Estados nación y todavía tiene una orientación nacional importante, el capitalismo tardío también tiene un importante carácter transnacional que significa que el estatuto del nacionalismo como ideología burguesa es ambiguo. Diferentes intereses económicos dentro del capitalismo y sus fracciones de clase asociadas, tanto nacionales como internacionales, han creado, por lo tanto, posiciones contradictorias dentro de la ideología dominante. En la medida en que, el nacionalismo tiene efectos sobre los subordinados, éstos también son contradictorios. Por un lado, el nacionalismo ha formado parte, con frecuencia, de una contraideología popular. Como Hobsbawm nos recuerda convincentemente, la combinación del patriotismo con la conciencia de clase obrera ha sido históricamente un agente poderoso de cambio social radical, como lo fue en Gran Bretaña luego de la Segunda Guerra Mundial y antes, en el período cartista.⁸ En los últimos años, el nacionalismo ha informado el programa político de la izquierda, especialmente en las políticas referidas a la Comunidad Económica Europea y a la reimposición de restricciones sobre el movimiento del capital en el extranjero diseñadas para proteger los intereses populares contra el capital monopólico. Por otra parte, debemos dar cuenta del efecto aparentemente unificador del nacionalismo como respuesta a las amenazas externas, especialmente la guerra. La "crisis de las Malvinas",⁹ obviamente, es un buen ejemplo de esto. Sin embargo, aunque la cuestión de las Malvinas movilizó efectivamente a amplios sectores de la sociedad detrás de símbolos conservadores y patrioterros, es difícil que el patriotismo cambie el humor popular subyacente de "desesperanza, apatía y derrotismo".⁹ Esos sociodramas episódicos pueden tener escasas consecuencias para la formación de las ideologías que tienen efectos de largo plazo. Además del ejemplo de Hobsbawm de la afinidad histórica entre el radicalismo de la clase obrera y el nacionalismo patriótico en determinados períodos, observamos que el nacionalismo periférico dentro de regiones periféricas —por ejemplo, Gales y Escocia— tiene consecuencias divisivas para el Estado nación y no podría ser considerado una ideología dominante; ciertamente, no una del tipo burgués.

El asunto es que la forma ideológica fundamental de las ideologías históricas inclusivas, aun cuando se definan más estrechamente como nacionalismo, no

⁷ *Falklands Crisis* en el original. [N. de la T.]

⁸ Eric Hobsbawm, "Falklands fallout", en: *Marxism Today*, 1983.

⁹ *Ibid.*, p. 19.

necesitan tener poder explicativo para predecir el resultado de la lucha ideológica. Se trata claramente de un dilema entre un análisis general determinista, que no permite las contingencias de la ideología, y un análisis indeterminado que no permite afirmaciones generales. En nuestro libro, hemos tratado de demostrar la contingencia de la relación entre la ideología y la actividad económica capitalista.

De manera empírica, parecería ser que un modo capitalista de producción puede coexistir con una gran variedad de superestructuras ideológicas. En cuanto a las ideologías religiosas, tenemos el catolicismo en Francia, el catolicismo y el protestantismo en Holanda, la "religión civil" de los Estados Unidos y el islam en los Estados del Golfo. En los sistemas jurídicos, nos encontramos con el problema histórico planteado por Weber de que la "ley hecha por los jueces" en Gran Bretaña y la ley formal en Alemania eran ambas compatibles con el capitalismo. En cuanto a la política, diversos sistemas políticos que van desde el fascismo hasta la democracia liberal parecen desarrollarse junto con el capitalismo. Las formaciones sociales que comparten la misma base capitalista exponen, así, una variedad de sistemas ideológicos diferentes. Desde esta perspectiva, aunque puede ser posible argumentar que la ideología contribuye bajo determinadas circunstancias históricas a la unidad de las clases o a la organización económica (como, por ejemplo, la organización familiar y la enseñanza católica de la sexualidad en el feudalismo), es difícil extraer conclusiones generales de observaciones particulares. Sin embargo, concluir que, en el plano de la formación social, la ideología es siempre variable y contingente tanto en su contenido como en su función podría resultar una exageración.

Una objeción evidente es que tiene que haber límites para estas variaciones, fijados por los requerimientos básicos de las "condiciones de existencia" de un modo de producción. Sin embargo, los requerimientos ideológicos del *capitalismo* parecen poco comunes en relación con otros modos. En *La tesis de la ideología dominante*, observamos la paradoja de que en el capitalismo tardío el aparato ideológico está muy extendido; a pesar de que la subordinación económica y política del pueblo hace cada vez más redundante la incorporación ideológica. Existen dos razones por las que creemos que la variación ideológica aumenta con el desarrollo del capitalismo tardío: (1) la "coerción sorda" de la vida cotidiana es adecuada para la subordinación del trabajador; y (2) no existen requisitos económicos para una ideología dominante. En suma, el capitalismo puede "tolerar" la contingencia mucho mejor que cualquier otro modo de producción.

Quizá debería considerarse que el modo de producción establece determinados parámetros amplios que fijan los límites de una variación ideológica. En el capitalismo temprano, por ejemplo, las relaciones de producción necesitan apoyarse legalmente en instituciones como la propiedad privada y la estabilidad

de los contratos económicos, pero los sistemas legales que pueden garantizarlos son diversos. En el plano de la formación social, la ideología sólo puede ser estudiada —siguiendo a Weber— en función de determinadas ideologías preexistentes, históricamente específicas, que pueden o no contribuir al crecimiento de la cultura capitalista (la tesis de la ética protestante). La ideología no sólo incorpora clases; es, más bien, un "recurso" de acción colectiva. Por ejemplo, como señaló Marx, la burguesía, después de movilizar el individualismo contra el feudalismo, se encuentra con que los grupos opositores utilizan las "libertades civiles" contra la dominación capitalista.¹⁰ El individualismo puede, entonces, ser considerado un recurso de la lucha política. Más aun, como ya hemos argumentado, la ideología, bajo la forma del individualismo, puede ser eficaz en darle una verdadera forma específica a la sociedad capitalista. Sin embargo, no tiene *necesariamente* esa función.

De este análisis se sigue que los marxistas deberían especificar el nivel de abstracción en el que está ubicada la ideología. La ideología no es una condición de existencia necesaria de la base económica y, en el plano de la formación social, la estructura de clases, los conflictos políticos, la composición étnica, la naturaleza del desarrollo del Estado, etc., determinan el contenido y la función variables de la ideología. No hay una teoría general que pueda enumerar las funciones y el contenido de la ideología para diferentes sociedades. La eficacia de una ideología es una cuestión completamente separada de la mera presencia de una ideología. Los efectos del aparato de transmisión ideológica son variables (dependen del nivel de educación política de la clase trabajadora, del nivel de la organización de clase, de la presencia de una tradición de radicalismo de clase obrera, etc.). En el marxismo, la capacidad de los AIE y otras instituciones socializadoras de determinar la conciencia de clase, especialmente la conciencia corporativa, ha sido exagerada en gran medida.

No es evidente, en ningún caso, que las sociedades necesiten el grado de apoyo ideológico supuesto por Therborn. Como argumenta Foucault, la individualización, la construcción y la disciplina de los individuos se pueden asegurar mediante prácticas regulatorias e instituciones (el panóptico) que no requieren la conciencia subjetiva de las personas individuales.

El sentido de nuestro argumento es que Therborn exagera la importancia a la ideología, y de manera especialmente notable en su visión de la ideología como constructora de subjetividades. Proponemos, en cambio, un abordaje

¹⁰ Karl Marx, "The eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte", en: *Surveys from Exile*, Harmondsworth, 1974 [trad. esp.: *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en: Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, Moscú, Progreso, 1981, tomo 1, pp. 404-498].

mucho más indeterminado: la ideología tiene efectos causalmente importantes sólo sobre algunos fenómenos sociales en determinadas ocasiones. Por ejemplo, como intentamos demostrar en *La tesis de la ideología dominante*, la ideología no suele operar para incorporar a las clases subordinadas. De manera análoga, la ideología puede o no tener un papel en la formación y el mantenimiento de cualquier práctica económica. O —para adoptar una posición propuesta por Therborn—, ¿por qué tendríamos que suponer que el papel de la ideología es formar subjetividades? ¿Por qué, del mismo modo, no podríamos suponer que la ideología forma las subjetividades sólo de manera contingente y que éstas pueden ser creadas de otras formas con el mismo grado de eficacia?

Creemos que Therborn no es lo suficientemente indeterminado, y, es más, parece haber reunido formas muy diferentes de determinismo, tanto marxistas como sociológicas. Por supuesto, no es nuestra intención decir que la indeterminación no tiene límites —una posición de insensato empirismo—, y en un comentario de esta extensión no podemos intentar ocuparnos de la cuestión de lo que son los límites, aunque hemos delineado una posible solución para Gran Bretaña en *La tesis de la ideología dominante*. Therborn ha escrito un excelente ensayo que libera el estudio de la ideología de muchas de sus rigideces. Sin embargo, en suma, nos gustaría que dedicara espacio a decir más sobre una serie de cuestiones, particularmente sobre la relación entre el funcionalismo implícito de las subjetividades y las cualidades contingentes de la ideología, sobre el papel preciso de la economía y sobre los mecanismos de la sobredeterminación por la clase de las ideologías que no son de clase.

Traducción de Mariana Podetti

8. Las nuevas cuestiones de la subjetividad

Göran Therborn

The Dominant Ideology thesis [*La tesis de la ideología dominante*] de Nicholas Abercrombie, Stephen Hill y Bryan S. Turner es, ante todo, la historia de una expedición de caza.¹ Allí se relata cómo sus autores dan caza, y finalmente matan a una bestia llamada “la tesis de la ideología dominante”. A los efectos de economizar espacio para poder evaluar debidamente este logro, en adelante abreviaremos y llamaremos TID a la bestia y AHT a sus cazadores. Si bien está narrada en el tono, por momentos discordante, del sociólogo,² es una historia fascinante que este crítico leyó con considerable placer. Lamentablemente, se ha hecho habitual que las reseñas se extiendan demasiado sobre el placer o el disgusto del crítico, o sobre sus brillantes ideas en general, lo que deja al pobre lector en penumbras respecto del objeto que dio motivo a la reseña. Antes de embarcarnos en cualquier tipo de evaluación, por lo tanto, permitamos que los autores hablen un momento por sí mismos.

Según AHT: “Existe una amplia coincidencia entre marxistas como Habermas, Marcuse, Miliband y Poulantzas en el sentido de que en las sociedades capitalistas contemporáneas hay una ideología dominante, eficaz y poderosa que genera la aceptación del capitalismo por parte de la clase trabajadora. Nuestro libro se ocupa de esta tesis de la ideología dominante” (p. 1). Para AHT, “ideología” equivale a “creencias” (p. 188), sin que se presuponga ningún tipo de contenido engañoso ni una necesaria falsedad. La argumentación de los autores se inicia con dos capítulos que pasan revista a las teorías que critican y rechazan. El primero se concentra en tres escritores marxistas: Gramsci, Habermas y Althusser; el segundo, en las “teorías de la cultura común” sociológicas, sobre todo, en la obra de Talcott Parsons y de aquellos que recibieron su influencia. AHT sostiene que existen “considerables similitudes” entre la descripción del orden social de la TID neomarxista y la de la teoría sociológica de la cultura común. Se sostiene

² En el original, *Sociologese*, jerga propia de los sociólogos. [N. de la T.]

¹ Londres, 1980 [trad. esp.: *La tesis de la ideología dominante*, Madrid, Siglo XXI, 1987].

ne que Parsons y otros, y también los marxistas modernos, tienden a concentrarse en la integración normativa de las sociedades, y se alejan así del énfasis en la coacción no normativa que ocupa un lugar central en la teoría social clásica, tanto en Durkheim y Weber como en el propio Marx.

Argumentos históricos

El cuerpo principal del libro dedica, luego, sucesivos capítulos al feudalismo medieval, el capitalismo industrial temprano de la Gran Bretaña del siglo XIX y el capitalismo británico tardío posterior a la Segunda Guerra Mundial. Mediante el despliegue de una multitud de referencias historiográficas —y, en el tercer capítulo, sociológicas—, AHT afirman que la TID es una teoría deficiente. Así, durante el feudalismo la religión no era “una ideología dominante que tenía como consecuencia la incorporación exitosa del campesinado” (p. 94); en cambio, “una ideología religiosa dominante en el seno de la clase feudal terrateniente contribuyó a la operación de las condiciones económicas del feudalismo” (p. 93), sobre todo mediante la contribución de la moralidad familiar cristiana a la regulación de la herencia de la tierra. El capitalismo británico temprano experimentó el desarrollo de una nueva ideología burguesa dominante, proveniente del radicalismo filosófico, que destruyó el “tradicionalismo” y su sanción de la autoridad política y social mediante la referencia a la ley natural (p. 96). Sin embargo, AHT destacan que su punto más importante es que, en buena medida, la ideología y la cultura de la clase trabajadora fueron siempre impermeables a esa ideología burguesa dominante. Durante el feudalismo y el capitalismo temprano, había una ideología dominante claramente identificable, si bien de ningún modo completamente unificada, que incorporaba a la clase *dominante*, pero la debilidad del aparato de transmisión ideológica hacía que no alcanzara a las clases subordinadas. En el capitalismo tardío, sin embargo, se produjo una suerte de inversión. La transmisión es más eficaz, pero “la unidad ideológica limitada de los períodos anteriores desapareció” (p. 156). El capitalismo benefactor de intervención estatal y el hecho de que las grandes empresas concedan derechos a los sindicatos y empleados individuales señalan la inconsistencia interna de la ideología burguesa dominante y su limitada oscilación entre los distintos sectores de la clase dominante. AHT concluyen que “el capitalismo tardío opera en buena medida sin ideología” y, basándose en la sociología económica de Max Weber y en una afirmación de Marx, sostienen que “la coherencia de las sociedades capitalistas es producto de la coacción ordenada de las relaciones económicas” (p. 165). “Nuestra posición”, explican,

es que el aspecto no normativo de la integración al sistema brinda una base de coherencia social, independientemente de si existen o no valores comunes. La integración social y la integración al sistema pueden variar de manera independiente. Las clases sociales tienen ideologías diferentes y opuestas, a pesar de lo cual están unidas por la red de relaciones sociales objetivas. (p. 168)

Se trata de un trabajo muy serio sobre un tema muy importante: constituye una valiosa contribución a nuestra comprensión del orden social y la dominación social, dos cosas que, lamentablemente, han significado lo mismo a lo largo de la historia humana. Dado que también se pidió a AHT que comentaran mi trabajo *La ideología del poder y el poder de la ideología*,⁷ podría resultar de interés destacar las zonas de convergencia con *La tesis de la ideología dominante*. Ambos libros se publicaron el mismo año y, en parte, abordan los mismos problemas, pero fueron escritos en ámbitos intelectuales, políticos y nacionales muy diferentes, aparentemente sin que cada uno de ellos tuviera conocimiento del otro. Los dos sostienen que el orden/la dominación actuales no se basan de manera significativa en la creencia de los dominados en el derecho a dominar de los dominadores. Ambos destacan la importancia crucial de la coacción no normativa, las diferentes relaciones que las diferentes clases tienen con la misma ideología y la falta de coherencia y consistencia de la mayor parte de las ideologías. Podemos pensar también que cada uno de los trabajos podría haberse beneficiado del conocimiento y la utilización del otro. Muchas de mis propuestas y distinciones conceptuales podrían haberse visto corroboradas y precisadas de forma fructífera por las lecturas empíricas que AHT compilan y presentan en su análisis. Es probable que su exposición pudiera haber sido más clara y aguda a la luz de algunas partes del *instrumentarium* analítico que se desarrolla en mi libro. A pesar de su confluencia parcial, sin embargo, *TID* y *La ideología del poder...* son trabajos muy diferentes. Por lo menos en un sentido, son incluso opuestos, ya que mientras el último es, ante todo, un intento constructivo de crear nuevas herramientas para comprender las complejas relaciones entre la ideología y el poder, *TID* es sobre todo un trabajo de destrucción. No sólo versa sobre algo que los autores quieren destruir, sino que termina con un llamado al silencio sobre la ideología: “Dado que la verdadera tarea es siempre la comprensión de las fuerzas políticas y económicas que modelan la vida de la gente, en las últimas décadas se ha hablado demasiado de la ideología” (p. 191). Esta frase parece contener dos afirmaciones: que AHT han dicho prácticamente todo lo que puede decirse sobre la ideología, por lo menos en lo que respecta al futuro

⁷ G. Therborn, *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, Londres, 1980 [trad. esp.: *La ideología del poder y el poder de la ideología*, Madrid, Siglo XXI, 1987].

inmediato; y que la ideología, a todos los fines prácticos, no se relaciona con la forma en que las fuerzas políticas y económicas modelan la vida de la gente. Pongamos a prueba el peso de estas afirmaciones.

Si con la publicación de *TID* se ha dicho lo suficiente sobre la ideología, debe concluirse que se ha dicho lo suficiente sobre la *TID*. Esta es la presa que AHT persiguieron a lo largo de su libro, y la mayor parte de los lectores habrá advertido, incluso después de una primera lectura, que sus numerosos disparos dieron varias veces "en el blanco". ¿Pero qué animal es este, cuya piel los orgullosos cazadores colgaron en la pared del Departamento de Sociología? No resulta muy fácil determinarlo. Fueron los cazadores de la *TID* los que le dieron nombre, y lo hicieron apenas antes de apretar el gatillo.

Una segunda lectura más minuciosa de *TID* revela que el libro tiene una curiosa estructura. La *TID* se define, al principio, mediante una referencia general a una serie de teorías marxistas. Luego se la refuta mediante una serie de argumentos referidos a lo que AHT consideran falsos conceptos sobre cómo opera la ideología en la sociedad feudal y en el capitalismo temprano y tardío. Este método supone, sin que haya ningún intento sistemático de demostrarlo, que las nociones críticas de ideología feudal y capitalista son las de los autores cuyos trabajos constituyen la *TID*. *TID* presenta una serie de referencias, pero las que resultan decisivas para lo que sostienen sus autores están notoriamente ausentes. Un método respetable y común de debate académico es brindar primero un panorama claro de lo que se va a analizar y criticar, y luego mostrar la inconsistencia lógica del objeto de análisis o demostrar su falsedad o deficiencia empírica mediante la presentación de pruebas en su contra. Por algún motivo, sin embargo, AHT eligieron un camino muy diferente. El *criticandum*, la *TID*, se define primero de tres formas diferentes. Luego los autores suman sus conocimientos a los efectos de cuestionar lo más posible uno de los tres objetos de la definición. La conclusión es que la *TID* es "falsa en términos empíricos y no tiene sustento teórico", presumiblemente en lo que respecta a sus tres significados. Esto no resultará una demostración convincente para la mayor parte de los lectores, por más identificados que puedan sentirse con la postura antiidealista del libro. Nos queda por analizar si AHT llegaron a una posición correcta aunque no hayan logrado dar a su argumentación un carácter irrefutable en términos lógicos.

Tres definiciones

Las tres definiciones de "la" *TID* que presentan AHT son las siguientes. En primer lugar, lo que podríamos llamar la "*TID* identificable" se define por

referencia a autores conocidos "tales como Habermas, Marcuse, Miliband y Poulantzas" (p. 1), o "Gramsci, Habermas y Althusser" (pp. 11 y ss.). En segundo lugar, encontramos algo así como una "definición de acento" de la *TID*: "Nuestro argumento es que hubo un mayor énfasis en la autonomía y la eficacia causal de los elementos superestructurales, y de la ideología en particular, en el marxismo moderno. [...] Este énfasis en la ideología equivale a una defensa de lo que hemos llamado la tesis de la ideología dominante" (p. 29). La tercera y última definición corresponde a una "*TID* construida", producto inmediato del talento de AHT para la formulación:

Los principales elementos de esta tesis son los siguientes:

1. Existe una ideología dominante [...].
2. Las clases dominantes "se benefician" de los efectos de la ideología dominante [...].
3. La ideología dominante incorpora a las clases subordinadas y las hace políticamente pasivas [...].
4. Los mecanismos por los que se transmite la ideología deben tener la fuerza suficiente para superar las contradicciones internas de la estructura de la sociedad capitalista. (p. 29)

Deben cumplirse por lo menos dos requisitos mínimos para que estas definiciones puedan utilizarse de manera conjunta: tiene que ser posible ubicar, o por lo menos deducir, el constructo a partir de los trabajos que constituyen la definición identificable; y los autores "marxistas modernos" que hacen tal hincapié en la ideología deben referirse a lo mismo que AHT entienden por ideología. De lo contrario, no existiría fundamento alguno para la extraña ecuación de "énfasis en la ideología" y "defensa de la tesis de la ideología dominante". En el caso del primer requisito, resulta crucial el tercero de los elementos que AHT ofrecen en su definición del constructo: la idea de que "la ideología dominante incorpora a las clases subordinadas". Todos los demás son irrelevantes. Los propios AHT sostienen los elementos (1) y (2), y es obvio que el elemento (4) no resulta pertinente en su análisis posterior del feudalismo medieval. AHT nos dan en este punto, incluso, una pequeña ayuda en lo relativo a aclarar el significado de la definición del constructo. Absuelven a Marx y a Engels del pecado de la *TID*, a pesar de las formulaciones ambiguas de *La ideología alemana*, debido a que en esta última "había también un conflicto ideológico en la lucha política y económica. [...] Sostenemos, por lo tanto, que Marx y Engels no adoptaron una teoría de la incorporación" (p. 8). Según la definición del constructo de AHT, entonces, aquellos que sostienen una "idea de lucha de clases en el plano ideológico además de en el económico y político" (p. 8) no deberían estar incluidos entre los defensores de la *TID*.

AHT no se molestan en señalar que la idea de lucha ideológica de clases ha desaparecido de los trabajos de los autores de la TID que mencionan. Hay por lo menos una buena razón para tal descuido, sin embargo, ya que un momento de reflexión revelaría la esterilidad de tal intento. Para empezar por Althusser, éste se esforzó por destacar su punto de vista en la posdata de su ensayo sobre los Aparatos Ideológicos de Estado:

Puesto que si es verdad que los AIE representan la forma en la cual la ideología de la clase dominante debe necesariamente realizarse y la forma con la cual la clase dominada debe necesariamente medirse y enfrentarse, las ideologías no "nacen" en los AIE sino que son el producto de las clases sociales tomadas en la lucha de clases: de sus condiciones de existencia, de sus prácticas, de su experiencia de lucha, etcétera.²

La ideología en el marxismo occidental

AHT admiten de manera indirecta que tuvieron algunas dificultades para conseguir que Gramsci encajara en su panorama, dificultades que en otros casos evitaron porque optaron por guardar silencio. Por un lado, se nos dice que Gramsci "probablemente contribuyó a la tesis de la ideología dominante contemporánea más que ningún otro teórico" con sus "concepciones de la hegemonía, y de la ideología como cohesiva y unificadora" (p. 14). Por otro lado, unas líneas más adelante en la misma página, leemos que "Gramsci no cree más que Marx que la clase trabajadora esté por completo subordinada. No es un idealista. [...] Sin duda, para Gramsci la economía es de primordial importancia".³ Sin duda, algunos lectores se preguntarán por qué se incluye a Gramsci "más que a Marx" en el grupo de la TID. De hecho, AHT proceden a dar una respuesta. Para Gramsci, "a pesar del hecho de que en cierto nivel hay una conciencia de la clase trabajadora, su incorporación a una ideología dominante tiende a producir una 'pasividad política y moral'" que solo puede romperse "como consecuencia de la lucha que aliente un partido político de masas", cuyo éxito "depende en parte de los intelectuales del partido" (p. 15). De todas maneras, a AHT no les conviene hacer demasiadas distinciones entre la clase y el partido o entre trabajadores e intelectuales. Según Gramsci, "los partidos son solo la nomenclatura de las clases", en tanto organización política de estas últimas: "Debería considerarse intelectuales a todos los integrantes

² Louis Althusser, "Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado", en este volumen.

³ El énfasis es mío.

de un partido político", y entre el "sentimiento espontáneo" de las masas y la "dirigencia con conciencia" política no hay más que una "diferencia de grado 'cuantitativa', no cualitativa".⁴ Consideremos ahora si la idea de Gramsci de la producción de "pasividad política y moral" justifica que AHT la asimilen a la TID "falsa en términos empíricos y sin sustento teórico". Advertimos que AHT no censuran a Marx por haber dicho que "el avance de la producción capitalista desarrolla una clase obrera que por educación, tradición, hábito, considera que las condiciones de ese modo de producción son leyes evidentes de la naturaleza" (citado en p. 166). Si Marx escapa a su acusación, parece haber muy pocos motivos para incorporar a Gramsci a la definición construida de la TID.

Hay que admitir que parece haber más razones para que Habermas y Marcuse estén en las filas de los condenados. Sin embargo, dado que eso se relaciona más con sus dudas respecto de la lucha de clases en el capitalismo contemporáneo que con cualquier negación de la lucha ideológica de clases, parecería preferible analizarlos en relación con la definición "de acento" de la TID. Tal vez el caso de Miliband sea el más simple y directo. Si AHT hubieran estado menos pendientes de su imagen de *cavaliers seuls* [caballeros solitarios], podrían haber recurrido a Miliband en busca de apoyo para sus afirmaciones más razonables. Respecto de *La ideología alemana* y al "concepto gramsciano de 'hegemonía'", o por lo menos de algunas de sus interpretaciones, Miliband escribió:

Se trata de una afirmación exagerada del predominio ideológico de la "clase dominante" o de la eficacia de tal predominio. [...] Resulta tan cierto ahora como cuando se escribieron esas palabras que "la clase que tiene a su disposición los medios de producción material tiene al mismo tiempo el control sobre los medios de producción mental". Pero es sólo parcialmente cierto [...] que "por lo tanto, en términos generales, las ideas de aquellos que carecen de los medios de producción mental estén sujetos a ella". El peligro de esta formulación, así como de la idea de "hegemonía", es que puede llevar a un análisis inadecuado del desafío permanente y complejo que se hace al predominio ideológico de la "clase dominante".⁵

Por último, Poulantzas. Una vez más, podemos permitir que sea el propio acusado el que se defienda:

⁴ Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, Londres, 1971, pp. 16, 199 y 227. [Las obras completas de Antonio Gramsci en español fueron publicadas en Madrid por Planeta-De Agostini.]

⁵ Ralph Miliband, *Marxism and Politics*, Oxford, 1977, p. 53 [trad. esp.: *Marxismo y política*, Madrid, Siglo XXI, 1978].

Decir que hay una clase trabajadora en las relaciones económicas implica necesariamente un lugar específico para esta clase en las relaciones políticas e ideológicas, incluso si en algunos países y en ciertos períodos históricos esta clase no tiene su propia "conciencia de clase" ni una organización política autónoma. Esto significa que en tales casos, incluso si se encuentra muy contaminada por la ideología burguesa, su existencia económica sigue expresándose en determinadas prácticas político-ideológicas materiales específicas que se abren paso en su "discurso" burgués. [...] Para comprender esto, por supuesto, es necesario romper con toda una concepción de la ideología como "sistema de ideas" o "discurso" coherente, y entenderla como un conjunto de prácticas materiales. Esto refuta todas las ideologías que sostienen la "integración" de la clase trabajadora.⁶

Construcción y realidad

La primera y la tercera definición de AHT no concuerdan. Con las posibles excepciones de Habermas y Marcuse —que proceden de una tradición particular del marxismo occidental—, los TIDistas identificables o, por así decirlo, realmente existentes, no encajan en la TID construida por AHT. Esta falta de concordancia entre la definición identificable y el constructo también se hace evidente en el hecho de que parte de las pruebas de AHT contra este último son por completo compatibles con las propuestas de TIDistas identificables, o son, directamente, su corroboración. Una breve lista de casos ilustrativos será suficiente. De hecho, ésta no podría ser mucho más larga, dado que AHT apenas han comprendido el objetivo de Althusser y otros, y la mayor parte del tiempo, simplemente se van por la tangente. Cuando Althusser quiso sostener que la Iglesia católica era el principal AIE en la Europa precapitalista, dijo: "Si toda la lucha ideológica del siglo XVI al XVII, desde la primera ruptura de la Reforma, se concentró en la lucha anticlerical y antirreligiosa, ello no sucedió por azar sino a causa de la posición dominante del aparato ideológico de Estado religioso".⁷ Poulantzas ya había hablado de algo relacionado con esto: "el dominio de esta ideología [dominante] se hace evidente en el hecho de que las clases dominadas viven sus condiciones de existencia política mediante las formas del discurso político dominante: esto significa que a menudo viven incluso su *rebelión* contra la dominación del sistema en el marco de referencia de la legitimidad dominante".⁸

⁶ Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Londres, 1978, pp. 16-17 [trad. esp.: *Poder político y clases sociales*, México, Siglo XXI, 1969].

⁷ L. Althusser, "Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado", ob. cit.

⁸ Nicos Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism*, Londres, 1973, p. 223; el énfasis pertenece al original [trad. esp.: *Clases sociales en el capitalismo contemporáneo*, Madrid, Siglo XXI, 1977].

No puede esperarse que AHT hayan buscado pruebas a favor o en contra de estas ideas. Sin embargo, al argumentar contra su propia construcción, aportaron algunos ejemplos elocuentes de la argumentación de Althusser y de Poulantzas. Contra la idea de la incorporación católica del campesinado, por ejemplo, escriben:

En la Misa Negra de la región de Labor, en 1609, la Misa Católica se celebraba invertida, y lo hacía un sacerdote que miraba el suelo mientras elevaba una hostia negra. En la brujería catalana del mismo período, las oraciones latinas se recitaban al revés, mientras que en la Fiesta de los Tontos del Mediodía, el bufo de la misa y la farsa de la misa convertían el rito sagrado de la Iglesia en una burla pública. En ausencia de una verdadera estrategia revolucionaria, el campesinado tenía que conformarse con una representación puramente farsesca de la idea de que "los últimos serán los primeros". (pp. 78-79)

Cuando abordan la Gran Bretaña de mediados del período victoriano, AHT citan estudios de la aristocracia laboral a los efectos de sustentar su opinión de que "creencias aparentemente burguesas [del esfuerzo individual, el progreso, la independencia, la respetabilidad] tenían un significado característico, colectivo y de clase para el proletariado" (p. 117).

En opinión de AHT, el ensayo de Althusser "Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado" "se desplaza hacia la afirmación convencional de la tesis de la ideología dominante. [...] Esta posición está bien resumida en las propias palabras de Althusser: 'por lo que sabemos, ninguna clase puede mantener el poder de Estado en forma duradera sin ejercer al mismo tiempo su hegemonía sobre y en los aparatos ideológicos del Estado'" (p. 24; se omitió el énfasis). AHT no hacen ningún intento de refutar la afirmación de Althusser. Sin embargo, señalan diversas cuestiones indirectamente relacionados con ella. Su análisis de la relación de apoyo que vinculaba a la Iglesia y a la aristocracia feudal es del tipo que cabría esperarse de una perspectiva althusseriana. Una vez más, en el resumen que hacen de *Aprendiendo a trabajar* de Willis (p. 150) se refieren a los valores individualistas, orientados hacia el éxito, jerárquicos y no manuales propios de la escuela, valores que parecen implicar una "hegemonía burguesa" en el sistema escolar, el principal AIE según la concepción de Althusser del capitalismo desarrollado. Es evidente que AHT citan a Willis para mostrar el fracaso de la escuela en lo que respecta al adoctrinamiento de la clase obrera adolescente. Sin embargo, los datos podrían usarse igualmente, no para demostrar la "afirmación convencional" de Althusser, sino por lo menos para hacerla plausible. Su pongamos, por ejemplo, que la escuela hubiera encarnado la ideología de esa juventud de clase obrera: "Una negativa a someterse a la autoridad; el valor del

colectivismo solidario y el rechazo de los distintos elementos del carácter individualista; una glorificación del trabajo manual; y una conciencia de que el trabajo tiene sólo una condición de mercancía en la economía moderna, sumado al [rechazo] de este hecho". ¿No resulta plausible entonces que el poder del Estado burgués hubiera corrido peligro?

¿Una cuestión de acento?

La "definición de acento" de la TID de AHT —en la que se la equipara con el énfasis en la ideología— es la más débil de las tres pero, por lo que parece, es la más importante para los autores. Mientras que la definición identificable identifica el objetivo, y el constructo brinda una fácil ruta de ataque, así como también un título atractivo a la empresa, la "definición de acento" ordena y conecta las otras dos a través de todos los hiatos lógicos y suministra fuerza y sentido a toda la polémica. Es precisamente con la "definición de acento", sin embargo, que la argumentación de TID se derrumba, ya que AHT no parecen haber notado que tienen una definición de ideología mucho más restringida que aquellos a quienes atacan. Hacia el final del libro, AHT sostiene: "En nuestra argumentación, hasta ahora hemos equiparado 'ideología' con creencias" (p. 188). Eso no es del todo cierto. En realidad, equiparan ideología con creencias *normativas*, sin aclarar que podría haber otras creencias: sobre qué existe y qué no, sobre quién se es, sobre qué es posible y qué no lo es, etc. Acertadamente, AHT afirman que "hay una importante distinción entre la aceptación de las disposiciones sociales porque parecen justas y la aceptación simplemente porque existen o porque aparecen como un hecho coercitivo externo". "No entendemos que este tipo de aceptación pragmática", continúan, "conlleve la posesión de ningún conjunto de creencias, actitudes o falsa conciencia. La aceptación pragmática es, en cambio, consecuencia de la condición coercitiva de la vida cotidiana y de las costumbres que la sustentan" (p. 166; el énfasis es mío).

Ahora bien, la concepción de ideología de AHT no es algo que compartan los teóricos mencionados en la primera definición como impulsores de la TID. Marcuse, cuya obra *El hombre unidimensional* parecería, a primera vista, el más apto para su inclusión en la definición del constructo de la TID, no adhería en absoluto a la definición restrictiva de la ideología. Cuando hablaba sobre cómo "los cambios en las características del trabajo y los instrumentos de producción cambian la actitud y la conciencia del trabajador, lo que se hace evidente en la ampliamente analizada 'integración cultural y social' de la clase trabajadora", se refería a la "asimilación en lo que respecta a necesidades y aspiraciones, a nivel

de vida, ocio, política".⁹ La cuestión no es si Marcuse tenía o no razón en su análisis de este proceso: es evidente que AHT consideran que no la tenía. La cuestión es que él lo consideraba producto de lo que AHT llaman "las características masivas y limitadoras de la vida cotidiana" (p. 166), del hecho de que el trabajador era "incorporado a la comunidad tecnológica de la población administrada", mediante "una integración a la planta, al proceso material de producción".¹⁰ AHT se acercan más a la verdad cuando analizan el planteo que hace Habermas respecto de la legitimación. Para hacerles justicia, sin embargo, hay que decir que también señalan que el concepto de legitimación de Habermas, en ocasiones, va más allá de las creencias de verdad y falsedad. En ese sentido, Habermas escapa a la andanada crítica que cae sobre la TID (p. 16).

Desde otro ángulo, el análisis de Althusser de la ideología se ocupaba de manera explícita de cuestiones tales como el modo en que llegamos "a reconocer que somos sujetos y que funcionamos según los ritos prácticos de la vida cotidiana más elemental".¹¹ En cuanto a Gramsci, el "consenso" que analizó en relación con la hegemonía no era una aceptación exclusivamente normativa en el sentido de AHT, ni simplemente una rutina cotidiana. Por el contrario, Gramsci sostuvo que "este consenso es consecuencia 'histórica' del prestigio (y la consiguiente confianza) de que goza el grupo dominante debido a su posición y su función en el mundo de la producción".¹² Si bien esta formulación puede prestarse a distintas interpretaciones, Gramsci también podía ser muy explícito respecto de los componentes no normativos de la hegemonía ideológica. En una reflexión sobre la posibilidad de interpretar el fascismo italiano como una "revolución pasiva", escribió:

La hipótesis ideológica podría presentarse en los siguientes términos: que hay una revolución pasiva en el hecho de que —a través de la intervención legislativa del Estado, y mediante la organización corporativa— se introduzcan modificaciones de relativo largo alcance en la estructura económica del país a los efectos de acentuar el elemento del "plan de producción". [...] Lo que resulta importante desde el punto de vista político e ideológico es que puede producir —, de hecho, lo hace— un período de *expectativa y esperanza*, sobre todo en ciertos grupos sociales italianos como la gran masa de la pequeña burguesía rural y urbana. De esa forma, refuerza el sistema hegemónico.¹³

⁹ Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, Londres, 1968, p. 39 [trad. esp.: *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1968].

¹⁰ *Ibid.*, pp. 37 y 39.

¹¹ L. Althusser, "Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado", ob. cit.

¹² A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ob. cit., p. 12.

¹³ *Ibid.*, p. 120; el énfasis es mío.

Concepciones de la subjetividad

La tesis de la ideología dominante debería leerse con sentido del humor. El animal voraz y vociferante al que Abercrombie, Hill y Turner afirman haber echado fuera de todas sus guaridas desde la Francia medieval hasta la Gran Bretaña contemporánea es poco más que un globo inflado que necesita apenas un alfiler o un buen lápiz para desinflarse. (Pero es un globo que merece ser pinchado.) Debajo de sus extravagantes afirmaciones, *TID* conserva cierto sentido sociológico sensato. Sus autores tienen razón cuando hacen hincapié en el carácter contradictorio y a menudo fracturado de las ideologías dominantes y en la autonomía ideológica flexible de las clases subordinadas. Están en lo cierto cuando subrayan la función crucial de los "aspectos no normativos de la integración al sistema", algo que ya había desarrollado David Lockwood hace muchos años. El libro, sin embargo, implica una celebración del oscurantismo que, de hacerse influyente, tendría graves consecuencias. En las referencias declamatorias a "la coerción sorda de las relaciones económicas" y en la afirmación final de que "en las últimas décadas se ha hablado demasiado de la ideología", los autores rinden un homenaje oscurantista a lo que podría llamarse una concepción de "caja negra" de la subjetividad humana. Las teorías de la caja negra tienen ciertas funciones legítimas en la ciencia: son económicas y permiten avanzar evitando zonas de ignorancia en las que es difícil penetrar. Sin embargo, convertir esa solución improvisada en un principio 115 años después de que se la propusiera por primera vez parecería merecer la severa calificación de celebración del oscurantismo. ¿Qué pasa con aquellos que se ven "sordamente compelidos" a convertirse en trabajadores asalariados y a seguir siéndolo, o en profesores de sociología asalariados? ¿Qué saben, qué sienten, qué desean, qué temen, qué consideran "divertido", qué les parece posible o imposible? ¿O es que no tienen ninguna creencia en absoluto? Abercrombie, Hill y Turner tienen todo el derecho de considerar que tales preguntas son aburridas o triviales, pero las ciencias sociales y la historiografía se convertirían en algo torpe y aburrido si impedirían que otras personas trataran de contestarlas.

AHT quedan prisioneros de una de las concepciones tradicionales de ideología: la de las creencias normativas de verdad y falsedad. Los análisis modernos de la ideología y el discurso tienen que liberarse —están haciéndolo— de ese chaleco de fuerza. Voy a permitirme hacer referencia a mi propio libro a modo de ejemplo. En lugar de parapetarse contra la noción de subjetividad, tal como proponen AHT, el materialismo histórico tiene que enfrentarla y dar cuenta de sus vicisitudes. A menos que trascendamos lo que sabían Marx y Weber sobre la "coerción sorda" del mercado, no podremos comprender los nuevos movimien-

to sociales (los movimientos estudiantiles, feministas, ecológicos y pacifistas), así como tampoco la historia actual y el futuro posible del movimiento obrero.

Por último, es necesario rescatar a las ideologías dominantes de su conversión en tesis, ya sea de sus defensores o de sus opositores. Deberían ser desarrolladas como hipótesis de investigación empírica. En lo que a mí concierne, AHT tienen mucha razón al rechazar la idea de que doctrinas normativas omnipresentes rigen la conducta de los miembros de las sociedades desarrolladas. Sin embargo, insisto en que sería oscurantista abstenerse de analizar las ideologías dominantes. En este sentido, un abordaje comparativo parece ser lo más productivo. En las sociedades complejas, *lo que es* puede descubrirse con gran facilidad mediante la comparación con lo que existe o existió en otro lugar. En mi investigación, analicé cómo cambiaron las ideologías políticas en las campañas electorales sucas desde 1928 hasta 1982. En las democracias eficaces, lo que se dice y lo que no se dice, lo que resulta atractivo y lo que se considera un desatino de campaña, remiten a importantes aspectos de las relaciones de poder ideológico en las sociedades complejas. Dado que tienen un componente conductista, las campañas electorales también parecen más confiables que las encuestas de opinión internacionales. Otra vía prometedora —no la única sin duda— es analizar la frecuencia o la ausencia y la trayectoria histórica de determinados conceptos o formas de identificación. Por ejemplo, en sueco no se dice "clase media" ni "estamento medio" [*Mittelstand*] desde aproximadamente 1950; sin embargo, hay "partidos burgueses" y un "movimiento de 'trabajadores'" (sin que exista una clase trabajadora).

Con todo el respeto que me merece *La tesis de la ideología dominante* por su inteligencia, erudición y prudente escepticismo respecto del pasado, la principal objeción que le hago es que lo que ocupa el primer lugar de la agenda ahora no es el silencio, sino que hay que empezar a analizar seriamente la ideología y que se está comenzando a hacerlo. Para finalizar, quiero expresar la esperanza de que Abercrombie, Hill y Turner pongan sus indudables dotes al servicio de esta tarea.

Traducción de Cecilia Beltrame

9. La ideología y sus vicisitudes en el marxismo occidental

Terry Eagleton

De Lukács a Gramsci

Considerar el marxismo como el análisis científico de las formaciones sociales, y considerarlo como ideas en lucha activa, producirá dos epistemologías muy diferentes. En el primer caso, la conciencia es esencialmente contemplativa, e intenta "coincidir" o "corresponder" con su objeto en el grado más exacto posible de cognición. En el segundo caso, la conciencia es, mucho más claramente, *parte* de la realidad social, una fuerza dinámica en su transformación potencial. Y si es así, entonces a un pensador como Georg Lukács no le parecería del todo apropiado hablar sobre la posibilidad de que un pensamiento "refleje" o "encaje en" la historia si está estrecha e inseparablemente relacionada con ella.

Si la conciencia es comprendida de este manera como una fuerza transformadora unida con la realidad que aspira a cambiar, entonces parecería no haber "espacio" entre ella y la realidad para que germinase la falsa conciencia. Las ideas no pueden ser "falsas" con respecto a su objeto si son de hecho parte de él. En los términos del filósofo J. L. Austin, podemos hablar de un enunciado "constatativo", es decir que apunta a describir el mundo en términos de verdadero o falso; pero no tendría sentido hablar de si un enunciado "performativo" "refleja" correcta o incorrectamente la realidad. No estoy *describiendo* nada cuando prometo llevar a alguien al teatro, o cuando maldigo a alguien por manchar mi camisa con tinta. Si bautizo un barco ceremoniosamente, o me presento con alguien frente a un sacerdote y digo "Acepto", éstos son en realidad acontecimientos materiales, tan eficaces como planchar mi ropa, y no son "imágenes" de un estado de cosas del que pueda decirse que es exacto o inexactos.

¿Esto significa, entonces, que el modelo de conciencia como *cognición* (o falsa cognición) debería ser reemplazado por una imagen *performativa* de la

conciencia? No exactamente, ya que está claro que esta oposición puede ser hasta cierto punto deconstruida. No tiene sentido invitar a alguien al teatro si este fue clausurado por obscenidad grave la semana anterior y yo no estoy enterado de ello. Mi acción de maldecir es vacía si lo que tomé como una mancha de tinta es sólo parte del estampado. Todos los actos "performativos" implican algún tipo de cognición, alguna idea de cómo es el mundo en realidad; resulta inútil que un grupo político elabore sus ideas para luchar contra un poder opresivo si el poder en cuestión ha colapsado tres años atrás y ellos simplemente no se han dado cuenta.

En su gran obra *Historia y conciencia de clase* (1922), el marxista húngaro Georg Lukács toma en cuenta esta cuestión. "El criterio de la corrección del pensamiento", escribe Lukács, "es, por supuesto, la realidad. Pero ésta no es, sino que deviene, y no sin la intervención del pensamiento".¹ El pensamiento, podríamos decir, es a la vez cognitivo y creativo: en el intento de entender sus condiciones reales, un grupo o clase oprimida ha empezado en ese mismo momento a diseñar unas formas de conciencia que contribuirán a cambiar esas condiciones. Y es por esto que un simple modelo de "reflexión" de la conciencia será insuficiente. "El pensamiento y el ser", escribe Lukács, "no son idénticos en el sentido de que se correspondan, se reflejen o reproduzcan el uno al otro, de que discurren paralelamente o coincidan (todas esas expresiones no son más que formas disimuladas de una dualidad cristalizada), sino que su identidad consiste en ser momentos de un solo y mismo proceso dialéctico histórico real".² La cognición del proletariado revolucionario es, para Lukács, parte de la situación que conoce, y esto altera la situación de un golpe. Si llevamos esta lógica a un extremo, daría la impresión de que simplemente no podemos conocer "algo", dado que nuestra acción de conocer ya ha transformado el objeto en otra cosa. El modelo que subyace tácitamente a esta doctrina es el del *áuto*-conocimiento; puesto que conocerme a mí mismo es dejar de ser el que era antes de conocerme. Parecería, en todo caso, que la totalidad de esta concepción de la conciencia como esencialmente activa, práctica y dinámica, que Lukács toma de la obra de Hegel, nos obliga a revisar cualquier noción demasiado simplista de falsa conciencia, entendida como un intervalo, espacio o disyunción entre el modo en que son las cosas y el modo en que las conocemos.

Lukács toma de ciertos aspectos de la Segunda Internacional el sentido positivo, no peyorativo, de la palabra ideología, y habla abiertamente del marxismo como la "expresión ideológica del proletariado"; ésta es una razón por la

¹ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969, p. 227.

² *Ibid.*, p. 228.

cual podemos considerar como simplemente equivocada la extendida idea de que la ideología es para él un sinónimo de falsa conciencia. Pero, al mismo tiempo, Lukács mantiene todo el aparato conceptual marxista del fetichismo de la mercancía, y así conserva vivo un sentido más crítico del término. No obstante, lo "otro" u opuesto de la ideología en este sentido negativo ya no es esencialmente la "ciencia marxista", sino el concepto de *totalidad*; y una de las funciones que este concepto tiene en la obra de Lukács es la de permitirle abandonar la idea de una ciencia social desinteresada, sin caer ello presa de un relativismo histórico. Todas las formas de conciencia de clase son ideológicas, pero algunas, por así decirlo, son más ideológicas que otras. Lo específicamente ideológico de la burguesía es su incapacidad de comprender la estructura de la formación social como una totalidad, a causa de los desastrosos efectos de la reificación. La reificación fragmenta y disloca nuestra experiencia social, de modo tal que bajo su influencia olvidamos que la sociedad es un proceso colectivo, y llegamos a verla en cambio como uno u otro objeto o institución aislados. Karl Kosch, contemporáneo de Lukács, afirma que la ideología es esencialmente un tipo de sinécdoque, la figura del discurso en que la parte figura por el todo. Lo peculiar de la conciencia del proletariado, una vez que ha alcanzado su desarrollo político completo, es su capacidad de "totalizar" el orden social, puesto que sin un conocimiento así la clase trabajadora nunca sería capaz de entender y transformar su propia situación. Un verdadero reconocimiento de sus condiciones sería inseparable de una comprensión de la totalidad social en la que se encuentra opresivamente posicionado; de modo que los momentos en que el proletariado llega a la autoconciencia, y conoce el sistema capitalista por lo que es, son en realidad idénticos.

En otras palabras, la ciencia, la verdad o la teoría ya no deben ser estrictamente contrapuestas a la ideología; por el contrario, se trata de meras expresiones de una ideología de clase *particular*, la visión del mundo revolucionaria de la clase trabajadora. La verdad es simplemente la sociedad burguesa que toma conciencia de sí misma como totalidad, y el "lugar" donde este hecho significativo ocurre es la autoconciencia del proletariado. Ya que el proletariado es el prototipo de la mercancía, obligado a vender su fuerza de trabajo para sobrevivir, puede ser considerado como la "esencia" de un orden social basado en el fetichismo de la mercancía; y la autoconciencia del proletariado es por lo tanto, en cierto modo, la forma de la mercancía que toma conciencia de sí misma, y mediante ese acto, se trasciende a sí misma.

Al escribir *Historia y conciencia de clase*, Lukács se encontró frente a una especie de dilema de Hobson u oposición imposible. Por un lado estaba la fantasía positivista (heredada de la Segunda Internacional) de una ciencia mar-

xista que parecía reprimir sus propias raíces históricas: por otro lado estaba el espectro del relativismo histórico. O bien el conocimiento era externo de un modo sublime a la historia que pretendía conocer, o se trataba sólo de una u otra veta específica de conciencia histórica, sin mayor fundamento que ésta. El modo en que Lukács evita este dilema es mediante la introducción de la categoría de *autorreflexión*. Existen ciertas formas de conocimiento —especialmente, el autoconocimiento de una clase explotada— que, si bien son completamente históricas, pueden aun así revelar los límites de otras ideologías, y por lo tanto aparecer como fuerzas emancipadoras. La verdad, desde la perspectiva “historicista”³ de Lukács, es siempre relativa a una situación histórica particular, nunca un asunto que está por completo más allá de la historia; pero el proletariado, de un modo único, está posicionado históricamente de manera tal de ser capaz, en principio, de develar el secreto del capitalismo como totalidad. Por lo tanto, ya no hay necesidad de permanecer atrapados en la estéril antítesis entre ideología como conciencia falsa o parcial por un lado, y por otro lado la ciencia como un modo absoluto y ahistórico de conocimiento. Porque no toda conciencia de clase es falsa conciencia, y la ciencia es simplemente una expresión o codificación de la “verdadera” conciencia de clase.

La forma en que Lukács expresó este argumento difícilmente le ganaría una gran adhesión hoy en día. El proletariado, afirma, es una clase potencialmente “universal” ya que lleva en sí el potencial de emancipación de toda la humanidad. Su conciencia, entonces, es en principio universal, pero una subjetividad universal es efectivamente idéntica a la objetividad. De modo que lo que conoce la clase trabajadora, desde su propia perspectiva histórica parcial, debe ser objetivamente verdadero. No es necesario dejarse persuadir por este lenguaje hegeliano más bien grandilocuente para rescatar la importante idea que lleva dentro de sí. Lukács advierte correctamente que el contraste entre puntos de vista ideológicos meramente parciales por un lado, y ciertas concepciones desapasionadas de la totalidad social por el otro, es totalmente engañoso. Porque lo que esta oposición no toma en cuenta es la situación de los grupos y clases oprimidos, que necesitan tener una visión del sistema social como una totalidad y de su propio lugar dentro de él, simplemente para poder llevar a

³ El “historicismo”, en su sentido marxista, es resumido en forma elegante por Perry Anderson como una ideología en la que “la sociedad aparece como una totalidad circular expresiva, la historia, como un flujo homogéneo de tiempo lineal, la filosofía, como una autoconciencia del proceso histórico, la lucha de clases, como un combate de sujetos colectivos, el capitalismo, como un universo esencialmente definido por la alienación, y el comunismo, como un estado de verdadero humanismo no afectado por la alienación”. *Considerations on Western Marxism*, Londres, 1976, p. 70 [trad. esp.: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1979].

cabo sus propios intereses parciales y particulares. Si las mujeres han de emanciparse, deben interesarse en comprender algo de las estructuras generales del patriarcado. Esta comprensión no es, en efecto, inocente o desinteresada; por el contrario, se encuentra al servicio de intereses políticos inmediatos. Pero si estos intereses no pasan en algún momento de lo particular a lo general es probable que fracasen. Los habitantes de una colonia pueden verse obligados, simplemente para sobrevivir, a estudiar las estructuras globales del imperialismo, cosa que no necesitan hacer sus gobernantes imperialistas. Aquellos que, siguiendo la tendencia actual, desconocen la necesidad de una perspectiva global o “total”, tal vez sean lo suficientemente privilegiados como para prescindir de ella. Es en el punto donde una totalidad tal influye con urgencia en nuestras propias e inmediatas condiciones sociales donde se establece más significativamente la intersección entre la parte y el todo. El argumento de Lukács es que ciertos grupos y clases deben inscribir su propia condición dentro de un contexto más amplio si quieren cambiar esa condición; y al hacerlo se encontrarán cuestionando la conciencia de aquellos que tienen interés en bloquear ese conocimiento emancipatorio. Es en este sentido que el fantasma del relativismo es irrelevante, ya que declarar que todo conocimiento surge de un punto de vista social específico no implica considerar que cualquier viejo punto de vista social es tan válido para estos propósitos como otro. Si lo que se busca es cierta comprensión del funcionamiento del imperialismo en su conjunto, no sería muy acertado consultar al Gobernador General, o al corresponsal africano del *Daily Telegraph*, quienes casi con certeza nos negarían su existencia.

Hay, sin embargo, un problema lógico respecto de la noción lukácsiana de una “verdadera” conciencia de clase. Porque si la clase trabajadora es la portadora potencial de tal conciencia, ¿desde qué punto de vista se formula *este* juicio? No puede ser formulado desde el punto de vista del propio proletariado (ideal), ya que sería dar por sentado lo que queda por probar; pero si sólo ese punto de vista es el correcto, entonces la afirmación tampoco puede ser formulada desde un punto externo a él. Como señala Bhikhu Parekh, afirmar que sólo la perspectiva proletaria permite comprender la verdad de la sociedad como totalidad ya implica suponer que se sabe qué es la verdad.⁴ Parecería que, o bien la verdad es enteramente interna a la conciencia de la clase trabajadora, en cuyo caso no puede ser evaluada *como* verdad y la afirmación se vuelve sencillamente dogmática, o bien nos encontramos en la paradoja de juzgar la verdad desde afuera de la propia verdad, en cuyo caso la afirmación de que esta forma de conciencia es verdadera simplemente se anula a sí misma.

⁴ Bhikhu Parekh, *Marx's Theory of Ideology*, Londres, 1982, pp. 171-172.

Si para Lukács el proletariado es en principio el portador del conocimiento del todo social, aquél aparece como la antítesis directa de una clase burguesa sumida en el barro de la inmediatez, e incapaz de totalizar su propia situación. Se trata de un juicio marxista tradicional decir que lo que impide tal conocimiento en la clase media es la atomización de sus condiciones económicas y sociales: cada individuo capitalista persigue sus propios intereses, con escasa idea del modo en que todos estos intereses aislados se combinan en un sistema total. Lukács, sin embargo, destaca el fenómeno de la reificación, un fenómeno que él deriva de la doctrina de Marx del fetichismo de la mercancía, pero al que le adjudica un significado sumamente amplio. Uniendo el análisis económico de Marx y la teoría de la racionalización de Max Weber, Lukács afirma en *Historia y conciencia de clase* que, en la sociedad capitalista, la forma-mercancía se infiltra en todos los aspectos de la vida social, tomando la forma de una mecanización que penetra en todas partes, y una cuantificación y deshumanización de la experiencia humana. La "totalidad" de la sociedad se quiebra en numerosas operaciones discretas, especializadas y técnicas, cada una de las cuales cobra una vida propia semi-autónoma y domina la existencia humana como una fuerza cuasinatural. Técnicas de cálculo puramente formales cubren cada rincón de la sociedad, desde el trabajo fabril a la burocracia política, desde el periodismo al poder judicial, y las propias ciencias naturales son sólo un ejemplo más del pensamiento reificado. Abrumado por un mundo opaco de objetos e instituciones autónomos, el sujeto humano es reducido rápidamente a un ser inerte y contemplativo, incapaz ya de reconocer en esos productos petrificados su propia práctica creativa. El momento de reconocimiento revolucionario llega cuando la clase trabajadora consigue ver este mundo alienado como la creación que les ha sido confiscada, y lo reclama por medio de la praxis política. En los términos de la filosofía hegeliana que subyace al pensamiento de Lukács, esto marcaría la reunificación del sujeto y el objeto; destruida lamentablemente por los efectos de la reificación. Al conocerse a sí mismo, el proletariado se vuelve a la vez sujeto y objeto de la historia. En efecto, ocasionalmente Lukács parece dar a entender que este acto de autoconciencia es en sí mismo una práctica revolucionaria.

Lo que Lukács ha hecho aquí es reemplazar la Idea absoluta de Hegel —en la que coinciden el sujeto y el objeto de la historia— por la de proletariado.⁵ O por lo menos, para no ser tan tajantes, por la clase de conciencia políticamente deseable que el proletariado *podría* alcanzar en un principio (lo que él llama

⁵ Como la mayoría de las analogías, ésta es imperfecta: la Idea hegeliana es realmente su propia creación, mientras que el proletariado, lejos de generarse a sí mismo, es para el marxismo un efecto del proceso del capital.

conciencia "adscripta" o "imputada"). Y si Lukács es bastante hegeliano en esto, lo es igualmente en su confianza en que la verdad se encuentra en la totalidad. Para el Hegel de la *Fenomenología del espíritu*, la experiencia inmediata es en sí misma una modalidad de conciencia falsa o parcial, y mostrará su verdad sólo cuando sea mediada dialécticamente, cuando sus múltiples relaciones latentes con la totalidad hayan sido pacientemente develadas. Podría decirse, entonces, que desde esta perspectiva nuestra conciencia habitual es en sí misma inherentemente "ideológica", simplemente en virtud de su parcialidad. No es que aquello que decimos en esta situación sea necesariamente falso; más bien ocurre que es cierto de un modo superficial y empírico, debido a que son juicios sobre objetos aislados que aún no han sido incorporados a su contexto más amplio. Ahora podemos volver a la afirmación "El príncipe Carlos es un hombre serio y escrupuloso", que puede ser suficientemente cierta por sí misma, pero que aísla el objeto que conocemos como príncipe Carlos del contexto total de la realeza como institución. Para Hegel, estos fenómenos estáticos e inconexos pueden ser reconstituídos como una totalidad dinámica y desarrollada sólo mediante las operaciones de la razón dialéctica. Y en este punto uno podría decir que para Hegel nuestra condición "natural" es un cierto tipo de falsa conciencia, como una epidemia para nuestra experiencia inmediata.

Para Lukács, en cambio, esta visión parcial surge de causas históricas específicas —el proceso de reificación capitalista—, pero debe ser superada de la misma manera, mediante la actividad de una razón "totalizadora" o dialéctica. La ciencia, lógica y filosofía burguesas son para él un equivalente de lo que Hegel considera un conocimiento rutinario y no redimido, que quiebra lo que en realidad es una totalidad compleja en evolución, y la convierte en partes artificialmente autónomas. La ideología, entonces, no es para Lukács exactamente un discurso falso acerca de cómo son las cosas, sino un discurso verdadero sobre ellas en un sentido limitado, superficial, que ignora sus tendencias y conexiones más profundas. Y éste es otro aspecto en el que, a diferencia de lo que se cree comúnmente, la ideología no es para él falsa conciencia en el sentido de un simple error o ilusión.

Tomar la historia como una totalidad es comprenderla en su desarrollo dinámico y contradictorio, del que la realización potencial de los poderes humanos es una parte esencial. En este punto, un tipo particular de *cognición* —conocer la totalidad— es para Hegel y Lukács un cierto tipo de *norma* moral y política. El método dialéctico reúne entonces no sólo al sujeto y al objeto, sino también al "hecho" y al "valor", que el pensamiento burgués ha roto en pedazos. Comprender el mundo en un modo particular es inseparable de la acción de promover el libre y completo despliegue de las facultades creativas humanas. Así, no quedamos desamparados, como lo estábamos con el pensamiento positivista o

empirista, con un conocimiento desapasionado y sin valor por un lado, y un conjunto de valores subjetivos arbitrarios por el otro. Por el contrario, la acción de conocer es en sí misma a la vez un "hecho" y un "valor", una cognición precisa e indispensable para la emancipación política. Como lo expresa Leszek Kolakowski: "En este caso particular [esto es, el del conocimiento emancipatorio] la comprensión y la transformación de la realidad no son dos procesos separados, sino un único y mismo fenómeno".⁶

Los escritos de Lukács sobre conciencia de clase se encuentran entre los documentos más ricos y originales del marxismo del siglo xx. Están, sin embargo, expuestos a numerosas y severas críticas. Podría decirse, por ejemplo, que su teoría de la ideología tiende a ser una mezcla poco natural de economicismo e idealismo. Economicismo, porque adopta acríticamente la idea del último Marx de que la forma-mercancía es, de algún modo, la esencia secreta de toda conciencia ideológica en la sociedad burguesa. La reificación aparece para Lukács no sólo como una característica central de la economía capitalista, sino también como "dominante de la sociedad entera".⁷ Aquí opera, por consiguiente, una especie de esencialismo de la ideología, que homogeneiza lo que de hecho son discursos, estructuras y efectos muy diferentes. En el peor de los casos, este modelo tiende a reducir la sociedad burguesa a una serie de "expresiones" de reificación pulcramente ordenadas, cada uno de cuyos niveles (económico, político, jurídico y filosófico) imita y refleja obedientemente a los demás. Por otra parte, como sugerirá luego Theodor Adorno, esta resuelta insistencia en la reificación como la clave de todos los crímenes es en sí misma ostensiblemente idealista: en los textos de Lukács tiende a desplazar conceptos más fundamentales, como la explotación económica. Lo mismo podría decirse sobre su uso de la categoría hegeliana de totalidad, que a veces desvía la atención de los modos de producción, las contradicciones entre fuerzas y relaciones de producción y otras cuestiones similares. ¿Es el marxismo, como en la visión poética e ideal de Matthew Arnold, solamente una cuestión de ver la realidad de un modo estable y como una totalidad? Si parodiáramos un poco a Lukács podríamos preguntarnos: ¿es la revolución solamente una cuestión de establecer conexiones? ¿Y no está la totalidad social, para el marxismo si no para Hegel, "sesgada" y asimétrica, tergiversada por la preponderancia que tienen dentro de ella los determinantes económicos? Lukács, apropiadamente cauteloso respecto de las versiones mar-

⁶ Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. 3, Oxford, 1978, p. 270 [trad. esp.: *Las principales corrientes del marxismo*, Madrid, Alianza].

⁷ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, ob. cit., p. 92. Para un útil análisis del pensamiento de Lukács, véanse A. Arato y P. Breines, *The Young Lukács*, Londres, 1979, cap. 8, y Michael Löwy, *Georg Lukács: From Romanticism to Bolshevism*, Londres, 1979, parte 4.

xistas "vulgares" de "base" y "superestructura", quiere desplazar la atención de esta clase de determinismo mecanicista para llevarla a la idea de una totalidad social; pero esta totalidad social corre el riesgo de convertirse en puramente "circular", donde a cada "nivel" se le concede igual eficacia que al resto.

El fetichismo de la mercancía, tanto para Lukács como para Marx, es la estructura material objetiva del capitalismo, no sólo una condición mental. Pero en *Historia y conciencia de clase* hay una confusa intervención de otro modelo de ideología residualmente idealista, que parecería situar la "esencia" de la sociedad burguesa en la subjetividad colectiva de la propia clase burguesa. "Pues que una clase esté llamada a dominar", escribe Lukács, "significa que desde sus intereses de clase, desde su conciencia de clase, es posible organizar la totalidad de la sociedad de acuerdo con esos intereses".⁸ ¿Qué es, entonces, lo que sustenta el orden ideológico burgués? ¿Es el sistema "objetivo" del fetichismo de la mercancía, que presumiblemente se imprime en todas las clases por igual, o la fuerza "subjetiva" de la conciencia de la clase dominante? Gareth Stedman Jones ha afirmado que, en lo que respecta a este último punto de vista, es como si para Lukács la ideología se afianzara por medio de "la saturación de la totalidad social por la esencia ideológica de un sujeto de clase puro".⁹ Lo que este argumento pasa por alto, como señala Stedman Jones, es que las ideologías, lejos de ser el "producto subjetivo de la voluntad de poder de distintas clases", son "sistemas *objetivos* determinados por *todo el campo* de la lucha social entre clases en conflicto". Para Lukács, al igual que para el marxismo "historicista" en general, parecería como si cada clase social tuviera su propia visión del mundo, peculiar y corporativa, que expresa las condiciones materiales de su existencia; la dominación ideológica consiste entonces en una de esas visiones del mundo imponiendo su marca sobre la totalidad de la formación social. No sólo se trata de que esta versión del poder ideológico difícilmente concuerde con la doctrina, más estructural y objetiva, del fetichismo de la mercancía, sino que además simplifica drásticamente la verdadera desigualdad y complejidad del "campo" ideológico. Como ha argumentado Nicos Poulantzas, la ideología, como la propia clase social, es un fenómeno intrínsecamente *relacional*; expresa menos el modo en que una clase vive sus condiciones de existencia, que el modo en que las vive *en relación con la experiencia vivida de otras clases*.¹⁰ Así como no puede haber clase burguesa sin un proletariado, o viceversa, también la ideolo-

⁸ Ibid., p. 56.

⁹ Gareth Stedman Jones, "The Marxism of the Early Lukács: An Evaluation", en: *New Left Review*, 70, noviembre-diciembre de 1971.

¹⁰ Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Londres, 1973, parte 3, cap. 2 [trad. esp.: *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, Madrid, Siglo XXI, 1978]. Hay que tener en cuenta que Lukács sostiene de hecho que hay "niveles" heterogéneos de ideología.

gía típica de cada una de estas clases se encuentra constituida en sus mismas raíces por la ideología de su antagonista. Las ideologías dominantes, como he sostenido antes, deben comprometerse efectivamente con la experiencia vivida de las clases subordinadas; y el modo en que esas clases subalternas viven su mundo estará característicamente modelado e influido por las ideologías dominantes. En síntesis, el marxismo historicista presupone una relación demasiado orgánica e interna entre un "sujeto de clase" y su "visión del mundo". Hay clases sociales, como la pequeña burguesía —la "encarnación de la contradicción", como la calificó Marx—, cuya ideología está compuesta característicamente de elementos tomados tanto de las clases que están por encima como por debajo de ellas; y hay temas ideológicos fundamentales, como el nacionalismo, que no pertenecen a ninguna clase social en particular, sino que más bien constituyen un motivo de disputa entre ellas.¹¹ Las clases sociales no manifiestan su ideología del mismo modo en que un individuo muestra una forma particular de caminar: la ideología es, más bien, un campo de significados complejo y conflictivo, en el cual algunos temas estarán íntimamente ligados a la experiencia de clases particulares, mientras que otros estarán más en una situación de "libre flotación", llevados primero en una dirección y luego en otra, hacia la lucha entre poderes opuestos. La ideología es un ámbito de contención y negociación, donde hay una circulación continua: los significados y valores son robados, transformados, apropiados a través de las fronteras entre distintos grupos y clases, abandonados, reapropiados y reelaborados. Una clase dominante puede "vivir su experiencia" en parte a través de la ideología de una clase dominante anterior: pensemos en el tono aristocrático de la *haute bourgeoisie* (alta burguesía) inglesa. O bien puede modelar parcialmente su ideología a partir de los términos y creencias de la clase subordinada, como fue el caso del fascismo, donde un sector dominante del capitalismo financiero adoptó, en beneficio propio, los prejuicios y miedos de la clase media baja. No hay una correspondencia exacta y clara entre clases e ideologías, como puede verse en el caso del socialismo revolucionario. Una ideología revolucionaria, para ser políticamente efectiva, tendría que ser mucho más que la "pura" conciencia proletaria de Lukács, y contaría con pocas chances de éxito, a menos que brindara cierta coherencia provisional a una gran variedad de fuerzas en oposición.

La idea de las clases sociales como "sujetos", central en la obra de Lukács, también ha sido refutada. Una clase no es simplemente una especie de individuo colectivizado, equipado con los atributos que el pensamiento humanista

¹¹ Véase Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Londres, 1977, cap. 3 [trad. esp.: *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Madrid, Siglo XXI, 1980].

adjudicó a la persona individual: conciencia, unidad, autonomía, autodeterminación y otras. Las clases son ciertamente *agentes* históricos para el marxismo; pero son formaciones estructurales y materiales además de entidades "intersubjetivas", y el problema reside en cómo pensar juntos estos dos aspectos. Ya hemos visto que las clases dominantes, más que cuerpos homogéneos, son generalmente "bloques" complejos con conflictos internos, y lo mismo se puede decir de sus antagonistas políticos. Es probable, entonces, que una "ideología de clase" exhiba el mismo tipo de irregularidades y contradicciones.

La crítica más fuerte a la teoría de la ideología de Lukács sería la siguiente: en una serie de combinaciones progresivas, reduce la teoría marxista a ideología proletaria, la ideología a la expresión de un sujeto de clase "puro", y a este sujeto de clase lo convierte en la esencia de la formación social. Pero esto debe ser significativamente matizado. Lukács no ignora en absoluto los modos en que la conciencia de la clase trabajadora es "contaminada" por la de aquellos que los dominan, y no parecería que le adjudique ninguna "visión del mundo" orgánica en condiciones no revolucionarias. En efecto, si el proletariado es, en su estado "normal", poco más que la encarnación de la mercancía, resulta difícil ver cómo puede ser un *sujeto*, y por lo tanto, cómo puede efectuar la transición para convertirse en una "clase para sí misma". Pero este proceso de "contaminación" no parece funcionar a la inversa, en el sentido de que la ideología *dominante* no parece en modo alguno transformada significativamente por el diálogo con sus subordinados.

Ya hemos visto que, en realidad, en *Historia y conciencia de clase* hay dos teorías que discrepan entre sí: una que deriva del fetichismo de la mercancía, y otra de una visión historicista de la ideología como la visión del mundo de un "sujeto-clase". En lo que respecta al proletariado, estas dos concepciones parecerían corresponder, respectivamente, a sus estados "normal" y revolucionario. En condiciones no revolucionarias, la conciencia de la clase trabajadora se encuentra sujeta pasivamente a los efectos de la reificación; no tenemos pistas acerca de cómo esta situación es activamente *constituida* por la ideología proletaria, o cómo esta situación se combina con aspectos de esa experiencia que implican menos obediencia y sumisión. ¿Cómo es que una trabajadora se constituye a sí misma como un sujeto a partir de su objetivación? Pero cuando una clase pasa (misteriosamente) a convertirse en sujeto revolucionario, aparece una problemática historicista, y lo que era cierto respecto de aquellos que los gobernaban —que "saturaban" la totalidad de la formación social con sus propias concepciones ideológicas— ahora puede volverse cierto también respecto de ellos. Lo dicho sobre estos gobernantes, sin embargo, es inconsistente, ya que en su caso esta noción *activa* de la ideología no concuerda con el punto de vista que

sostiene que ellos son, a su vez, simples víctimas de la estructura del fetichismo de la mercancía. ¿Cómo puede la clase media gobernar por medio de su visión del mundo distintiva y unificada, cuando se encuentra simplemente sujeta, junto con otras clases, a la estructura de la reificación? ¿Es la ideología dominante una cuestión de la burguesía, o de la sociedad burguesa?

Puede afirmarse que *Historia y conciencia de clase* se ve perjudicada por una idealización excesiva de la propia "conciencia". "Sólo la conciencia del proletariado —escribe Lukács— puede mostrar el camino que lleva fuera de la crisis del capitalismo",¹² y si bien en cierto sentido esto es bastante ortodoxo —ya que no es muy posible que un proletariado inconciente hiciera lo necesario— su énfasis es no obstante revelador. Porque no es en primer lugar la conciencia de la clase trabajadora, real o potencial, la que lleva al marxismo a seleccionar a esa clase como el agente principal del cambio revolucionario. Si la clase trabajadora representa ese agente es por razones estructurales y materiales: el hecho de que es el único cuerpo ubicado tan en el interior del proceso productivo del capitalismo, tan entrenado y organizado por ese proceso y totalmente indispensable para él, como para ser el único capaz de tomar su control. En este sentido, es el capitalismo, no el marxismo, el que "selecciona" los instrumentos de derrocamiento revolucionario, nutriendo pacientemente a su propio potencial sepulcral. Cuando Lukács observa que la fuerza de una formación social es en última instancia siempre "espiritual", o cuando escribe que "el destino de la revolución [...] depende de la madurez ideológica del proletariado, de su conciencia de clase"¹³ puede caer en peligro de llevar estos temas materiales hacia asuntos de pura conciencia, y una conciencia que, como observó Gareth Stedman Jones, se mantiene curiosamente etérea e incorpórea, una cuestión de "ideas" más que de prácticas e instituciones.

Si Lukács es residualmente idealista en la alta prioridad que le asigna a la conciencia, también lo es en su hostilidad romántica hacia la ciencia, la lógica y la tecnología.¹⁴ Los discursos formales y analíticos son simplemente modos de la reificación burguesa, así como cualquier forma de mecanización y racionalización parecería ser inherentemente alienante. El aspecto progresista y emancipatorio de estos procesos en la historia del capitalismo es sencillamente ignorado, con una grave nostalgia típica del pensamiento romántico conservador. Lukács no intenta negar que el marxismo sea una ciencia, pero esta ciencia es la "expresión ideológica del proletariado", y no una serie de proposiciones analíticas intemporales. Esto plantea ciertamente un poderoso cuestionamiento al

"cientificismo" de la Segunda Internacional (la creencia de que el materialismo histórico es un conocimiento puramente objetivo de las leyes inmanentes del desarrollo histórico). Pero reaccionar contra estas fantasías metafísicas reduciendo la teoría marxista a una ideología revolucionaria no sería mucho más adecuado. ¿Son las complejas ecuaciones de *El capital* nada más que la "expresión" teórica de la clase socialista? ¿No está esa conciencia en parte constituida por tal labor teórica? Y si la verdad nos será revelada únicamente por la autoconciencia del proletariado, ¿cómo llegamos a aceptar esta verdad como verdadera en un principio, sino por una cierta comprensión teórica que debe ser relativamente independiente de dicha verdad?

Ya he señalado que es un error considerar que Lukács equipara la ideología con la falsa conciencia *tout court*. La ideología socialista de la clase trabajadora no es, por supuesto, falsa para él; e incluso la ideología burguesa es ilusoria sólo en un sentido complejo del término. En efecto, podemos sostener que, mientras que en sus comienzos Marx y Engels pensaban que la ideología era un pensamiento falso con respecto a una situación real, para Lukács se trata de un pensamiento cierto con respecto a una situación falsa. Las ideas burguesas ciertamente reflejan con precisión el estado de las cosas en la sociedad burguesa, pero es precisamente este estado de las cosas el que de algún modo ha sido tergiversado. Esa conciencia es fiel a la naturaleza reificada del orden social capitalista, y a menudo produce enunciados verdaderos sobre su condición; es "falsa" en tanto que no puede penetrar en este mundo de apariencias congeladas para develar la totalidad de las tendencias y conexiones que lo subyacen. En la asombrosa sección central de *Historia y conciencia de clase*, "La reificación y la conciencia del proletariado", Lukács reescribe decididamente toda la filosofía poskantiana como la historia secreta de la forma mercancía, del cisma entre sujetos vacíos y objetos petrificados; en este sentido su pensamiento es exacto respecto de las categorías sociales dominantes de la sociedad capitalista, que está estructurada por esas categorías desde sus propias raíces. La ideología burguesa es falsa menos por su distorsión, inversión o negación del mundo material, que por su incapacidad de ir más allá de ciertos límites que son estructurales de la sociedad burguesa como tal. Como escribe Lukács: "Así, pues, la limitación o barrera que hace de la conciencia de clase de la burguesía una conciencia de clase falsa es objetiva: es la situación de clase misma. Es una consecuencia objetiva de la estructura económica de la sociedad, nada arbitrario, subjetivo, ni psicológico".¹⁵ Tenemos aquí, entonces, otra definición más de ideología, como "pensamiento estructuralmente forzado" y que se remonta al menos a *El*

¹² G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, ob. cit., p. 83.

¹³ *Ibid.*, p. 76.

¹⁴ Véase Lucio Colletti, *Marxism and Hegel*, Londres, 1973, cap. 10.

¹⁵ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, ob. cit., p. 58.

dieciocho Brumario de Luis Bonaparte, de Marx. En un pasaje de esta obra donde se analiza qué es lo que hace que ciertos políticos franceses sean representativos de la pequeña burguesía, Marx comenta que es "el hecho de que sus mentes no van más allá de los límites que [la pequeña burguesía] no supera en la vida". La falsa conciencia es entonces un tipo de pensamiento que se encuentra confundido y frustrado por ciertas barreras de la sociedad, más que por barreras de la mente; por lo tanto, sólo será disuelta mediante la transformación de la sociedad misma.

Se puede expresar esto de otro modo. Hay ciertos tipos de error que son simplemente el resultado de fallos de la inteligencia o de la información, y pueden resolverse por medio del refinamiento del pensamiento. Pero si nos encontramos una y otra vez con el límite de nuestras concepciones, que nos cierran el camino obstinadamente, entonces esta obstrucción puede ser el síntoma de algún límite en nuestra vida social. En esta situación, ninguna cantidad de inteligencia, ni la ingenuidad, ni la mera "evolución de las ideas", nos ayudará a avanzar, porque lo que está desviado aquí es todo el marco y la disposición de nuestra conciencia, condicionada como tal por ciertas restricciones materiales. Nuestras prácticas sociales obstaculizan las propias ideas que intentan explicar esas prácticas, y si queremos fomentar esas ideas deberemos cambiar nuestras formas de vida. Es precisamente esto lo que Marx sostiene respecto de los economistas políticos burgueses, cuyas investigaciones teóricas se encuentran continuamente rechazadas por problemas que marcan la inscripción de las condiciones sociales que los rodean dentro de sus propios discursos.

Lukács puede entonces escribir que la ideología burguesa "se presenta como algo *subjetivamente* justificado, comprensible y necesitado de comprensión partiendo de la situación histórico social, o sea, como algo verdadero, y, al mismo tiempo, como algo que *objetivamente* puntea la esencia de la evolución social, no la alcanza ni la expresa adecuadamente".¹⁶ La ideología se encuentra ahora muy lejos de ser una mera ilusión, y lo mismo ocurre si se invierten los términos "objetivo" y "subjetivo". Porque igualmente se podría decir —como señala Lukács— que la ideología burguesa no consigue alcanzar "subjetivamente" las metas que se había impuesto a sí misma (libertad, justicia, etc.), pero con este fracaso está favoreciendo otros objetivos que no conoce. Con esto se refiere probablemente a quienes ayudan a promover las condiciones históricas que finalmente llevarán el socialismo al poder. Esta conciencia de clase implica una *inconciencia* de las verdaderas condiciones sociales en las que uno se encuentra, y es por lo tanto una especie de autoengaño; pero mientras que Engels, como hemos visto, ten-

¹⁶ *Ibid.*, p. 54.

día a desestimar la motivación consciente aquí implicada como una pura ilusión, Lukács está dispuesto a concederle cierto carácter limitado de verdad. "Pues el autoengaño", escribe, "de la conciencia falsa que se produce en la burguesía está, por lo menos, en armonía con su situación de clase".¹⁷ La ideología burguesa puede ser falsa desde el punto de vista de cierta totalidad social putativa, pero esto no significa que sea falsa para la coyuntura en la que ocurre.

Este modo de presentar el tema puede ayudar a comprender lo que de otro modo sería una desconcertante noción de ideología como pensamiento verdadero acerca de una situación falsa. Porque lo que parece espurio en esta formulación es la idea misma de que una *situación* pueda ser considerada falsa. Los enunciados sobre el buceo marino pueden ser verdaderos o falsos, pero el propio buceo marino no puede ser considerado con esas categorías. Sin embargo, como el humanista marxista que es, el mismo Lukács tiene una suerte de respuesta para este problema. Para él, una situación "falsa" es aquella en la que la "esencia" humana —todo el potencial de fuerzas que la humanidad ha desarrollado históricamente— es innecesariamente bloqueada y enajenada; y estos juicios son por tanto siempre formulados desde el punto de vista de un futuro posible y deseable. Una situación falsa sólo puede ser identificada potencial o retrospectivamente, desde la posición ventajosa de lo que *podría* ocurrir si estas fuerzas frustrantes y alienantes fueran abolidas. Pero esto no significa ubicarse en el espacio vacío de un futuro especulativo, al modo de un "mal" utopismo; para Lukács, y para el marxismo en general, el contorno de ese futuro deseable puede ser detectado en ciertas potencialidades que se agitan en el presente. El presente no es entonces idéntico a sí mismo: existe también aquello en lo que apunta más allá de sí mismo, del mismo modo en que la forma de todo presente histórico se estructura por su anticipación respecto de un futuro posible.

Si la crítica de la ideología se propone examinar las bases sociales del pensamiento, lógicamente debe ser capaz de dar alguna explicación sobre sus propios orígenes históricos. ¿Cuál fue la historia material que produjo la propia noción de ideología? ¿Puede el estudio de la ideología rastrear sus propias condiciones de posibilidad?

El concepto de ideología, puede decirse, surgió en el momento histórico en el que los sistemas de ideas tomaron conciencia de su propia parcialidad y esto a su vez ocurrió cuando esas ideas fueron obligadas a enfrentarse a formas de discurso extrañas o alternativas. Fue sobre todo con el surgimiento de la sociedad burguesa que esto se hizo posible. Porque una característica de esta sociedad es, como advirtió Marx, que todo en ella, incluidas sus formas de conciencia, se encuentra en

¹⁷ *Ibid.*, p. 75.

un estado de continuo fluir, a diferencia de órdenes sociales más tradicionales. El capitalismo sobrevive sólo gracias a un incesante desarrollo de las fuerzas productivas, y en esta agitada condición social, las nuevas ideas chocan entre sí tan vertiginosamente como lo hacen las modas y las mercancías. La autoridad establecida de cualquier visión única del mundo se encuentra así socavada por la propia naturaleza del capitalismo. Además, un orden social de este tipo alimenta la pluralidad y la fragmentación del mismo modo en que genera privación social, transgrede límites considerados como sagrados entre distintas formas de vida, y las funde en una *mêlée* de jergas, orígenes étnicos, estilos de vida y culturas nacionales. Esto es exactamente a lo que el crítico soviético Mijail Bajtín se refiere con "polifonía". Dentro de este espacio atomizado, caracterizado por una proliferación de la división del trabajo intelectual, una gran variedad de credos, doctrinas y modos de percepción se disputan la autoridad; y este pensamiento debería hacer reflexionar a los teóricos posmodernos que consideran la diferencia, la pluralidad y la heterogeneidad como inequívocamente "progresistas". En este tumulto de credos en competencia, cualquier sistema de creencias particular puede encontrarse arrojado en un montón estrecho y desordenado con competidores no deseados, de modo que las fronteras entre ellos se verán fuertemente señaladas. La escena está lista para la aparición de un relativismo y un escepticismo filosóficos (por la convicción de que, en medio del bullicio impropio del mercado intelectual, ninguna forma de pensamiento puede declararse más válida que otra). Si todo pensamiento es parcial y partidario, entonces todo pensamiento es "ideológico".

En una notable paradoja, los mismos dinamismo y mutabilidad del sistema capitalista amenazan con eliminar la base de autoridad sobre la que se asienta, y esto es tal vez más visible en el fenómeno del imperialismo. El imperialismo necesita afirmar la verdad absoluta de sus propios valores exactamente en el punto donde esos valores se enfrentan a culturas extrañas, y esto puede resultar una experiencia notablemente desorientadora. Resulta difícil mantener la convicción de que nuestra forma de hacer las cosas es la única posible cuando estamos demasiado ocupados intentando subyugar otra sociedad, que administra sus asuntos de una manera radicalmente distinta, pero en apariencia igual de efectiva. La obra de ficción de Joseph Conrad gira en torno de esta contradicción imposibilitadora. En ésta y en otras formas, la emergencia histórica del concepto de ideología da testimonio de un acendrado temor, la incómoda conciencia de que nuestras propias verdades sólo nos resultan plausibles porque nos encontramos en un lugar dado en un momento dado.

La burguesía moderna se encuentra por consiguiente en una posición difícil. Incapaz de replégarse en certezas metafísicas tradicionales, tampoco tiene

interés en adoptar un escepticismo cabal, que simplemente derribaría la legitimidad de su poder. Un intento de negociar este dilema en los comienzos del siglo xx es la obra *Ideología y utopía* (1929), de Karl Mannheim, escrita en medio del tumulto político de la República de Weimar bajo la influencia del historicismo de Lukács. Mannheim ve claramente que junto con el ascenso de la sociedad de clase media, la vieja visión monolítica del mundo ha desaparecido para siempre. Una autoritaria casta sacerdotal y política, que en algún momento monopolizó confiadamente el poder, ha dado paso ahora a una *intelligentsia* "libre", tomada por sorpresa entre perspectivas teóricas en conflicto. El objetivo de una "sociología del conocimiento" será entonces rechazar cualquier verdad trascendental y examinar los determinantes sociales de sistemas de creencias particulares; al mismo tiempo, debe protegerse contra el nocio relativismo que llevaría todas estas creencias a un mismo nivel. El problema, que Mannheim considera con preocupación, es que cualquier crítica de otros puntos de vista igualmente ideológicos es siempre susceptible de ser rápidamente respondido con un *tu quoque*. Al tirar de la alfombra sobre la que se apoya nuestro antagonista intelectual, corremos el riesgo de quitarla también de debajo de nuestros propios pies.

En contra de este relativismo, Mannheim defiende lo que él denomina "relacionismo", que es la ubicación de ideas dentro del sistema social que las origina. Esta indagación en las bases sociales del pensamiento, según Mannheim, no está necesariamente contra la meta de la objetividad, porque aunque las ideas estén formadas internamente por sus orígenes sociales, su veracidad no es reducible a ellos. Se puede corregir la inevitable parcialidad de cualquier punto de vista mediante una síntesis con sus rivales, construyendo así una totalidad de pensamiento provisional y dinámica. Al mismo tiempo, a través de un proceso de autocorrección podemos llegar a apreciar los límites de nuestra propia perspectiva y de ese modo alcanzar una clase restringida de objetividad. Mannheim aparece como el Matthew Arnold de la Alemania de Weimar, preocupado por ver la vida de un modo estable y como una totalidad. Los puntos de vista ideológicos dispersos serán pacientemente subsumidos en una totalidad mayor por aquellos que sean lo suficientemente desapasionados como para hacerlo (es decir, por intelectuales "libres" con un notable parecido a Karl Mannheim). El único problema de este enfoque es que lleva la cuestión del relativismo un paso hacia atrás, porque siempre podemos preguntarnos por la perspectiva tendenciosa desde la que realmente parte esta síntesis. ¿No es el interés en la totalidad simplemente un interés más?

Esta sociología del conocimiento es para Mannheim una alternativa bienvenida a la crítica de la ideología de viejo cuño. Tal crítica consistiría, según él,

básicamente en *desmascarar* las nociones de nuestros antagonistas, exponiéndolas como mentiras, engaños o ilusiones alimentadas por motivaciones sociales conscientes o inconscientes. En resumen, la crítica de la ideología es aquí reducida a lo que Paul Ricoeur llamaría "hermenéutica de la sospecha" y es claramente inadecuada para la tarea más sutil y ambiciosa de revelar la totalidad de la "estructura mental" que subyace a los prejuicios y creencias de un grupo. La ideología sólo concierne a afirmaciones engañosas específicas, cuyas raíces, dice Mannheim, pueden buscarse en la psicología de individuos particulares. Está claro que se trata de una aproximación a la ideología más bien cuestionable: Mannheim le presta poca atención a teorías como el fetichismo de la mercancía, donde el engaño, lejos de surgir de fuentes psicologistas, es considerado como producto de la totalidad de una estructura social.

La función ideológica de la "sociología del conocimiento" es, de hecho, atenuar la totalidad de la concepción marxista de la ideología, para reemplazarla por una "visión del mundo" menos combativa y contenciosa. Mannheim no cree, por cierto, que estas visiones del mundo puedan analizarse de un modo no evaluativo; pero el fin de su obra es minimizar conceptos como mistificación, racionalización y la función de poder de las ideas en nombre de cierto examen sinóptico de la evolución de las formas de conciencia histórica. En cierto sentido, entonces, este enfoque posmarxista de la ideología vuelve a una visión premarxista de ella, la de un simple "pensamiento determinado socialmente". Y como esto se aplica a absolutamente cualquier pensamiento, se corre el peligro de que el concepto de ideología se diluya.

Mientras Mannheim *mantiene* el concepto de ideología, lo hace de un modo notablemente poco esclarecedor. Como historicista, para Mannheim la verdad consiste en las ideas adecuadas a una etapa particular del desarrollo histórico, y la ideología significa entonces un cuerpo de creencias incongruentes con su época, fuera de sincronía con lo que el momento demanda. A la inversa, "utopía" significa ideas adelantadas a su época y por eso igualmente discrepantes con la realidad social, pero capaces aun así de romper con las estructuras del presente y transgredir sus fronteras. En resumen, la ideología es una creencia anticuada, un conjunto de mitos, normas e ideales obsoletos, desligados de la realidad; la utopía es prematura e irreal, pero debería reservarse el término para nombrar aquellas prefiguraciones conceptuales que realmente logran hacer realidad un nuevo orden social. La ideología, bajo esta perspectiva, aparece como una especie de utopía fracasada, incapaz de entrar en la existencia material; y esta definición nos lleva otra vez a la noción, ostensiblemente insuficiente, de ideología del joven Marx como ineficaz desapego del mundo. Parecería que a Mannheim le faltara todo sentido de la ideología como formas de conciencia

que con frecuencia se adaptan demasiado bien a los requisitos sociales del momento, se entrelazan productivamente con la realidad histórica, y pueden organizar actividades sociales prácticas de modos sumamente efectivos. Al denigrar la utopía, que es del mismo modo una "distorsión de la realidad", Mannheim no puede ver las formas en que aquello que "demanda la época" puede ser precisamente un pensamiento que vaya más allá de ella. "El pensamiento", señala, "no debería contener ni más ni menos que la realidad en cuyo medio opera";¹⁸ aquí encontramos una identificación del concepto con su objeto que, irónicamente, Theodor Adorno denunció como la esencia misma del pensamiento ideológico.

Al final, Mannheim amplía el concepto de ideología más allá de toda utilidad, equiparándolo con la determinación social de una creencia cualquiera, o bien lo restringe excesivamente, a actos específicos de engaño. No consigue comprender que la ideología no puede ser sinónimo de un pensamiento parcial o en perspectiva; porque, ¿no es esto cierto con respecto a todos los pensamientos? Si el concepto no es totalmente vacío debe tener connotaciones bastante más específicas de lucha de poder y legitimación, disimulación estructural y mistificación. Lo que, sin embargo, Mannheim sugiere muy oportunamente, es una tercera vía entre aquellos que sostienen que la verdad o la falsedad de las afirmaciones no está en absoluto contaminada por su génesis social, y aquellos que en cambio reducen bruscamente la primera a la última. Para Michel Foucault, parecería que el valor de verdad de una proposición es puramente una cuestión de su función social, un reflejo de los intereses de poder que promueve. Como dirían los lingüistas, lo que enunciamos está totalmente sujeto a las condiciones del enunciado; lo importante no es tanto lo que decimos sino *quién* lo dice a quién y con qué propósito. Lo que esto pasa por alto es que, si bien los enunciados ciertamente no son independientes de sus condiciones sociales, una afirmación como "los esquimales son, en términos generales, como cualquier otra persona" es cierta sin importar quién la dice y con qué intención; y una de las características más importantes de afirmaciones como "los hombres son superiores a las mujeres" es que, cualesquiera sean los intereses de poder que defienda, es de hecho falsa.

[...]

¹⁸ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Londres, 1954, p. 87 [trad. esp.: *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid, FCE, 1997]. Hay críticas sugestivas a Mannheim en Jorge Larraín, *The Concept of Ideology*, y en Nigel Abercrombie, *Class, Structure and Knowledge*, Oxford, 1980. Véase también el ensayo de Bhikhu Parekh en R. Benewick (comp.), *Knowledge and Belief in Politics*, Londres, 1973.

La categoría clave en la obra de otro marxista occidental, Antonio Gramsci, no es ideología sino *hegemonía*; y vale la pena examinar la diferencia entre estos dos términos. Gramsci suele utilizar la palabra hegemonía para referirse a las formas en que un poder gobernante gana el consentimiento de aquellos a los que sojuzga; si bien es cierto que ocasionalmente utiliza este término tanto para consentimiento como para coacción. Hay, por lo tanto, una diferencia inmediata con el concepto de ideología, dado que está claro que las ideologías pueden ser impuestas por la fuerza. Pensemos, por ejemplo, en cómo funciona la ideología racista en Sudáfrica. Pero la categoría de hegemonía es además más amplia que la de ideología: *incluye* la ideología, pero no es reducible a ella. Un grupo o clase dominante puede asegurar el consentimiento a su poder por medios ideológicos; pero también puede hacerlo, por ejemplo, alterando el sistema de impuestos para favorecer a aquellos grupos cuyo apoyo necesita, o creando un estrato de trabajadores con un relativo buen pasar, y por lo tanto menos activo políticamente. O bien la hegemonía puede tomar formas políticas más que económicas: el sistema parlamentario en las democracias occidentales es un aspecto crucial en este poder, ya que fomenta la ilusión de un autogobierno por parte del pueblo. Lo que distingue y hace único al sistema político de estas sociedades es que se supone que las personas creen que se gobiernan a sí mismas, una creencia que no se esperaba que considerase ningún esclavo de la antigüedad o siervo medieval. Perry Anderson va más allá y describe el sistema parlamentario como "el eje del aparato ideológico del capitalismo", respecto del cual instituciones tales como los medios de comunicación, iglesias y partidos políticos juegan un papel crítico pero complementario. Es por esta razón, como señala Anderson, que Gramsci se equivoca al situar la hegemonía sólo en la "sociedad civil" antes que en el Estado, ya que la forma política del Estado capitalista es, por sí misma, un órgano vital de su poder.¹⁹

Otra poderosa fuente de hegemonía política es la supuesta neutralidad del Estado burgués. En realidad ésta no es simplemente una ilusión ideológica. En la sociedad capitalista el poder político es por cierto relativamente autónomo de la vida social y económica, en contraposición con la organización política en formaciones precapitalistas. En los regímenes feudales, por ejemplo, la nobleza que explota económicamente al campesinado también ejerce cierta función política, cultural y jurídica en sus vidas, de modo que la relación entre poder económico y político es más visible. La vida económica en el capitalismo no se encuentra sujeta a una supervisión política tan constante; como comenta Marx,

¹⁹ Perry Anderson, "The antinomies of Antonio Gramsci", en: *New left Review* 100, noviembre 1976-enero 1977 [trad. esp.: *Las antinomias de Antonio Gramsci*, Barcelona, Fontamara, 1981].

es "el monótono impulso de lo económico"; la simple necesidad de sobrevivir es lo que mantiene a hombres y mujeres trabajando, separados de cualquier marco de obligaciones políticas, sanciones religiosas o responsabilidades tradicionales. Es como si en esta forma de vida la economía funcionara "por sí misma", y el Estado político pudiera por lo tanto retirarse a un segundo plano, sosteniendo las estructuras generales dentro de las que se maneja esta actividad económica. Ésta es la base material real de la creencia de que el Estado burgués es fundamentalmente desinteresado, que sostiene la contienda en equilibrio entre fuerzas sociales en lucha; y en este sentido, una vez más la hegemonía es una parte integral de su naturaleza.

La hegemonía no es entonces sólo una forma exitosa de ideología, sino que puede ser analizada discriminando sus diversos aspectos ideológicos, culturales, políticos y económicos. La ideología se refiere específicamente a la forma en que las luchas de poder se libran en el nivel de la significación; y aunque esa significación se encuentra involucrada en todos los procesos hegemónicos, no es en todos los casos mediante el nivel *dominante* que se sostiene el dominio. Cantar el himno nacional es lo más parecido a una actividad ideológica "pura" que se pueda imaginar; es cierto que parece no tener otro propósito además de, quizás, el de molestar a los vecinos. Del mismo modo, la religión es probablemente la institución más puramente ideológica de las muchas instituciones de la sociedad civil. Pero la hegemonía también se manifiesta en formas políticas y económicas, en prácticas no discursivas tanto como en enunciados retóricos.

Con algunas notables inconsistencias, Gramsci asocia la hegemonía con el campo de la "sociedad civil"; con esto se refiere a toda la variedad de instituciones intermedias entre el Estado y la economía. Las cadenas de televisión privadas, la familia, el movimiento de los *boy scouts*, la Iglesia metodista, los jardines de infantes, la Legión británica, el periódico *Sun*; todos ellos se cuentan como aparatos hegemónicos, que ligan a los individuos con el poder dominante mediante el consentimiento más que la coerción. La coerción, por el contrario, se reserva para el Estado, que tiene el monopolio de la violencia "legítima" (debe señalarse, sin embargo, que las instituciones coercitivas de una sociedad —ejércitos, tribunales y otros— deben ganarse el consentimiento general de la gente para operar con efectividad, de modo que la oposición entre coerción y consentimiento puede ser hasta cierto punto deconstruida). En los regímenes capitalistas modernos, la sociedad civil ha asumido un poder formidable, en contraste con la época en que los bolcheviques —que vivían en una sociedad pobre en ese tipo de instituciones— podían tomar las riendas del gobierno mediante un ataque frontal al propio Estado. El concepto de hegemonía está ligado entonces a

la pregunta: ¿cómo ha de tomar el poder la clase trabajadora en una formación social donde el poder dominante se encuentra tan sutil, profunda y ampliamente extendido a través de prácticas cotidianas, íntimamente entremezcladas con la "cultura" misma e inscritas en la textura de nuestra experiencia desde la cuna hasta la casa funeraria? ¿Cómo se combate un poder que se ha convertido en el "sentido común" de todo un orden social, más que algo percibido como extraño y opresivo?

[...]

Si el concepto de hegemonía extiende y enriquece la noción de ideología, también le da a este término —que de otro modo sería más bien abstracto— un cuerpo material y un lugar preponderante en política. Es con Gramsci que se efectúa la crucial transición de la ideología como "sistemas de ideas" a la ideología como una práctica social habitual y vivida, que supuestamente debe incluir las dimensiones inconscientes y no articuladas de la experiencia social, así como el funcionamiento de las instituciones formales. Louis Althusser, para quien la ideología es fundamentalmente inconsciente y siempre institucional, retoma estos puntos destacados; así, la hegemonía como un proceso "vivido" de dominación política se acerca en ciertos aspectos a lo que Raymond Williams llama "estructura de sentimiento". En su propio análisis de Gramsci, Williams reconoce el carácter dinámico de la hegemonía, frente a las connotaciones potencialmente estáticas de la "ideología": la hegemonía no es nunca un logro definitivo, sino que debe ser "continuamente renovada, recreada, defendida y modificada".²⁰ Como concepto, entonces, la hegemonía es inseparable de ciertas alusiones a la lucha, de un modo en que la ideología quizás no lo es. No hay un único modo de hegemonía, dice Williams, que pueda agotar los significados y valores de una sociedad: y todo poder gobernante se ve por lo tanto obligado a comprometerse con fuerzas contrahegemónicas de maneras que resultan ser parcialmente constitutivas de su propio dominio. La hegemonía es entonces una noción inherentemente relacional, así como práctica y dinámica, y en este sentido ofrece un notorio adelanto con respecto a las definiciones de ideología más anquilosadas y escolásticas, que pueden encontrarse en ciertas corrientes "vulgares" del marxismo.

En términos muy generales, podríamos entonces definir la hegemonía como toda una variedad de estrategias prácticas mediante las que un poder dominan-

²⁰ Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford, 1977, p. 112 [trad. esp.: *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1998]. Para un estudio de la hegemonía política en los siglos XVIII y XIX, véase Francis Hearn, *Domination, Legitimation, and Resistance*, Westport, 1978.

te obtiene el consentimiento a su dominio por parte de los dominados. Conquistar la hegemonía significa para Gramsci establecer un liderazgo moral, político e intelectual en la vida social, mediante la difusión de la propia "visión del mundo" a través de toda la estructura de la sociedad, equiparando así los intereses propios con los de la sociedad en general. Este dominio consensual no es, por supuesto, característico del capitalismo; de hecho podría decirse que cualquier forma de poder político, para durar y estar sólidamente fundada, debe producir al menos cierto grado de consentimiento entre sus subordinados. Pero hay buenas razones para creer que en la sociedad capitalista en particular la proporción de consentimiento y coerción se inclina decisivamente hacia lo primero. En tales condiciones, el poder del Estado para disciplinar y castigar —lo que Gramsci llama "dominación"— permanece firme, y de hecho en las sociedades modernas se vuelve más formidable a medida que proliferan las distintas tecnologías de opresión. Pero las instituciones de la "sociedad civil" —escuela, familia, iglesia, medios de comunicación y las demás— juegan ahora un papel más importante en el proceso de control social. El Estado burgués recurrirá a la violencia directa si se ve obligado a hacerlo, pero de ese modo se arriesga a sufrir una pérdida drástica de credibilidad ideológica. Para el poder es preferible, en general mantenerse convenientemente invisible, diseminado por el entramado de la vida social y por lo tanto "naturalizado" como costumbre, hábito, o práctica espontánea. Una vez que el poder revela abiertamente su juego, puede volverse un objeto de cuestionamiento político.²¹

[...]

En sus *Cuadernos de la prisión*, Gramsci rechaza desde un principio cualquier uso puramente negativo del término ideología. Este sentido "malo" del término se ha vuelto muy común, señala Gramsci, "con la consecuencia de que el análisis teórico del concepto ha sido modificado y desnaturalizado".²² La ideología ha sido considerada demasiado a menudo como pura apariencia o mera torpeza; sin embargo, debe hacerse una distinción entre ideologías "históricamente orgánicas" —aquellas que resultan necesarias para una estructura social dada— e ideología en el sentido de especulaciones arbitrarias de individuos. Esta oposición es hasta cierto punto paralela a la oposición entre "ideología" y "visión del mundo" a la que nos hemos referido anteriormente, aunque deberíamos consi-

²¹ Véase mi obra *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford, 1990, caps. 1 y 2.

²² Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, [A. Hoare y G. Novell-Smith, (comps.)], Londres, 1971, p. 376. [La obra completa de A Gramsci en español fue publicada por Planeta-de Agostini, Madrid.]

derar que, para el mismo Marx, el sentido negativo de la ideología no estaba en absoluto limitado a una especulación subjetiva y arbitraria. Gramsci también desestima cualquier reducción economicista de la ideología a una mera pesadilla de la infraestructura; por el contrario, las ideologías deben ser consideradas como fuerzas activamente organizadoras que son psicológicamente "válidas", y que modelan el terreno en el que hombres y mujeres actúan, luchan y adquieren conciencia de sus posiciones sociales. En cualquier "bloque histórico", comenta Gramsci, las fuerzas materiales son el "contenido" y las ideologías la "forma".

[...]

Para Gramsci, la conciencia de los grupos subordinados de la sociedad es típicamente desigual y se encuentra llena de fisuras. Generalmente, existen dos concepciones del mundo conflictivas en esas ideologías, una derivada de las nociones "oficiales" de los gobernantes, y otra de la experiencia práctica de la realidad social que posee la gente oprimida. Tales conflictos podrían tomar la forma de lo que hemos llamado antes "contradicción realizativa" entre lo que un grupo o clase dice y lo que revela tácitamente en su comportamiento. Pero esto no debe ser considerado simplemente como un autoengaño: esta explicación, según Gramsci, podría ser adecuada en el caso de individuos particulares, pero no en el caso de grandes masas de hombres y mujeres. Estas contradicciones en el pensamiento deben tener una base histórica; Gramsci las sitúa en el contraste entre el concepto emergente del mundo que una clase muestra cuando actúa como una "totalidad orgánica", y su sumisión, en tiempos más "normales", a las ideas de aquellos que la gobiernan. Un objetivo de la práctica revolucionaria debe ser, entonces, elaborar y hacer explícitos los principios potencialmente creativos que están implícitos en la comprensión práctica de los oprimidos; en otras palabras, elevar estos elementos de su experiencia —que de otro modo son incipientes y ambiguos— a la condición de una filosofía coherente o una "visión del mundo".

[...]

Sin embargo, hacer esto significa combatir gran parte de aquello que es negativo en la conciencia empírica de la gente, lo que Gramsci llama "sentido común". Este sentido común es un "conglomerado caótico de concepciones dispares"; una zona de experiencia ambigua y contradictoria, que es en su totalidad políticamente atrasada. ¿Cómo podríamos esperar que fuera de otro modo, si un bloque gobernante ha contado con siglos para perfeccionar su hegemo-

nía? Según Gramsci, hay una cierta continuidad entre la conciencia "espontánea" y la "científica", al punto de que las dificultades de la última no deberían ser sobrevaloradas de manera intimidatoria; pero hay también una guerra permanente entre la teoría revolucionaria y las concepciones mitológicas o folclóricas de las masas, y estas últimas no deberían ser idealizadas de modo condescendiente a expensas de la primera. Gramsci sostiene que algunas concepciones que pertenecen al "folclore" en efecto reflejan espontáneamente aspectos importantes de la vida social; la "conciencia popular" no debe ser desestimada como puramente negativa, pero sus rasgos más progresistas y más reaccionarios deben ser cuidadosamente diferenciados.²³ La moral popular, por ejemplo, es en parte el residuo fosilizado de una historia anterior, y en parte "una variedad de innovaciones que a menudo son creativas y progresistas [...] que van en contra, o simplemente difieren, de la moral del estrato de la sociedad que está en el poder".²⁴ Lo que se necesita no es sólo una adscripción paternalista a una conciencia popular ya existente, sino la construcción de "un nuevo sentido común, y con él una nueva cultura y una nueva filosofía que estarán enraizadas en la conciencia popular con la misma solidez y la misma cualidad imperativa que las creencias tradicionales".²⁵ La función de los intelectuales orgánicos es, en otras palabras, formar vínculos entre "teoría" e "ideología", creando así un camino de dos sentidos entre análisis político y experiencia popular. El término "ideología" es aquí utilizado "en el sentido más alto de una concepción del mundo manifiesta implícitamente en el arte, en las leyes, en la actividad económica y en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva".²⁶ Esta "visión del mundo" le da cohesión a un bloque social y político, como un principio unificador, organizativo e inspirador, más que como un sistema de ideas abstractas.

[...]

De Adorno a Bourdieu

Ya hemos visto cómo puede crearse una teoría de la ideología a partir de la forma mercancía. Pero en el centro del análisis económico de Marx hay otra categoría que también es de relevancia para la ideología, y es el concepto de valor de cam-

²³ Véase sobre este tema Alberto Maria Cirese, "Gramsci's Observations on Folclore", en: Anne Showstack Sassoon (comp.), *Approaches to Gramsci*, Londres, 1982.

²⁴ *Ibid.*, p. 226.

²⁵ *Prison Notebooks*, ob. cit., p. 424.

²⁶ *Ibid.*, p. 328.

bio. En el primer volumen de *El capital*, Marx explica cómo dos mercancías con "valores de uso" diferentes pueden ser intercambiadas en condiciones de igualdad, bajo el principio de que ambas contienen la misma cantidad de trabajo abstracto. Si insume la misma cantidad de fuerza de trabajo hacer un pastel de navidad y una ardilla de juguete, entonces estos productos tendrán el mismo valor de cambio, lo cual significa que ambos se pueden comprar con la misma cantidad de dinero. Pero así las diferencias específicas entre estos objetos son suprimidas, ya que su valor de uso se subordina a su equivalencia abstracta.

Si este principio impera en la economía capitalista, también puede observarse su funcionamiento en las zonas más altas de la "superestructura". En el campo político de la sociedad burguesa, todos los hombres y mujeres son iguales de un modo abstracto en tanto votantes y ciudadanos, pero esta equivalencia teórica sirve para enmascarar su desigualdad concreta dentro de la "sociedad civil". El terrateniente y el arrendatario, el hombre de negocios y la prostituta pueden terminar en urnas de votación contiguas. Lo mismo sucede en las instituciones jurídicas: todos los individuos son iguales ante la ley, pero esto simplemente disimula el modo en que la propia ley está, en última instancia, siempre del lado de los propietarios. ¿Hay entonces alguna forma de rastrear este principio de falsa equivalencia aun más arriba de la llamada superestructura, en los oscuros ámbitos de la ideología?

Para el marxista de la Escuela de Francfort Theodor W. Adorno, este mecanismo de intercambio abstracto es el secreto mismo de la propia ideología. El intercambio de mercancías efectúa una igualación entre cosas que son de hecho incommensurables, y lo mismo hace, según Adorno, el pensamiento ideológico. Este pensamiento desaprueba la visión de la "otredad", de aquello que amenaza con escapar de su propio sistema cerrado, y lo reduce violentamente a su propia imagen y semejanza. "Si el león tuviera conciencia", escribe Adorno en *Dialéctica negativa*, "su furia contra el antilope al que se quiere comer, sería ideología". Fredric Jameson ha sugerido que el gesto fundamental de toda ideología es exactamente esta rígida oposición binaria entre la identidad o lo familiar, que es valorizado positivamente, y lo que no pertenece a la identidad o es extraño, que es arrojado más allá de las fronteras de lo inteligible.²⁷ El código ético de bien versus mal, según Jameson, es el modelo más ejemplar de este principio. La ideología es entonces para Adorno una forma de "pensamiento de la identidad", un estilo de racionalidad encubiertamente paranoico, que transmuta de modo inexorable la unicidad y la pluralidad de las cosas en un mero simulacro de sí mismo, o las expulsa más allá de sus fronteras en un acto desesperado de exclusión.

²⁷ Véase *The Political Unconscious*, Londres, 1981, pp. 114-115.

De acuerdo con esta explicación, lo opuesto de la ideología no sería la verdad o la teoría, sino la diferencia o la heterogeneidad. Y en esto como en otros casos, el pensamiento de Adorno prefigura notablemente el de los posestructuralistas de nuestros días. Frente a esta sujeción conceptual, Adorno afirma la esencial *no-identidad* de pensamiento y realidad, el concepto y su objeto. Suponer que la idea de libertad es idéntica al pobre simulacro que existe en el mercado capitalista es no poder ver que este objeto no está a la altura de su concepto. A la inversa, imaginar que el ser de cualquier objeto puede ser agotado por su concepto es borrar su materialidad única, ya que los conceptos son inevitablemente generales y los objetos son obstinadamente particulares. La ideología *homogeneiza* el mundo, igualando de modo espurio fenómenos distintos, y para deshacer esto se requiere una "dialéctica negativa" que aspire (tal vez sin posibilidades) a incluir dentro del pensamiento aquello que le es heterogéneo. Para Adorno, el paradigma más alto de esa razón negativa es el arte, que habla sobre lo diferente y lo no-idéntico, defendiendo las demandas de lo particular sensible frente a la tiranía de una totalidad sin suturas.²⁸

La identidad es entonces para Adorno la "forma primaria" de toda ideología. Nuestra conciencia reificada refleja un mundo de objetos congelados en su monótona identidad consigo mismos, y al ligarnos así a lo que *es*, a lo puramente "dado", nos impiden ver la verdad de que "Lo que es, es más de lo que es".²⁹ Sin embargo, a diferencia de gran parte del pensamiento posestructuralista, Adorno no celebra acriticamente la noción de diferencia, ni denuncia inequívocamente el principio de identidad. A pesar de toda su ansiedad paranoica, el principio de identidad conlleva una frágil esperanza de que un día se produzca una verdadera reconciliación, y un mundo de puras diferencias sea indistinguible de uno de puras identidades. La idea de utopía va más allá de ambas concepciones: sería, en cambio, una "convivencia de lo distinto por encima de la identidad y la contradicción".³⁰ El objetivo del socialismo es liberar la rica diversidad del valor de uso sensible de la cárcel metafísica del valor de cambio: emancipar a la historia de las equivalencias falaces impuestas a ella por la ideología y la producción de mercancías. "La reconciliación", escribe Adorno, "emanciparía lo que no es idéntico, lo rescataría de la coacción espiritualizada, señalaría por primera vez una pluralidad de lo distinto sobre la que la dialéctica ya no tiene poder alguno".³¹

²⁸ Véase Theodor W. Adorno, *Teoría estética*, Buenos Aires, Hyspamerica, 1983.

²⁹ Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, p. 164.

³⁰ *Ibid.*, p. 153.

³¹ *Ibid.*, p. 15.

Sin embargo, no resulta fácil ver cómo puede ocurrir esto. Porque la crítica de la sociedad capitalista demanda el uso de la razón analítica, y Adorno parece pensar (al menos en ciertos momentos) que esa razón es intrínsecamente opresiva y reificadora. La propia lógica, que Marx describió una vez como la "moneda de la mente" es una especie de trueque generalizado o falsa igualdad de conceptos, análoga a los intercambios del mercado. Una racionalidad dominante, por tanto, sólo puede ser liberada mediante conceptos irredimiblemente contaminados por ella, y esta misma proposición, como obedece a las reglas de la razón analítica, debe estar ya del lado de la dominación. En *Dialéctica del Iluminismo* (1947), escrita por Adorno junto con su colega Max Horkheimer, la razón se ha vuelto inherentemente violenta y manipuladora al pasar por encima de las particularidades sensibles de la naturaleza y el cuerpo. El simple hecho de pensar es ya estar en una complicidad culpable con la dominación ideológica; aun así, abandonar el pensamiento instrumental *tout court* sería caer en un bárbaro irracionalismo.

Este principio de identidad se esfuerza por suprimir toda contradicción, y para Adorno este proceso ha sido llevado a la perfección en el mundo reificado, burocratizado y administrado del capitalismo avanzado. Una visión igualmente oscura es la proyectada por el colega de Adorno en la Escuela de Frankfurt, Herbert Marcuse, en su obra *El hombre unidimensional* (1964). En pocas palabras, la ideología es un sistema "totalitario" que ha dirigido y procesado todo conflicto social hasta hacerlo inexistente. No se trata sólo de que esta tesis resultaría sorprendente para aquellos que dirigen actualmente el sistema occidental, sino que además parodia la noción misma de ideología. La Escuela de Frankfurt del marxismo, muchos de cuyos miembros fueron refugiados del nazismo, simplemente proyecta el universo ideológico "extremo" del fascismo sobre las muy diferentes estructuras de los regímenes capitalistas liberales. ¿Toda ideología funciona por el principio de identidad, eliminando implacablemente cualquier cosa que sea heterogénea a ella? ¿Qué ocurre, por ejemplo, con la ideología del humanismo liberal, que aun de un modo falaz y limitado, es capaz de incluir la variedad, la pluralidad, la relatividad cultural y la particularidad concreta? Adorno y sus colegas nos ofrecen una definición demasiado amplia de ideología, al modo de aquellos teóricos postestructuralistas para quienes toda ideología sin excepción parecería basarse en absolutos metafísicos y en fundamentos trascendentales. Las condiciones ideológicas reales de las sociedades capitalistas occidentales son por cierto mucho más variadas y autocontradictorias, al mezclar los discursos "metafísicos" y pluralistas en distintas medidas. Una oposición a la monótona autoidentidad ("Se necesita todo tipo de gente para hacer el mundo"), una expresión de sospecha respecto de las pretensiones de verdad absolutas ("Todo

el mundo tiene derecho a un punto de vista propio"), un rechazo de los estereotipos reductores ("Yo acepto a la gente como es"), una celebración de la diferencia ("Sería un mundo extraño si todos pensáramos igual"); todos estos son elementos de la sabiduría popular que puede encontrarse en Occidente, y no se gana nada desde el punto de vista político cuando se caricaturiza al antagonista. Contraponer simplemente la diferencia a la identidad, la pluralidad a la unidad, lo marginal a lo central es volver a caer en una oposición binaria, como los más sutiles deconstructores saben perfectamente. Imaginar que la otredad, la heterogeneidad y la marginalidad son beneficios políticos absolutos al margen de su contenido social concreto, es un puro formalismo. Adorno, como hemos visto, no se propone simplemente sustituir la identidad por la diferencia, pero su sugestiva crítica de la tiranía de la equivalencia lo lleva demasiado a menudo a "demonizar" el capitalismo moderno como un sistema sin suturas, pacífico y autorregulado. Así es, sin duda, como le *gustaría* que el sistema se considerase, pero esto probablemente sería recibido con cierto escepticismo en los pasillos de Whitehall y Wall Street.

El filósofo tardío de la Escuela de Frankfurt Jürgen Habermas sigue a Adorno al desestimar el concepto de una ciencia marxista, y al rechazar la asignación de privilegio alguno a la conciencia del proletariado revolucionario. Pero mientras que Adorno se queda con poco para oponerse al sistema, fuera del arte y la dialéctica negativa, Habermas se concentra en los recursos del lenguaje comunicativo. La ideología es para él una forma de comunicación distorsionada de modo sistemático por el poder, un discurso que se ha transformado en un medio de dominación, y que sirve para legitimar las relaciones de fuerza organizada. Según filósofos de la hermenéutica como Hans-Georg Gadamer, los equívocos y lapsos de la comunicación son bloqueos textuales que deben ser rectificadas por medio de una interpretación sensible. Habermas, en cambio, llama la atención sobre la posibilidad de todo un sistema discursivo que esté en cierto modo deformado. Lo que tergiversa ese discurso es el impacto de fuerzas extradiscursivas: la ideología señala el punto en que el lenguaje es desviado de la forma comunicativa por los intereses de poder que lo afectan. Pero el lenguaje no sólo es sitiado por el poder desde el exterior; al contrario, este dominio se inscribe en el interior de nuestro discurso, de modo tal que la ideología se convierte en una serie de efectos internos a los propios discursos particulares.

Si una estructura comunicativa es distorsionada *sistemáticamente*, tenderá a presentar la apariencia de normatividad e imparcialidad. Una distorsión tan extendida tiende a anularse y pasar inadvertida, así como no consideraríamos desviación o incapacidad una situación en la que todo el mundo rengueara o no

pronunciara la letra "ese". Una red de comunicación sistemáticamente deformada tiende entonces a ocultar o erradicar las propias normas por las que puede juzgarse que *está* deformada, y de ese modo se vuelve especialmente invulnerable a la crítica. En esta situación, se vuelve imposible plantear *dentro* de la red la cuestión de su propio modo de operar o sus condiciones de posibilidad, ya que, por así decirlo, ha confiscado esas indagaciones desde el principio. Las condiciones de posibilidad históricas del sistema son redefinidas por el propio sistema, y de ese modo se evaporan dentro de él. En el caso de una ideología "exitosa", no es que un cuerpo de ideas se perciba como más poderoso, legítimo o persuasivo que otro, sino que los mismos fundamentos para elegir racionalmente entre ellos han sido eliminados con presteza, de modo tal que resulta imposible pensar o desear por fuera de los términos del propio sistema. Una formación ideológica así se pliega sobre sí misma como el espacio cósmico, niega así la posibilidad de cualquier "afuera", impide la generación de nuevos deseos, así como frustra los que ya tenemos. Si un "universo discursivo" es verdaderamente un *universo*, entonces no existe una perspectiva más allá de él, donde podamos encontrar un punto de apoyo para la crítica. O si se reconoce la existencia de otros universos, simplemente se los define como inconmensurables respecto del propio.

Un mérito de Habermas es no suscribir a esa fantástica visión distópica de una ideología que lo puede todo y lo absorbe todo. Si la ideología es lenguaje desviado de la verdad, entonces se supone que tenemos alguna idea de lo que sería un acto comunicativo "auténtico". Para Habermas, como hemos señalado, no hay posibilidad de apelar a un metalenguaje científico que arbitre sobre esta cuestión entre las jergas en competencia; en cambio, debe intentar extraer de nuestras prácticas lingüísticas la estructura de una "racionalidad comunicativa" subyacente, es decir, una "situación de comunicación ideal" que brille débilmente a través de nuestros discursos viciados, y que pueda por lo tanto aportar una norma o modelo regulador para su evaluación crítica.³²

La situación ideal de comunicación sería aquella que estuviera librada de toda dominación, y en la que todos los participantes tuvieran oportunidades simétricas e iguales para elegir y desplegar actos de habla. La persuasión dependería sólo de la fuerza del mejor argumento, no de la retórica, la autoridad, las sanciones coercitivas, etc. Este modelo no es más que un dispositivo heurístico o una ficción necesaria, pero en cierto sentido se encuentra implícito aun en nuestros manejos ordinarios, irremisiblemente verbales. Desde el punto de vista de Habermas todo lenguaje, incluso el de tipo dominante, está inherente

³² Véase Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Cátedra, 1989.

mente orientado hacia la comunicación, y por lo tanto tácitamente hacia el consenso humano: incluso cuando te maldigo, espero ser entendido porque, de otro modo, ¿por qué desperdiciar mis palabras? Nuestros actos de habla más despóticos dejan ver, a pesar suyo, los frágiles contornos de una *racionalidad* comunicativa: al emitir un enunciado, un hablante implícitamente afirma que lo que dice es inteligible, verdadero, sincero y apropiado para la situación discursiva. (Sin embargo, el modo en que esto se aplica a actos de habla como chistes, poemas y gritos de alegría no resulta tan evidente). En otras palabras, hay una especie de racionalidad "profunda" integrada en las estructuras mismas de nuestro lenguaje, independientemente de lo que decimos en realidad; y esto es lo que proporciona a Habermas la base para una crítica de nuestras prácticas verbales reales. Curiosamente, el propio *acto* de la enunciación puede transformarse en un juicio normativo sobre aquello que se enuncia.

Habermas adhiere a una teoría de la verdad basada en el "consenso" por sobre una basada en la "correspondencia", es decir que considera la verdad menos como una adecuación entre mente y mundo, que como una cuestión del tipo de afirmación que aceptaría cualquiera que pudiera entrar en un diálogo libre con el hablante. Pero la dominación social e ideológica impiden actualmente esa comunicación libre; y hasta que podamos transformar esta situación (lo que para Habermas significaría crear una democracia socialista participativa), la verdad está condenada, por así decirlo, a ser diferida. Si queremos conocer la verdad, debemos cambiar nuestra forma de vida política. La verdad se encuentra entonces profundamente ligada a la justicia social: mis pretensiones de verdad se remiten a una condición social alterada en la que podrían ser "redimidas". Es así como Habermas es capaz de observar que "la verdad de los enunciados está vinculada en el análisis último a la intención de la vida buena y verdadera".³³

Hay una diferencia importante entre este estilo de pensamiento y el de los miembros de más edad de la Escuela de Frankfurt. Para ellos, como hemos visto, la sociedad tal y como existe parece totalmente reificada y degradada, y tiene un siniestro éxito en la "administración" de las contradicciones para hacerlas desaparecer. Esta visión sombría no les impide discernir una alternativa ideal, del tipo que Adorno descubre en el arte modernista, pero se trata de una alternativa con poco fundamento en el orden social dado. Es menos una función dialéctica de ese orden que una "solución" aterrizada de un espacio ontológico exterior. Aparece así como una forma de utopismo "malo", contra el utopismo "bueno" que en cierto modo intenta anclar lo deseable en lo real. Un

³³ Citado por Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Londres, 1978, p. 273.

presente degradado debe ser pacientemente examinado en busca de tendencias que estén ligadas indisolublemente a él, y aun así —interpretadas de cierto modo— pueda considerarse que apuntan a algo distinto. Es así que el marxismo, por ejemplo, no es sólo una especie de expresión de deseo, sino un intento de descubrir una alternativa al capitalismo latente en la propia dinámica de esa forma de vida. Para resolver sus contradicciones estructurales, el orden capitalista tendría que trascenderse a sí mismo y convertirse en socialismo; no se trata sólo de creer que sería agradable que así lo hiciera. La idea de una racionalidad comunicativa es otro modo de asegurar un vínculo interno entre el presente y el futuro, y así, como el propio marxismo, es una forma de crítica "inmanente". Más que juzgar el presente desde la altura olímpica de una verdad absoluta, se instala *dentro* del presente para descifrar las líneas problemáticas en las que la lógica social dominante presiona contra sus propios límites estructurales, y por tanto podría potencialmente trascenderse a sí misma. Hay un claro paralelismo entre esa crítica inmanente y lo que hoy en día se conoce como deconstrucción, y que pretende, de un modo similar, instalarse en un sistema para exponer desde su interior aquellos puntos de *impasse* o indeterminación donde las contradicciones que lo rigen comienzan a hacerse visibles.

Habermas ha sido acusado con frecuencia de ser racionalista, y sin duda hay algo de justicia en esa imputación. ¿Hasta qué punto es posible, por ejemplo, desenredar desde el interior la "fuerza del mejor argumento" de los dispositivos retóricos mediante los que ésta se transmite, las posiciones subjetivas, y el juego de poder y deseo que configura esos enunciados? Pero si un racionalista es alguien que opone una verdad sublimemente desinteresada a los meros intereses sectoriales, Habermas ciertamente no es uno de ellos. Por el contrario, la verdad y el conocimiento son, según él, "interesados" desde su misma raíz. Necesitamos tipos de conocimiento instrumental porque necesitamos controlar nuestro entorno en interés de la supervivencia. De un modo similar, necesitamos el tipo de conocimiento político o moral que se puede alcanzar en la comunicación práctica porque sin él no podría existir vida social colectiva alguna. "Creo que puedo demostrar", observa Habermas, "que una especie que depende para sobrevivir de las estructuras de comunicación lingüística y de la acción cooperativa y propositivo-racional debe *necesariamente* basarse en la razón".³⁴ El razonamiento, en pocas palabras, está de acuerdo con nuestro propio interés, y se basa en el tipo de especie biológica que somos. De otro modo, ¿por qué nos molestaríamos en averiguar cosas? Estos intereses "específicos de la especie" se mueven, naturalmente, en un plano muy abstracto, y no nos dirán mucho respecto

³⁴ Citado en Peter Dews (comp.), *Habermas: Autonomy and Solidarity*, Londres, 1986, p. 51.

de si debemos votar al partido *Tory* para que las tasas de interés bajen. Pero, al igual que con la racionalidad comunicativa, pueden servir aun como norma política; los intereses ideológicos que dañan las estructuras de la comunicación práctica pueden ser considerados como enemigos de la totalidad de nuestros intereses. Como dice Thomas McCarthy, tenemos un interés práctico en "asegurar y aumentar las posibilidades de comprensión mutuas y de autocomprensión en la conducción de la vida",³⁵ de modo tal que un tipo de política es derivable del tipo de animales que somos. Los intereses son *constitutivos* de nuestro conocimiento, y no sólo (como creía la Ilustración) obstáculos en su camino. Pero esto no significa negar la existencia de tipos de intereses que amenazan nuestras necesidades fundamentales como especie: éstos son los que Habermas llama "ideológicos".

Lo opuesto de ideología, para Habermas, no es exactamente verdad o conocimiento, sino esa forma particular de racionalidad "interesada" que llamamos *crítica emancipatoria*. Es en nuestro propio interés que debemos librarnos de las restricciones innecesarias de nuestro diálogo común, porque a menos que lo hagamos, los tipos de verdades que necesitamos establecer quedarán fuera de nuestro alcance. Una crítica emancipatoria es aquella que nos hace conscientes de esas restricciones institucionales, y esto sólo puede ser logrado mediante la práctica de la autorreflexión colectiva. Hay ciertas formas de conocimiento que necesitamos a toda costa para ser libres, y una crítica emancipatoria como la del marxismo o el freudismo es simplemente cualquier forma de conocimiento donde eso se dé. En este tipo de discurso, el "hecho" (cognición) y el "valor" (o interés) no son en realidad separables: por ejemplo, el paciente del psicoanálisis tiene interés en embarcarse en un proceso de autorreflexión porque sin este estilo de cognición quedará prisionero de la neurosis o la psicosis. Paralelamente, un grupo o clase oprimida, como hemos visto en el pensamiento de Lukács, tiene interés en llegar a entender su situación social, ya que sin este autoconocimiento continuará siendo víctima de esa situación.

Esta analogía puede llevarse un poco más lejos. Las instituciones sociales dominantes tienen para Habermas cierta afinidad con patrones de conducta neurótica, ya que congelan la vida humana en un conjunto de normas compulsivas y así bloquean el camino de la autorreflexión crítica. En ambos casos nos volvemos dependientes de poderes hipostasiados, sujetos a restricciones que de hecho son culturales pero que pesan sobre nosotros como fuerzas naturales inexorables. Los instintos de gratificación que estas instituciones frustran son llevados bajo tierra, en el fenómeno que Freud nombra "represión", o

³⁵ T. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, ob. cit., p. 56.

son sublimados en visiones metafísicas del mundo, sistemas de valores ideales de una u otra clase, que ayudan a consolar y compensar a los individuos por las restricciones que deben soportar en la vida real. Estos sistemas de valores sirven entonces para legitimar el orden social, canalizando la disidencia potencial en formas ilusorias; y esta es, muy brevemente, la teoría freudiana de la ideología. Habermas, como Freud mismo, destaca que estas visiones del mundo idealizadas no son sólo ilusiones: por más que lo hagan de un modo distorsionado, le prestan una voz a deseos humanos genuinos, y esconden por lo tanto un núcleo utópico. Aquello con lo que hoy sólo podemos soñar puede ser realizado en un futuro emancipado, ya que el desarrollo tecnológico libera a los individuos de la obligación del trabajo.

Habermas considera el psicoanálisis como un discurso que busca emanciparnos de la comunicación sistemáticamente distorsionada y que, por tanto, comparte un terreno común con la crítica de la ideología. La conducta patológica, en la que nuestras palabras traicionan nuestros actos, es en términos generales equivalente a las "contradicciones performativas" de la ideología. Así como el neurótico puede negar vehementemente un deseo que no obstante se manifiesta en forma simbólica en el cuerpo, una clase dominante puede proclamar su creencia en la libertad mientras que la obstruye en la práctica. Interpretar estos discursos deformados significa no sólo traducirlos a otros términos, sino reconstruir sus condiciones de posibilidad y dar una explicación de lo que Habermas llama "las condiciones genéticas del develamiento del significado".³⁶ No es suficiente, por decirlo de otro modo, decodificar un texto distorsionado: necesitamos, más bien, explicar las causas de la propia distorsión textual. Habermas lo expresa con una inusitada contundencia: "las mutilaciones [del texto] tienen un significado como tales".³⁷ No es simplemente cuestión de descifrar un lenguaje que accidentalmente padece lapsus, ambigüedades y sinsentidos; es más bien cuestión de explicar las fuerzas que actúan, de las cuales estas oscuridades textuales son un efecto necesario. "Los cortes en el texto", escribe Habermas, "son puntos donde ha prevalecido forzosamente una interpretación que es extraña al yo aun cuando sea producida por el yo [...] El resultado es que el yo se engaña necesariamente a sí mismo respecto de su identidad en las estructuras simbólicas que produce conscientemente".³⁸

³⁶ *Ibid.*, p. 201.

³⁷ Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Cambridge, 1987, p. 217 [trad. esp.: *Conocimiento e interés: la filosofía en la crisis de la humanidad europea*, Valencia, Universidad de Valencia, 1997]. Pienso que la perspectiva de Habermas sobre Freud ha sido justamente criticada como excesivamente racionalista.

³⁸ *Ibid.*, p. 227.

Analizar una forma de comunicación sistemáticamente distorsionada, sea el sueño o la ideología, es por consiguiente revelar cómo sus lagunas, repeticiones, elisiones y equívocos son significativos en sí mismos. Como dice Marx en las *Teorías sobre la plusvalía*: "Las contradicciones de Adam Smith son significativas porque contienen problemas que es cierto que él no resuelve, pero que revela al contradecirse".³⁹ Si podemos poner al descubierto las condiciones sociales que "fuerzan" a un discurso particular a caer en ciertos engaños y disfraces, podemos igualmente examinar los deseos reprimidos que introducen distorsiones en el comportamiento de un paciente neurótico, o en el texto de un sueño. Tanto el psicoanálisis como la "crítica de la ideología", por decirlo de otro modo, se concentran en los puntos donde se intersectan significado y fuerza. En la vida social, una mera atención al significado, como ocurre en la hermenéutica, no conseguirá mostrar los ocultos intereses de poder por los cuales estos significados son configurados internamente. En la vida psíquica, una mera concentración en lo que Freud llama el "contenido manifiesto" del sueño no nos dejará ver el "trabajo" mismo del sueño, donde las fuerzas del inconsciente operan más furtivamente. En este sentido, tanto el sueño como la ideología son textos "duplicados", conjunciones de signos y poder; de modo que aceptar una ideología en su valor aparente sería caer en lo que Freud llama "revisión secundaria", la versión más o menos coherente del texto del sueño que el soñador ofrece al despertar. En ambos casos, *aquello* que se produce debe ser comprendido en términos de sus condiciones de producción, y en este punto el propio argumento de Freud tiene mucho en común con *La ideología alemana*. Si el sueño esconde motivaciones inconscientes tras un disfraz simbólico, entonces también lo hacen los textos ideológicos.

Esto sugiere otra analogía entre psicoanálisis y estudio de la ideología, que el propio Habermas no explora adecuadamente. Freud describe el síntoma neurótico como una "formación de compromiso", ya que dentro de su estructura coexisten dos fuerzas antagónicas. Por un lado se encuentra el deseo inconsciente, que busca expresarse; por otro lado se encuentra el poder de censura del yo, que procura poner este deseo otra vez en el inconsciente. El síntoma neurótico, igual que el texto del sueño, revela y esconde al mismo tiempo. Podría decirse que lo mismo ocurre con las ideologías dominantes, que no deben ser reducidas a meros "disfraces". La ideología de la clase media de libertad y autonomía individual no es una mera ficción: por el contrario, significó en su momento una victoria política real sobre un feudalismo brutalmente represivo. No

³⁹ Karl Marx, *Theories of Surplus Value*, vol. 1, Moscú, s/f, p. 147 [trad. esp.: *Teorías sobre la plusvalía*, tomo III de *El capital*, Buenos Aires, FCE, 1980].

obstante, sirve al mismo tiempo para enmascarar el verdadero carácter opresivo de la sociedad burguesa. La "verdad" de esta ideología, como ocurre con el síntoma neurótico, no se encuentra sólo en la revelación ni en el ocultamiento, sino en la unidad contradictoria que componen. No se trata sólo de quitar un disfraz externo para revelar la verdad, así como el autoengaño de un individuo no es sólo una "vestimenta" que éste asume. Ocurre más bien que lo revelado tiene lugar en términos de lo que se oculta, y viceversa.

Los marxistas hablan a menudo de "contradicciones ideológicas", así como de "contradicciones en la realidad" (aunque hay una discusión acerca de si esta forma de hablar tiene algún sentido). Puede entonces pensarse que las contradicciones ideológicas de algún modo "reflejan" o "corresponden" a las contradicciones en la sociedad misma. Pero la situación es de hecho más compleja que lo que esto sugiere. Supongamos que hay una contradicción "real" en la sociedad capitalista entre la libertad burguesa y sus efectos opresivos. El discurso ideológico de la libertad burguesa podría considerarse contradictorio; pero esto no se debe exactamente a que reproduzca la contradicción "real". Más bien, la ideología tenderá a representar aquello que es positivo acerca de esta libertad, al mismo tiempo que enmascara, reprime o desplaza sus corolarios odiosos; y este trabajo de enmascaramiento o represión, como ocurre con el síntoma neurótico, puede interferir desde el interior con aquello que es genuinamente articulado. Puede afirmarse, entonces, que la naturaleza ambigua y autocontradictoria de la ideología surge precisamente de que *no* reproduce auténticamente la contradicción real; si en realidad lo hiciera, podríamos dudar en calificar a este discurso como "ideológico".

A continuación, podemos examinar brevemente un último paralelismo entre ideología y trastorno psíquico. Un patrón de conducta neurótica, según Freud, no es simplemente *expresivo* de un problema subyacente, sino que es en realidad una forma de tratar con él. Es así que Freud puede hablar de las neurosis como la confusa vislumbre de una especie de solución a aquello que funciona mal. La conducta neurótica es una estrategia para encajar, abarcar y "resolver" conflictos genuinos, incluso si los resuelve en forma imaginaria. La conducta no es sólo un reflejo pasivo de este conflicto, sino una forma activa, aunque mistificada, de compromiso con él. Lo mismo puede decirse de las ideologías, que no son meros subproductos inertes de las contradicciones sociales sino hábiles estrategias para contenerlas, administrarlas y resolverlas imaginariamente. Étienne Balibar y Pierre Macherey han afirmado que las obras literarias no "toman" simplemente las contradicciones "como vienen", por así decirlo, y se proponen darles una resolución simbólica artificial. Si estas resoluciones son posibles es porque las contradicciones en cuestión ya han sido subrepticamente

te procesadas y transformadas, de modo que aparezcan en la obra literaria *en la forma de* su disolución potencial.⁴⁰ Este argumento puede ser aplicado al discurso ideológico como tal, que *opera* sobre los conflictos que intenta negociar, "moderándolos", enmascarándolos y desplazándolos del mismo modo en que el trabajo del sueño modifica y transmuta los "contenidos latentes" del propio sueño. Se puede, por lo tanto, atribuir al lenguaje de la ideología algunos de los dispositivos empleados por el inconsciente, en su trabajo respectivo sobre sus "materias primas": condensación, desplazamiento, elisión, transferencia de afecto, consideraciones de representabilidad simbólica, etc. Y el objetivo de este trabajo es en ambos casos expresar un problema en la forma de su situación potencial.

Cualquier paralelismo entre psicoanálisis y crítica de la ideología debe necesariamente ser imperfecto. Por empezar, el propio Habermas tiende a minimizar, en su estilo racionalista, la medida en que la cura psicoanalítica ocurre menos a través de la autorreflexión que a través del drama de la transferencia entre paciente y analista. Y no es fácil pensar en una analogía política exacta de esto. Por otro lado, como ha señalado Russell Keat, la emancipación operada por el psicoanálisis pasa por recordar o "elaborar" materiales reprimidos, mientras que la ideología, más que una cuestión de algo que hemos *olvidado*, es una cuestión de algo que nunca hemos conocido.⁴¹ Para concluir podemos señalar que en opinión de Habermas el discurso del neurótico es una especie de jerga simbólica privada, que se ha desprendido de la comunicación pública, mientras que la "patología" del lenguaje ideológico pertenece enteramente al dominio público. La ideología, como Freud podría haber dicho, es una especie de psicopatología de la vida cotidiana: un sistema de distorsión tan extendida que se anula por completo y presenta un aspecto de absoluta normalidad.

A diferencia de Lukács, Theodor Adorno le dedica poco tiempo a la noción de conciencia reificada, de la que sospecha que tiene residuos idealistas. La ideología, tanto para él como para el último Marx, no es ante todo una cuestión de conciencia, sino de las estructuras materiales del intercambio de mercancías. También Habermas considera que el énfasis primario en la conciencia pertenece a una "filosofía del sujeto" que ha perdido vigencia, y se vuelca en cambio a lo que considera un terreno más fértil: el discurso social.

El filósofo marxista francés Louis Althusser es igualmente precavido respecto de la doctrina de la reificación, aunque por razones algo diferentes de las de

⁴⁰ Véase Étienne Balibar y Pierre Macherey, "On literature as an ideological form", en: Robert M. Young (comp.), *Untying the Text*, Londres, 1981.

⁴¹ Russell Keat, *The Politics of Social Theory*, Oxford, 1981, p. 178.

Adorno.⁴² Para Althusser la reificación — así como la categoría que la acompaña, la alienación— presupone una “esencia humana” que luego experimenta una alienación, y debido a que Althusser es un marxista rigurosamente “antihumanista”, que renuncia a toda idea de “humanidad esencial”, difícilmente puede fundamentar su teoría de la ideología en tales conceptos “ideológicos”. Sin embargo, tampoco puede basarla en la noción alternativa de una “visión del mundo”; ya que si Althusser es antihumanista, es asimismo antihistoricista, escéptico respecto de toda la concepción de un “sujeto de clase”, y firme en su creencia de que la ciencia del materialismo histórico es muy independiente de la conciencia de clase. Lo que hace, entonces, es elaborar una teoría de la ideología, de una fuerza y originalidad impresionantes, a partir de una combinación de psicoanálisis lacaniano y de las características menos claramente historicistas de la obra de Gramsci; y ésta es la teoría que puede encontrarse en su celebrado ensayo “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”, así como en fragmentos dispersos de su libro *La revolución teórica de Marx*.⁴³

Althusser sostiene que todo pensamiento se conduce dentro de los términos de una “problemática” inconsciente que lo sostiene silenciosamente. Una problemática es, aproximadamente como la “episteme” de Michel Foucault, una organización particular de categorías que en un momento histórico dado constituye los límites de aquello que somos capaces de enunciar y concebir. Una problemática no es en sí misma “ideológica”: incluye, por ejemplo, los discursos de la ciencia verdadera, que para Althusser se encuentra libre de toda contaminación ideológica. Pero se puede hablar de la problemática de una ideología específica o un grupo de ideologías específicas, y hacerlo implica referirse a una estructura subyacente de categorías organizada de manera que excluya la posibilidad de ciertas concepciones. Una problemática ideológica gira en torno de ciertos silencios y elisiones que resultan elocuentes; y se encuentra construida de manera tal que las cuestiones que pueden ser planteadas dentro de ella presuponen ya ciertos tipos de respuesta. Su estructura fundamental es por consiguiente cerrada, circular y se confirma a sí misma: al moverse dentro de ella, siempre se vuelve en última instancia a aquello que se conoce con seguridad, y de ello, lo desconocido es sólo una extensión o repetición. Las ideologías nunca pueden ser tomadas por sorpresa, ya que, como un abogado que interroga a un testigo en la corte, señalan lo que puede considerarse como una respuesta acep-

⁴² Para excelentes análisis sobre el pensamiento de Althusser, véanse Alex Callinicos, *Althusser's Marxism*, Londres, 1976; Ted Benton, *The Rise and Fall of Structural Marxism*, Londres, 1984; y Gregory Elliott, *Althusser: the Detour of Theory*, Londres, 1987.

⁴³ Véase el capítulo 5 de este volumen.

table en la forma misma de sus preguntas. Una problemática científica, en cambio, se caracteriza por su apertura: puede ser “revolucionada” a medida que aparecen nuevos objetos científicos y un nuevo horizonte de preguntas se abre. La ciencia es una búsqueda auténticamente exploratoria; las ideologías, en cambio, dan la apariencia de avanzar mientras permanecen obstinadamente detenidas en el mismo lugar.

En un movimiento controvertido dentro del marxismo occidental,⁴⁴ Althusser insiste en una rigurosa distinción entre “ciencia” (que significa, entre otras cosas, la teoría marxista) e “ideología”. La primera no debe ser comprendida según el estilo historicista como una “expresión” de la última; al contrario, la ciencia o teoría es un tipo específico de trabajo con sus propios protocolos y procedimientos, y su límite con la ideología se encuentra demarcado por lo que Althusser llama un “corte epistemológico”. Mientras que el marxismo historicista sostiene que la teoría es validada o invalidada por la práctica histórica, Althusser sostiene que las teorías sociales, aproximadamente como la matemática, son verificadas por métodos puramente internos a ellas. Las proposiciones teóricas son verdaderas o falsas más allá de quien las sostenga, por las razones históricas que sean, y sin importar las condiciones históricas que les dieron origen.

[...]

Existe una diferencia entre afirmar que las circunstancias históricas condicionan enteramente nuestro conocimiento, y creer que la validez de nuestras pretensiones de verdad es simplemente *reducible* a nuestros intereses históricos. Este último caso es en realidad el de Friedrich Nietzsche; y aunque la opinión del propio Althusser sobre el conocimiento y la historia se encuentra tan lejos de la de Nietzsche como podría imaginarse, ocurre irónicamente que sus tesis principales sobre la ideología le deben algo a la influencia de este último. Para Nietzsche, toda acción humana es una especie de ficción: presupone un agente humano coherente y autónomo (al que Nietzsche considera como una ilusión), implica que las creencias y supuestos por los que actuamos están firmemente fundamentados (lo cual no es así para Nietzsche), y asume que los efectos de nuestras acciones pueden ser calculados racionalmente (según Nietzsche, otra lamentable ilusión). La acción es para Nietzsche un enorme, si bien necesario, exceso de simplificación de la inabarcable complejidad del mundo que, por consiguiente, no puede coexistir con la reflexión. La acción significa reprimir o

⁴⁴ Para una brillante descripción del marxismo de Occidente, véase Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, Londres, 1976.

suspender esta última, provocarse a uno mismo una cierta amnesia u olvido. Las condiciones "verdaderas" de nuestra existencia deben estar entonces necesariamente ausentes de la conciencia al momento de la acción. Esta ausencia es, por así decirlo, estructural y determinada, antes que un simple descuido; así como para Freud el concepto de inconsciente significa que las fuerzas que determinan nuestro ser no pueden, por definición, figurar en nuestra conciencia. Sólo nos convertimos en agentes conscientes por obra de una cierta falta, represión u omisión, que ninguna autorreflexión crítica podría reparar. La paradoja del animal humano es que llega a ser un sujeto sólo sobre la base de una destructiva represión de las fuerzas que operaron en su creación.

La antítesis althusseriana entre teoría e ideología se mueve en términos generales en esos términos. Uno podría arriesgar, en una primera y aproximada formulación, que la teoría y la práctica se encuentran en conflicto para Nietzsche, porque tiene una sospecha irracionalista respecto de la primera, mientras que son eternamente discrepantes para Althusser, quien sostiene un prejuicio racionalista contra la última. Para Althusser, toda acción, incluida la insurrección socialista, es llevada a cabo dentro de la esfera de la ideología; como veremos un poco más adelante, sólo la ideología le da al sujeto humano suficiente coherencia ilusoria y provisional como para que se convierta en un agente social práctico. Desde el sombrío punto de vista de la teoría, el sujeto no tiene autonomía o consistencia en absoluto: es el mero producto "sobredeterminado" de una u otra estructura social. Pero, ya que odiaríamos salir de la cama si mantuviéramos esta verdad en mente de manera constante, ella debe desaparecer de nuestra conciencia "práctica". Y es en este sentido que el sujeto, tanto para Althusser como para Freud, es el producto de una estructura que debe ser necesariamente reprimida en el mismo momento de la "sujetivación".

Puede apreciarse, entonces, por qué según Althusser la teoría y la práctica siempre deben ser en cierto modo antagónicas, de una manera que resulta escandalosa para el marxismo clásico, que insiste en una relación dialéctica entre ambas. Pero resulta más difícil observar exactamente qué es lo que esta discrepancia *significa*. Sostener que no se puede actuar y teorizar al mismo tiempo puede equivaler a decir que no se puede tocar la sonata *Claro de luna* y analizar su estructura musical a la vez; o que no se puede ser consciente de las reglas gramaticales que ordenan nuestro discurso en el momento mismo en el que se habla. Pero esto no es mucho más significativo que decir que no se puede masticar un plátano y tocar la gaita al mismo tiempo; no tiene absolutamente ninguna importancia *filosófica*. Aquí nos encontramos ciertamente muy lejos de mantener, como lo hace Nietzsche, que toda acción conlleva una necesaria ignorancia de sus propias condiciones de posibilidad. El problema con *esto*, al

menos para un marxista, es que parece eliminar la posibilidad de una práctica fundamentada teóricamente, y esto resultaría difícil para Althusser, que es un leninista ortodoxo. Afirmar que nuestra práctica se encuentra fundamentada teóricamente no es, por supuesto, lo mismo que imaginar que es posible comprometerse en una intensa actividad teórica al mismo tiempo que uno cierra las puertas de la fábrica para que no entre la policía. Lo que debe ocurrir entonces es que una comprensión teórica se realice en efecto en la práctica, pero sólo, por así decirlo, a través de la ideología, de las "ficciones vividas" de los actores involucrados. Y ésta será una forma radicalmente diferente de comprensión si la comparamos con la del teórico en su estudio, lo cual implica para Althusser un inevitable elemento de desconocimiento [*misrecognition*].

Lo que se desconoce en la ideología no es en primer lugar el mundo, ya que la ideología no es para Althusser una cuestión de conocer o no lograr conocer la realidad. El desconocimiento en la ideología es esencialmente un *auto*-desconocimiento, que es un efecto de la dimensión "imaginaria" de la existencia humana. "Imaginario" no significa aquí "irreal" sino "concerniente a una imagen": se alude aquí al ensayo de Jacques Lacan "El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", en la que se afirma que el niño pequeño, confrontado con su propia imagen en un espejo, experimenta un momento de jubiloso desconocimiento de su estado real propio, físicamente descoordinado, e imagina a su cuerpo como más unificado de lo que es en realidad.⁴⁵ En esta condición imaginaria, aún no se ha establecido ninguna distinción real entre sujeto y objeto; el niño se identifica con su propia imagen, sintiéndose al mismo tiempo dentro de y frente al espejo, de modo que el sujeto y el objeto se deslizan incesantemente dentro y fuera de su opuesto, formando un circuito cerrado. En la esfera ideológica, de un modo similar, el sujeto humano trasciende su verdadero estado de difusión o descentramiento y se encuentra con una imagen coherente y por tanto consoladora de sí mismo, que vuelve reflejada desde el "espejo" de un discurso ideológico dominante. Armado con este yo imaginario, que para Lacan implica una "alienación" del sujeto, es entonces capaz de actuar de un modo socialmente apropiado.

La ideología puede por lo tanto ser sintetizada como "una representación de las relaciones imaginarias de los individuos con sus condiciones reales de existencia". En la ideología, escribe Althusser, "los hombres expresan en efecto no la relación entre ellos y sus condiciones de existencia, sino *la forma* en que viven la relación entre ellos y sus condiciones de existencia: esto presupone tanto

⁴⁵ El ensayo de Lacan puede encontrarse en el capítulo 4 de este volumen. Véase también Fredric Jameson, "Imaginary and Symbolic in Lacan", en: *Yale French Studies*, 55/56, 1977.

una relación real como una 'imaginaria', 'vívida' [...] En la ideología, la relación real se encuentra inevitablemente investida en la relación imaginaria".⁴⁶ La ideología existe sólo dentro y a través del sujeto humano, y decir que el sujeto habita en lo imaginario equivale a sostener que remite compulsivamente el mundo a sí mismo. La ideología está centrada en el sujeto o es "antropomórfica": hace que veamos el mundo como algo que en cierto modo está naturalmente orientado hacia nosotros, espontáneamente "dado" al sujeto; y el sujeto, a la inversa, se siente a sí mismo como parte natural de esa realidad, demandada y requerida por él. A través de la ideología, señala Althusser, la sociedad nos "interpela" o nos "llama", y parece distinguirnos como singularmente valiosos y dirigirse a nosotros por nuestro nombre. Alienta la ilusión de que no podría arreglárselas sin nosotros, del mismo modo en que podemos imaginar al niño que cree que si *él* desapareciera, el mundo se desvanecería junto con él. Al "identificarnos" así, atrayéndonos personalmente de entre la masa de individuos e inclinando un rostro benigno hacia nosotros, la ideología nos introduce en el ser como sujetos individuales.

Todo esto, desde el punto de vista de la ciencia marxista, es de hecho una ilusión, ya que la desalentadora verdad del asunto es que la sociedad no me necesita en absoluto. Puede necesitar a *alguien* para desempeñar mi papel en el proceso de producción, pero no hay una razón por la que esa persona en particular deba ser yo. La teoría es consciente del secreto de que la sociedad no posee "centro" alguno, y no es más que un ensamble de "estructuras" y "regiones"; también es consciente de que el sujeto humano es igualmente descentrado, el mero "portador" de estas diversas estructuras. Pero, para que una vida social con propósito avance, estas verdades desagradables deben ser enmascaradas en el registro de lo imaginario. Lo imaginario es entonces, en cierto sentido, claramente falso: nos impide ver el modo en que los sujetos y las sociedades funcionan realmente. Pero no es falso en el sentido de un mero engaño arbitrario, ya que es una dimensión totalmente indispensable de la existencia social, tan esencial como la política o la economía. Y tampoco es falso en tanto que las formas reales en que vivimos nuestras relaciones con nuestras condiciones sociales están instaladas en él.

Hay numerosos problemas lógicos ligados con esta teoría. Por empezar, ¿cómo es que el individuo humano reconoce y responde a la "interpelación" que lo hace sujeto si no es ya un sujeto? ¿No son la respuesta, el reconocimiento, la comprensión, facultades subjetivas, de modo que se necesitaría ser ya un sujeto

⁴⁶ Louis Althusser, *For Marx*, Londres, 1969, pp. 233-234 [trad. esp.: *La Revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1970].

para convertirse en uno? En estos términos, de un modo absurdo, el sujeto debería preceder su propia existencia. Consciente de este espinoso problema, Althusser afirma que en realidad somos "siempre-ya" sujetos, incluso en el útero: nuestra llegada, por así decirlo, ha estado siempre preparada. Pero si esto es cierto, entonces es difícil saber qué debe entenderse de su insistencia en el "momento" de la interpelación, a menos que esto sea sólo una ficción conveniente. Y parece extraño sugerir que somos sujetos "centrados" incluso desde que somos embriones. Por otro lado, la teoría cae de lleno en todos los dilemas de cualquier noción de identidad basada en la autorreflexión. ¿Cómo puede el sujeto reconocer su imagen en el espejo como propia, si no se reconoce ya en cierto modo a sí mismo? No hay nada de obvio o natural en mirar un espejo y concluir que la imagen que se ve es uno mismo. ¿No parecería existir aquí la necesidad de un tercer sujeto, en una posición más elevada, que pudiera comparar el sujeto real con su reflejo y establecer que uno era realmente idéntico al otro? ¿Y cómo es que este sujeto superior pudo identificarse a sí mismo?

La teoría de la ideología de Althusser implica al menos dos errores de lectura de los escritos psicoanalíticos de Jacques Lacan (lo cual no resulta sorprendente, dado el oscurantismo sibilino de este último). Por empezar, el sujeto imaginario de Althusser realmente corresponde al *yo* lacaniano, que para la teoría psicoanalítica es apenas la punta del *iceberg* del yo. Es el yo, para Lacan, el que está constituido en el imaginario como una entidad unificada; el sujeto "como totalidad" es el efecto divisor, carente y descante del inconsciente, que para Lacan pertenece tanto al orden "simbólico" como al imaginario. El resultado de este error de lectura, entonces, es que vuelve al sujeto de Althusser mucho más estable y coherente que el de Lacan, ya que el yo abotonado está a disposición del inconsciente despojado. Para Lacan, la dimensión imaginaria de nuestro ser se encuentra marcada y determinada por un deseo insaciable, que sugiere un sujeto algo más volátil y turbulento que las entidades serenamente centradas de Althusser. Las implicaciones políticas de este error de lectura son claras: expulsar el deseo del sujeto es enmudecer su clamor potencialmente rebelde, ignorar así los modos en que puede obtener su lugar asignado en el orden social únicamente en forma ambigua y precaria. Althusser, en efecto, ha producido una ideología del yo, más que del sujeto humano, y en este error de representación hay un cierto pesimismo endémico. En correspondencia con su mala percepción ideológica del sujeto "pequeño" o individual hay una tendenciosa interpretación del Sujeto "grande": los significantes ideológicos dominantes con los que se identifica el individuo. En la lectura de Althusser, este Sujeto parecería más o menos equivalente al superyó de Freud, el poder censor que nos mantiene obedientes en nuestros lugares; en la obra de Lacan, sin embargo, este papel

es desempeñado por el "otro", que es algo así como la totalidad del campo del lenguaje y el inconsciente. Ya que esto, según Lacan, es un terreno notoriamente elusivo y traicionero en el que nada permanece en su lugar, las relaciones entre él y el sujeto individual son mucho más tensas y frágiles que en el modelo de Althusser.⁴⁷ Una vez más, las implicaciones políticas de este equívoco son pesimistas: si el poder que nos sujeta es singular y autoritario, más parecido al superyó freudiano que al "otro" lacaniano, cambiante y autoescindido, las posibilidades de oponerse a él con eficacia parecen ser remotas.

Si el sujeto de Althusser fuera tan escindido, deseante e inestable como el de Lacan, entonces el proceso de interpelación podría aparecer como una cuestión más azarosa y contradictoria de lo que es en realidad. "La experiencia muestra", escribe Althusser con solemne banalidad, "que las telecomunicaciones prácticas de la interpelación son tales que ésta siempre alcanza al hombre buscado: se trate de un llamado verbal o de un silbato, el interpelado reconoce siempre que es realmente él a quien se interpelaba".⁴⁸ El hecho de que los amigos de Althusser aparentemente nunca confundieron su jovial saludo en la calle se ofrece aquí como una evidencia irrefutable de que el asunto de la interpelación ideológica es invariablemente exitoso. Pero ¿es así? ¿Qué ocurre si no reconocemos ni respondemos a la llamada del Sujeto? ¿Qué ocurre si respondemos: "Lo siento, se equivocó de persona"? Que debemos ser interpelados como *alguna* clase de sujeto está claro: la alternativa, para Lacan, sería caer fuera del orden simbólico y directamente en la psicosis. Pero no hay razón por la cual debemos aceptar siempre la identificación que la sociedad hace de nosotros como esta clase *particular* de sujeto. Althusser simplemente vincula la necesidad de una identificación "general" con nuestra sumisión a papeles sociales específicos. Existen, después de todo, muchas formas diferentes en las que se puede ser "llamado", y algunas exclamaciones alegres, gritos y silbidos pueden resultarnos más atractivos que otros. Alguien puede ser una madre, metodista, ama de casa y sindicalista al mismo tiempo, y no hay razón alguna para suponer que esas diversas formas de inserción en la ideología sean armoniosas entre sí. El modelo de Althusser es demasiado monista, y pasa por alto los modos discrepantes y contradictorios en que los sujetos pueden ser ideológicamente abordados —parcialmente, totalmente, o apenas— por discursos que carecen en sí mismos de unidad cohesiva visible.

Como ha señalado Peter Dews, el grito con el que nos recibe el Sujeto siempre debe ser *interpretado*; y no hay garantía de que hagamos esto del modo

"apropiado".⁴⁹ ¿Cómo puedo saber con seguridad qué es lo que se espera de mí, que soy yo el que es llamado, si el Sujeto me ha identificado bien? Y ya que, para Lacan nunca puedo estar totalmente presente como un "sujeto completo" en ninguna de mis respuestas, ¿cómo puede mi acción a ser interpelado considerarse "auténtica"? Además, si la respuesta del otro está ligada con mi respuesta a él, como diría Lacan, entonces la situación se vuelve aun más precaria. Al buscar el reconocimiento del otro, soy llevado por este mismo deseo al desconocimiento, aprehendiéndolo en el modo imaginario; de modo que el hecho de que hay deseo que opera aquí —un hecho que Althusser pasa por alto— significa que nunca puedo aprehender del todo el Sujeto y su interpelación tal y como son en realidad, así como nunca puedo saber si he respondido "verdaderamente" a su invocación. En la propia obra de Lacan, el otro significa simplemente esta naturaleza en última instancia inescrutable de todos los sujetos individuales. Ningún otro *particular* puede suministrarme la confirmación de mi identidad que estoy buscando, ya que mi deseo de tal confirmación siempre irá "más allá" de esta figura; y describir el otro como "otro" es la forma de Lacan de señalar esta verdad.

El pesimismo político de la teoría de Althusser puede verse en su misma concepción de cómo el sujeto surge al ser. El término "sujeto" significa literalmente "lo que subyace", en el sentido de un fundamento último; y a lo largo de la historia de la filosofía ha habido numerosos candidatos para esta función. Es sólo en el período moderno que el sujeto individual se vuelve fundacional en este sentido. Pero por medio de un juego de palabras es posible hacer que "lo que subyace" signifique "lo que es oprimido", y parte de la teoría althusseriana de la ideología depende de este conveniente desplazamiento verbal. Ser "subjetivado" es ser "sujetado": nos volvemos sujetos humanos "libres", "autónomos" precisamente al someternos obedientes al Sujeto, o a la Ley. Una vez que hemos "internalizado" esta Ley y la hemos hecha enteramente nuestra, comenzamos a actuarla espontáneamente y sin cuestionamientos. Actuamos, como comenta Althusser, "por nuestra cuenta", sin necesidad de una constante supervisión coercitiva; y esta lamentable condición es lo que creemos equivocadamente que es nuestra libertad. En palabras del filósofo que está detrás de toda la obra de Althusser, Baruch Spinoza, los hombres y mujeres "luchan para defender su esclavitud como si lucharan por su liberación" (prefacio al *Tratado teológico-político*). El modelo detrás de este argumento es la sujeción del yo freudiano al superyó, fuente de toda conciencia y autoridad. La libertad y la autonomía parecerían ser entonces puras ilusiones: significan simplemente que

⁴⁷ Véase Colin McCabe, "On discourse", en: *Economy and Society*, 8, 3, agosto de 1979.

⁴⁸ L. Althusser, *Lenin and Philosophy*, ob. cit., p. 181.

⁴⁹ Peter Dews, *Logics of Disintegration*, Londres, 1987, pp. 78-79.

la Ley se encuentra inscrita tan profundamente en nosotros, tan íntimamente en armonía con nuestro deseo, que la confundimos con nuestra propia libre iniciativa. Pero éste es sólo un lado de la narrativa freudiana. Para Freud, el yo se rebelará contra su amo si sus demandas se vuelven demasiado insoportables; y el equivalente político de este momento sería la insurrección o la revolución. La libertad, en síntesis, puede transgredir la propia Ley de la cual es un efecto; sin embargo, Althusser mantiene un silencio sintomático sobre este corolario más esperanzado de su postura. Para él, de manera aun más manifiesta que para Michel Foucault, la propia subjetividad parecería sólo una forma de auto-encarcelamiento; y la pregunta sobre el origen de la resistencia política permanece sin respuesta. Es este estoicismo frente a un poder que lo permea aparentemente todo o frente a un cierre metafísico inevitable el que se transmite a la actual corriente postestructuralista.

[...]

Más allá de sus defectos y limitaciones, la teoría de la ideología de Althusser representa uno de los mayores adelantos sobre el tema en el pensamiento marxista contemporáneo. Ahora la ideología no es sólo una distorsión o un falso reflejo, una pantalla que se interpone entre nosotros y la realidad, o un efecto automático de la producción de mercancías. Es un medio indispensable para la producción de sujetos humanos. Entre los diversos modos de producción de una sociedad hay uno cuya tarea es la de producir las propias formas de la subjetividad, y esto es tan variable desde el punto de vista material e histórico como la producción de barras de chocolate o automóviles. La ideología no es ante todo una cuestión de "ideas": es una estructura que se nos impone sin necesidad alguna de pasar necesariamente a través de nuestra conciencia. Desde el punto de vista psicológico, se trata menos de un sistema de doctrinas articuladas que de un conjunto de imágenes, símbolos y ocasionalmente conceptos que "vivimos" en un plano inconsciente. Desde el punto de vista sociológico, consiste en una variedad de prácticas o rituales materiales (voto, saludo, genuflexión, etc.) que están siempre incorporadas a instituciones materiales. Althusser hereda de Gramsci esta noción de ideología como conducta habitual más que como pensamiento consciente; pero la lleva hasta un extremo casi conductista al pretender que las ideas del sujeto "son sus actos materiales insertos en prácticas materiales reguladas por rituales materiales definidos, a su vez, por el aparato ideológico material".⁵⁰ Uno no suprime la conciencia simplemente por repe-

⁵⁰ L. Althusser, *Lenin and Philosophy*, ob. cit., p. 169 [las cursivas son mías].

tir hipnóticamente la palabra "material". Por cierto, en la obra posterior de Althusser este término se redujo a un mero gesto, cuyo significado estaba demasiado extendido. Si *todo* es "material", incluso el propio pensamiento, entonces la palabra pierde toda fuerza discriminatoria. La insistencia de Althusser en la materialidad de la ideología —el hecho de que siempre pasa por prácticas e instituciones concretas— es una valiosa corrección a la ampliamente incorpórea "conciencia de clase" de Georg Lukács, pero también proviene de una hostilidad estructuralista a la conciencia como tal. Olvida que la ideología es una cuestión de significado, y que el significado no es material en el sentido en que sí lo son una hemorragia o un grito. Es verdad que la ideología no es tanto una cuestión de ideas como de sentimientos, imágenes y reacciones viscerales, pero las ideas a menudo forman parte importante de ella, como es bastante evidente en las "ideologías teóricas" de santo Tomás de Aquino y Adam Smith.

Si Althusser extiende demasiado el término "material", lo mismo ocurre con el propio concepto de ideología. Se vuelve, en efecto, sinónimo de experiencia vivida, pero que pueda describirse con provecho toda experiencia vivida como ideológica es por cierto dudoso. Ampliado de este modo, el concepto amenaza con perder toda referencia política precisa. Si amar a Dios es ideológico, entonces también lo es, presuntamente, amar el queso gorgonzola. Una de las afirmaciones más controvertidas de Althusser —que la ideología es "eterna", y que existirá aun en la sociedad comunista— se sigue lógicamente de esta acepción expandida del término. Porque ya que también habrá sujetos humanos y experiencia vivida bajo el comunismo, también deberá haber ideología. La ideología, declara Althusser, no tiene historia: una formulación adaptada de *La ideología alemana*, pero utilizada para fines muy diferentes. Aunque sus contenidos son, por supuesto, históricamente variables, sus mecanismos estructurales permanecen constantes. En este sentido, es análogo al inconsciente freudiano: la gente sueña de formas diferentes, pero las operaciones del "trabajo del sueño" permanecen constantes entre distintas épocas o lugares. Es difícil ver cómo podríamos llegar a saber que la ideología es invariable en sus dispositivos básicos; pero una prueba reveladora en contra de esta afirmación es el hecho de que Althusser ofrece como teoría *general* de la ideología algo que está muy específicamente referida a la época burguesa. La idea de que nuestra libertad y autonomía se basa en una sumisión a la Ley tiene sus fuentes en la Europa de la Ilustración. En qué sentido un esclavo ateniense se consideraba como libre, autónomo y singularmente individualizado es una pregunta para la que Althusser no ofrece respuesta. Si los sujetos ideológicos operan "por su propia cuenta", parecería que algunos lo hacen más que otros. Como los pobres, entonces, la ideología siempre estará entre nosotros; de hecho, lo escandaloso de la tesis de Althusser para el marxismo ortodoxo es que

en realidad durará más que ellos. La ideología es una estructura esencial para la vida de todas las sociedades históricas, que la "segregan" orgánicamente, y las sociedades posrevolucionarias no serán diferentes al respecto. Pero hay un deslizamiento en el pensamiento de Althusser entre tres puntos de vista diferentes acerca de por qué la ideología funciona en primera instancia. La primera, como hemos visto, es esencialmente política: la ideología existe para mantener a los hombres y mujeres en los lugares que les fueron asignados en la sociedad de clases. De modo que la ideología, en *este* sentido, no permanecería una vez que las clases se hubieran abolido, pero sí claramente lo haría en su sentido más funcionalista o sociológico. En un orden social sin clases, la ideología cumpliría su tarea de adaptar a los hombres y mujeres a las exigencias de la vida social: es "indispensable en cualquier sociedad para que los hombres sean formados, transformados y preparados para responder a las demandas de sus condiciones de existencia".⁵¹ Tal posición, como hemos dicho, se sigue lógicamente de esta acepción dudosamente expandida del término, pero hay también otra razón por la que la ideología persistirá en una sociedad posclásica, que no concuerda mucho con la anterior. La ideología será necesaria en ese futuro tal como es necesaria ahora, a causa de la inevitable complejidad y opacidad de los procesos sociales. La esperanza de que bajo el comunismo estos procesos puedan hacerse transparentes para la conciencia humana es denunciada por Althusser como un error humanista. El funcionamiento de la totalidad del orden social sólo puede ser conocido a través de la teoría; en lo que respecta a la vida práctica de las personas, la ideología es necesaria para proveerlos de una especie de "mapa" imaginario de la totalidad social, de modo que los ayude a encontrar su camino dentro de ella. Estos individuos también pueden, naturalmente, acceder a un conocimiento científico de la formación social; pero no pueden ejercer ese conocimiento en el ajetreo de la vida cotidiana.

Puede decirse que esta situación introduce un elemento que hasta aquí no había sido examinado en el debate alrededor de la ideología. De acuerdo con este argumento, la ideología surge de una situación en la que la vida social se ha vuelto demasiado compleja como para ser comprendida en su totalidad por la conciencia cotidiana. Por consiguiente, es necesario un modelo imaginario de ella, que tendrá una relación en exceso simplificadora con respecto a la realidad social, del mismo modo que la de un mapa respecto de un terreno real. Es una postura que se remonta al propio Hegel, para quien la Grecia antigua era una sociedad inmediatamente transparente en su totalidad para cada uno de sus miembros. Sin embargo, en el período moderno, la división del trabajo, la frag-

⁵¹ L. Althusser, *For Marx*, ob. cit., p. 235.

mentación de la vida social y la proliferación de discursos especializados nos han expulsado de ese jardín feliz, de modo que las conexiones ocultas de la realidad sólo pueden ser conocidas por medio de la razón dialéctica del filósofo. La sociedad, según la terminología del siglo XVII se ha hecho "sublime": es un objeto que no puede ser *representado*. Para que la totalidad de un pueblo pueda orientarse dentro de ella, es esencial construir un mito que traduzca el conocimiento teórico a términos más gráficos e inmediatos. "Debemos tener una nueva mitología", escribe Hegel,

pero esta mitología debe estar al servicio de las ideas; debe ser una mitología de la *razón*. Hasta que seamos capaces de expresar las ideas estéticamente, es decir, mitológicamente, éstas no tendrán interés para *el pueblo*; y a la inversa, hasta que la mitología sea racional, el filósofo debe estar avergonzado de ella. Así, finalmente lo ilustrado y lo no ilustrado deben estrecharse la mano: la mitología debe volverse filosófica para que la gente se haga racional, y la filosofía debe volverse mitológica para que los filósofos se hagan sensatos.⁵²

[...]

El mito de Hegel es entonces la ideología de Althusser, al menos en una de sus versiones. La ideología adapta individuos a su función social al proveerlos de un modelo imaginario de la totalidad, esquematizado y ficcionalizado convenientemente para sus propósitos. Ya que este modelo es simbólico y afectivo más que austeramente cognitivo, puede suministrar motivaciones para la acción que no podrían ser provistas por una mera comprensión teórica. Los hombres y mujeres comunistas del futuro necesitarán una ficción posibilitadora de ese tipo, al igual que todo el mundo, pero mientras tanto, en la sociedad de clases, ésta desempeña la función adicional de ayudar a frustrar la comprensión verdadera dentro del sistema social, reconciliando así a los individuos con su ubicación en el interior de dicho sistema. La función de la ideología como "mapa imaginario" desempeña, en otras palabras, un papel político y sociológico en el presente; una vez superada la explotación, la ideología perdurará en su función puramente "sociológica" y la mistificación le dará paso a lo *mítico*. La ideología aún será falsa en cierto sentido, pero su falsedad ya no estará al servicio de los intereses dominantes.

Ya he sugerido que la ideología no es para Althusser un término peyorativo, pero esta afirmación debe ser matizada. Sería más exacto decir que sus textos son simplemente inconsistentes sobre este tema. En ciertos momentos de su

⁵² Citado por Jonathan Rée, *Philosophical Tales*, Londres, 1985, p. 59.

obra se refiere a la ideología explícitamente como a algo falso e ilusorio, y digo esto con respeto hacia los comentaristas que consideran que ha roto por completo con dichas nociones epistemológicas.⁵³ Las proyecciones imaginarias de las ficciones ideológicas son falsas desde el punto de vista del conocimiento teórico, en el sentido de que en realidad comprenden mal a la sociedad. Por tanto, no se trata aquí meramente de una cuestión de autodesconocimiento, como vimos en el caso del sujeto imaginario. Por otro lado, esta falsedad es absolutamente indispensable y desempeña una función social esencial. Entonces, aunque la ideología es falsa, no lo es en un sentido *peyorativo*. Sólo debemos protestar cuando esta falsedad se utiliza con el propósito de reproducir las relaciones sociales de explotación. Esto no implica necesariamente que en la sociedad posrevolucionaria los hombres y mujeres normales no estén equipados con una comprensión teórica de la totalidad social; es sólo que esta comprensión no puede ser "vívida", de modo que la ideología es aquí también esencial. En otros momentos, sin embargo, Althusser escribe como si los términos "verdadero" y "falso" no se aplicaran a la ideología, ya que ésta no es un tipo de conocimiento. La ideología implica sujetos; pero para Althusser el conocimiento es un proceso "sin sujeto", y entonces la ideología debe ser por definición un proceso no cognitivo. Es una cuestión de experiencia más que de comprensión, y para Althusser sería un error empirista creer que la experiencia podría originar alguna vez al conocimiento. La ideología es una visión de la realidad centrada en el sujeto; y en lo que respecta a la teoría, toda la perspectiva de la subjetividad está condenada a comprender mal las cosas, considerando desde una perspectiva engañosamente "centrada" aquello que en realidad es un mundo descentrado. Pero aunque la ideología es por consiguiente falsa cuando se la considera desde la ventajosa posición externa de la teoría, no es falsa "en sí misma", porque este parecer subjetivo respecto del mundo es una cuestión de relaciones vividas más que de proposiciones discutibles.

Otra forma de expresar esto es decir que Althusser oscila entre una concepción *racionalista* y otra *positivista* de la ideología. Para la mentalidad racionalista, la ideología significa el error, en contraposición con la verdad de la ciencia o la razón; para la positivista, sólo cierto tipo de enunciados son verificables (científicos, empíricos) y otros —las prescripciones morales, por ejemplo— no son ni siquiera candidatos para tales juicios de verdad/falsedad. La ideología es a veces considerada como equivocada, y otras veces como que no es lo suficientemente proposicional para ser equivocada. Cuando Althusser relega la ideología al falso

⁵³ Véase un ensayo no publicado de Althusser de 1969, "Théorie, pratique théorique et formation théorique. Idéologie et lutte idéologique", citado por Elliot, *Althusser*, ob. cit., pp. 172-174.

"otro" del verdadero conocimiento, habla como un racionalista; cuando desestima la idea de que (digamos) los enunciados morales son en cierto sentido cognitivos, escribe como un positivista. Una tensión similar en parte puede ser observada en la obra de Émile Durkheim, quien en su obra *Las reglas del método sociológico* considera que la ideología es simplemente una obstrucción irracional al conocimiento científico, pero en *Las formas elementales de la vida religiosa* ve a la religión como un conjunto esencial de representaciones colectivas de solidaridad social.

[...]

El pensamiento de Althusser sobre la ideología es de una escala considerablemente grande, y gira alrededor de conceptos tan "globales" como el Sujeto y los aparatos ideológicos de Estado, mientras que el sociólogo francés Pierre Bourdieu está más interesado en examinar los mecanismos mediante los que la ideología influye en la vida cotidiana. Para encarar este problema, Bourdieu desarrolla en su *Esbozo de una teoría de la práctica* (1977) el concepto de *habitus*, con el que designa la inculcación en hombres y mujeres de un conjunto de disposiciones duraderas que generan prácticas particulares. Es porque los individuos actúan en la sociedad de acuerdo con estos sistemas internalizados —lo que Bourdieu llama "inconsciente cultural"— que podemos explicar cómo sus acciones pueden estar objetivamente reguladas y armonizadas sin ser en ningún sentido el resultado de la obediencia consciente a reglas. A través de estas disposiciones estructuradas, las acciones humanas pueden recibir unidad y consistencia sin ser referidas a una intención consciente. En la "espontaneidad" misma de nuestra conducta habitual reproducimos ciertas normas y valores profundamente tácitos; el *habitus* es por consiguiente el mecanismo de transmisión mediante el cual ciertas estructuras mentales y sociales se encarnan en la actividad social cotidiana. El *habitus*, como el propio lenguaje humano, es un sistema abierto que permite que las personas traten con las situaciones imprevistas y cambiantes; es, por tanto, un "principio generador de estrategias", que permite una continua innovación, en lugar de un plano rígido.

El término ideología no es especialmente central en la obra de Bourdieu, pero si el *habitus* es relevante para este concepto, es porque tiende a inducir en los agentes sociales las aspiraciones y acciones que son compatibles con los requerimientos objetivos de sus circunstancias sociales. En su punto más fuerte, elimina todos los otros modos de deseo y comportamiento como algo simplemente impensable. El *habitus* es entonces la "historia convertida en naturaleza", y para Bourdieu es a través de esta unión entre lo subjetivo y lo objetivo —lo que

nos sentimos espontáneamente dispuestos a hacer y lo que nuestras condiciones sociales nos demandan— que ese poder se asegura a sí mismo. Un orden social se esfuerza por naturalizar su propia arbitrariedad por medio de esta dialéctica de aspiraciones subjetivas y estructuras objetivas, definiendo a cada una en términos de la otra, de modo tal que la condición “ideal” sería aquella en la cual la conciencia de los agentes tuviera los mismos límites que el sistema objetivo que le da origen. El reconocimiento de la legitimidad, declara Bourdieu, “es el desconocimiento de la arbitrariedad”.

Lo que Bourdieu llama *doxa* pertenece a la clase de orden social estable y tradicional donde el poder es totalmente naturalizado e incuestionable, de modo que ninguna disposición social distinta de la vigente puede ser siquiera imaginada. Aquí, por así decirlo, el sujeto y el objeto se funden entre sí hasta resultar indistinguibles. Lo que importa en estas sociedades es lo sobreentendido, que es determinado por la tradición, y la tradición es siempre silenciosa, inclusive sobre su carácter de tradición. Cualquier cuestionamiento a esta *doxa* es entonces *heterodoxia*, contra la cual el orden establecido debe presentar sus demandas en una nueva *ortodoxia*. La ortodoxia difiere de la *doxa* en que los guardianes de la tradición, de aquello que se sobreentiende, se ven obligados a hablar en su propia defensa, y a presentarse implícitamente a sí mismos como una posición posible entre otras.

La vida social contiene muchos habitus diferentes, donde cada sistema es apropiado para lo que Bourdieu llama un “campo”. Un campo, sostiene en *Cuestiones de sociología* (1980) es un sistema competitivo de relaciones sociales que funciona de acuerdo con su propia lógica interna, compuesta por instituciones o individuos que compiten por lo mismo. Lo que generalmente se encuentra en juego en estos campos es la realización del máximo de dominio dentro de ellos, un dominio que permite a quienes lo obtienen conferir legitimidad a otros participantes, o retirársela. Lograr este dominio implica amasar la máxima cantidad de “capital simbólico” del tipo apropiado para ese campo, y para que este poder se convierta en “legítimo” debe dejar de ser reconocido como lo que es. Un poder que se acepta tácita en lugar de explícitamente ha tenido éxito en legitimarse a sí mismo.

Cualquier campo social está necesariamente estructurado por un conjunto de reglas implícitas sobre lo que puede ser enunciado o percibido en forma válida dentro de él, y dichas reglas operan de un modo que Bourdieu llama “violencia simbólica”. Como la violencia simbólica es legítima, generalmente no es reconocida como violencia. En *Esbozo de una teoría de la práctica*, Bourdieu señala que es “la forma de violencia amable e invisible que nunca es reconocida como tal, y no es tanto soportada como elegida: la violencia del crédito, la

confianza, la obligación, la lealtad personal, la hospitalidad, los regalos, la gratitud, la piedad”.⁵⁴ En el campo de la educación, por ejemplo, la violencia simbólica opera no tanto porque el maestro les hable, “ideológicamente” a los estudiantes, sino porque éste es percibido como poseedor de una cantidad de “capital cultural” que el estudiante necesita adquirir. El sistema educativo contribuye así a reproducir el orden social dominante, no tanto por los puntos de vista que alberga, sino por su distribución regulada del capital cultural. Como afirma Bourdieu en *La distinción* (1979), una forma similar de violencia simbólica funciona en todo el campo de la cultura, donde quienes carecen del gusto “correcto” son discretamente excluidos y relegados a la vergüenza y el silencio. La “violencia simbólica”, es entonces, la forma en que Bourdieu repiensa y elabora el concepto gramsciano de hegemonía, y la totalidad de su obra representa una original contribución a lo que podrían llamarse las “microestructuras” de la ideología, complementando las nociones más generales de la tradición marxista con explicaciones detalladas empíricamente de la ideología como “vida cotidiana”.

Traducción de Pablo Preve

⁵⁴ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, 1977, p. 192.

10. Feminismo, ideología y deconstrucción: una perspectiva pragmatista

Richard Rorty

Ni la filosofía en general ni la deconstrucción en particular deberían ser consideradas como un instrumento que marque nuevos rumbos o resulte innovador para la política feminista. La filosofía reciente, incluyendo la de Derrida, nos ayuda a ver que las prácticas e ideas (incluso las prácticas e ideas patriarcales) no son naturales ni inevitables; pero eso es todo lo que hace. Una vez que la filosofía nos ha mostrado que todo es un constructo social, no nos ayuda a decidir qué constructos sociales mantener y cuáles reemplazar.

A la mayoría de los intelectuales le gustaría encontrar modos de unirse a la lucha de los débiles contra los fuertes. Por lo tanto, esperan que sus talentos y competencias puedan resultar relevantes para esa lucha. La expresión más comúnmente utilizada en las últimas décadas para expresar esa esperanza es "crítica de la ideología". La idea es que los filósofos, críticos literarios, abogados, historiadores, y otros que son hábiles para hacer distinciones, reescribir y recontextualizar, puedan aplicar esos talentos en la "exposición" o "desmitificación" de las prácticas sociales presentes.

Pero el modo más eficiente de exponer o desmitificar una práctica existente parecería ser sugerir una práctica alternativa, más que criticar la presente. En política, como en el modelo kuhniano de cambio teórico en las ciencias, las anomalías dentro de los viejos paradigmas pueden acumularse indefinidamente sin aportar muchas bases para la crítica hasta que una nueva opción es ofrecida. La crítica "inmanente" del viejo paradigma es relativamente ineficaz. Más específicamente, el modo más eficaz de criticar las descripciones corrientes de un caso dado de opresión de los débiles como "mal necesario" (el equivalente político de una "anomalía insignificante") es explicar por qué no es de hecho necesario, mostrando cómo un cambio institucional específico lo eliminaría. Eso significa esbozar un futuro alternativo y un escenario de acción política que podría llevarnos del presente al futuro.

Marx y Engels se refieren a esto en *La ideología alemana* cuando critican a Feuerbach por haber transformado "la palabra 'comunista', que en el mundo real significa seguidor de un partido revolucionario definido, en una mera categoría".¹ La confianza de Marx y Engels en que sus críticas a la tradición filosófica alemana sustituían la realidad por la ilusión y la ciencia por la fantasía fue en gran medida potenciada por el hecho de que tenían un partido revolucionario y un programa; es decir, una propuesta concreta sobre cómo aportar verificación empírica sobre su declaración de que ciertos males contemporáneos (como las diferencias de ingresos o el desempleo) eran innecesarios. La diferencia entre su situación y la nuestra es principalmente que ahora nadie quiere la revolución que ellos tenían en mente; ya nadie quiere nacionalizar los medios de producción o abolir la propiedad privada. Por lo tanto, a la izquierda contemporánea le falta la clase de partido y la clase de escenario que apoyaban la afirmación de Marx y Engels de que su pensamiento era "científico" más que "utópico"; es decir, la voz de la realidad más que la de la fantasía.²

Lo más cercano a un partido y un programa de esas características que nosotros, los intelectuales de izquierda de las democracias ricas, tenemos hoy en día es el movimiento feminista. Pero en su lado político el feminismo parece un movimiento reformista más que uno revolucionario. Esto se debe a que sus metas políticas son bastante concretas y no resulta difícil vislumbrar su realización; al abogar por estas metas, se apela a extendidas intuiciones morales sobre la justicia. Por eso, la política feminista contemporánea presenta más analogías con el abolicionismo del siglo XVIII que con el comunismo del siglo XIX. Mientras que era en el siglo XIX muy difícil concebir cómo podrían ser las cosas sin propiedad privada, en el siglo XVIII y a principios del XIX resultaba relativamente fácil concebir un mundo sin esclavos y ver a la esclavitud como los restos de una era de barbarie, moralmente repugnante para ciertas intuiciones morales ampliamente compartidas. De un modo análogo, es relativamente fácil concebir un mundo con igual retribución por igual trabajo, responsabilidades domésticas igualmente compartidas, igual número de mujeres que de hombres en posiciones de poder, etc. Sólo en la medida en que el feminismo es más que una cuestión de reformas específicas, resulta análogo al comunismo del siglo XIX.

Los feministas se encuentran en la siguiente situación: como Marx y Engels, sospechan que las reformas graduales dejarán en gran medida intacto un mal

¹ Robert Tucker (comp.), *The Marx-Engels Reader*, 2da edición, Nueva York, 1978, p. 167.

² Para una buena expresión de este contraste fantasía-realidad, véase el texto de Engels "Socialism: Utopian and Scientific", en: *ibíd.*, pp. 693-694 [trad. esp.: *Del socialismo utópico al socialismo científico*, México, Era, 1955].

subyacente e innecesario. Pero a diferencia de Marx y Engels, no pueden esbozar fácilmente un escenario político revolucionario o una utopía posrevolucionaria. El resultado son largas discusiones sobre revoluciones *filosóficas* y revoluciones de la *conciencia*; sin embargo, estas revoluciones no se ven reflejadas en nada que Marx y Engels pudieran reconocer como "el nivel material". De modo que es fácil imaginar a Marx y Engels tratando a los feministas contemporáneos con un sarcasmo igual al que aplicaban a Hegel, Feuerbach o Bauer. Los teóricos del feminismo, podrían decir, han transformado al "feminista" en una "mera categoría"; y no pueden esperar hacer más mientras el término no signifique "seguidor de un partido *revolucionario* definido".

Estas consideraciones llevan a preguntarse si los feministas pueden mantener la noción de "crítica de la ideología" sin invocar la distinción entre "materia" y "conciencia" desplegada en *La ideología alemana*. Hay una larga y deprimente bibliografía acerca de la equivocidad del término "ideología", de la cual el último ejemplo es el primer capítulo de *Ideología*, de Terry Eagleton.³ Eagleton rechaza la sugerencia frecuente de que el término ha ocasionado más problemas que ventajas, y ofrece la siguiente definición: "ideas y creencias que contribuyen a legitimar los intereses de un grupo o clase dominante, específicamente mediante distorsión y disimulo". Como alternativa sugiere: "creencias falsas o engañosas" que derivan "no de los intereses de una clase dominante sino de la estructura material del conjunto de la sociedad".⁴ Esta última formulación incorpora el contraste material/no material que es central en *La ideología alemana*. Pero resulta difícil para los feministas apropiarse de este contraste, que extraña cualquier relevancia concreta que pudiera tener de la explicación del "cambio material", en referencia a la escatológica historia que hacía Marx de los cambios en la organización de los mecanismos de producción. Esa historia es mayormente irrelevante para la opresión de las mujeres por parte de los hombres.⁵

³ Para una explicación desvalorizadora del uso marxista de "ideología", véase Daniel Bell, "The Misreading of Ideology: The Social Determinations of Ideas in Marx's Work", en: *Berkeley Journal of Sociology*, 35, 1990, pp. 1-54. Este artículo contribuye a aclarar por qué Marx habría encontrado objetable la expresión "ideología marxista", y cuán inseparable era su uso de "ideología" de la caracterización de su propio pensamiento como "científico".

⁴ Terry Eagleton, *Ideology*, Londres, 1991, p. 30. [La cita corresponde a la edición en español: *Ideología*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 54.] Cito la quinta y sexta de las distinciones progresivamente más completas y agudas que provee Eagleton. Para más consideraciones sobre este libro, véase Richard Rorty, "We Anti-representationalists", en: *Radical Philosophy*, 60, 1992, pp. 40-42.

⁵ Como dice Catharine MacKinnon, la historia de las relaciones entre hombres y mujeres (a diferencia de la historia de la sexualidad, "la historia de aquello que hace a los historiadores sentirse excitados") no tiene variaciones: "Debajo de todas esas colinas y valles, estos flujos y reflujos, está este fondo, esta marea que no ha cambiado mucho, a saber, la supremacía masculina

No obstante, si dejamos de lado la distinción materia-conciencia y volvemos a la primera de las dos definiciones de "ideología" de Eagleton que cité, entramos en conflicto con las opiniones filosóficas sobre verdad, conocimiento y objetividad que sostienen la mayoría de los intelectuales feministas contemporáneos que desean aplicar sus talentos y competencias en la crítica de la ideología masculinista. Porque "distorsión" presupone un medio de representación que, al interferir entre nosotros y el objeto investigado, produce una apariencia que no se corresponde con la realidad del objeto. Este representacionalismo no concuerda ni con la insistencia pragmatista en que la verdad no es una cuestión de correspondencia con la naturaleza intrínseca de la realidad, ni con el rechazo deconstruccionista de lo que Derrida llama "la metafísica de la presencia".⁶ Los pragmatistas y los deconstruccionistas están de acuerdo en que todo es un constructo social, y que no tiene objeto intentar distinguir entre lo "natural" y lo "meramente" cultural. Están de acuerdo en que la cuestión es qué constructos sociales desechar y cuáles mantener, y en que carece de sentido apelar "al modo en que las cosas son realmente" durante las luchas alrededor de quién consigue construir una cosa u otra. Ambas escuelas filosóficas pueden acordar con Eagleton en que "si no hay valores y creencias no ligadas estrechamente con el poder, el término ideología corre el peligro de extenderse hasta dejar de ser reconocible".⁷ Pero, a diferencia de Eagleton, ambas escuelas encuentran que ésta es una razón para dudar acerca de la utilidad de la noción de "ideología" (al menos si se supone que debe significar más que "un conjunto de malas ideas").

La distinción entre ciencia marxista y mera fantasía filosófica que atraviesa *La ideología alemana* es un excelente ejemplo de una afirmación que alcanzó lo que Derrida llama "una presencia completa que está fuera del alcance del juego".⁸ Como buen marxista, Eagleton debe considerar las críticas derechistas estándar

y la subordinación de las mujeres" (MacKinnon, "Does Sexuality have a History?", en: *Michigan Quarterly Review*, 30, 1991, p. 6). Esa subordinación atraviesa los siglos como una monótona (y por lo tanto generalmente inaudible) melodía de base: el sonido del redoblar de los hombres sobre las mujeres. No parece posible una orquestación dramática.

⁶ Presento una explicación del pragmatismo como anti-representacionalismo en un prólogo a John Murphy, *Pragmatism: from Pierce to Davidson*, Boulder, 1990; y también en la introducción a Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, 1992 [trad. esp.: *Objetividad, relativismo, verdad*, Barcelona, Paidós, 2002]. Para los paralelos entre el anti-representacionalismo de Davidson y la antimetafísica de Derrida, véase Samuel Wheeler, "Indeterminacy of French Interpretation: Derrida and Davidson", en Ernest Le Pore (comp.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, 1986, pp. 477-494.

⁷ T. Eagleton, *Ideology*, ob. cit., p. 7. [*Ideología*, ob. cit., p. 27.]

⁸ Jacques Derrida, *Writing and Difference*, Chicago, 1978, p. 279 [trad. esp.: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989].

de Derrida cuando dice que "la tesis de que los objetos son totalmente internos a los discursos que los constituyen plantea el espinoso problema de cómo podemos juzgar que un discurso ha concebido a su objeto válidamente", y continúa con la siguiente pregunta: "si lo que valida mis interpretaciones sociales son los fines políticos que sirven, ¿cómo puedo validar estos fines?"⁹ No se puede hablar de "comunicación distorsionada" o "ideas que distorsionan" sin creer en objetos internos a los discursos, y objetos capaces de ser representados por esos discursos con o sin precisión, científica o fantásticamente.

Una de estas posiciones, por lo tanto, debe ceder. Los intelectuales feministas que desean criticar la ideología masculinista, y utilizar la deconstrucción para hacerlo, deben (1) pensar en un nuevo significado para "ideología"; o (2) desasociar la deconstrucción del antirepresentacionalismo, del rechazo a la idea de que podríamos responder a la pregunta "¿He construido mi objeto *válidamente* (en oposición, por ejemplo, a haberlo hecho de un modo útil para los propósitos feministas)"; o (3) decir que la cuestión de si sus críticas de las prácticas sociales masculinistas son "científicas" o "filosóficamente fundamentadas", como la cuestión de si el masculinismo ha "tergiversado" las cosas, no es relevante.

La mejor opción es la última. La primera opción simplemente no vale la pena, y no creo que la segunda pueda realizarse en absoluto. Me parece desafortunado que algunas personas identificadas con la deconstrucción hayan intentado reconstruir la distinción marxista materia-conciencia, como cuando Paul de Man dijo que "sería desafortunado confundir la materialidad del significante con la materialidad de lo que significa", y definió a la "ideología" como "la confusión de la realidad lingüística con la natural, o la referencia al fenomenismo".¹⁰ La manera de refutar la acusación de que la teoría literaria, o la deconstrucción, "olvida la realidad social e histórica" es insistir en que "la concepción de los objetos por el discurso" es completa, y que el "respeto por la realidad" (social e histórica, astrofísica, o cualquier otra clase de realidad) es sólo respeto por el lenguaje pasado, por formas pasadas de describir lo que "realmente" ocurre.¹¹ A veces ese respeto es algo bueno, a veces no lo es. Depende de lo que se quiera.

Los feministas quieren cambiar el mundo social, por lo que no pueden tener demasiado respeto por las descripciones pasadas de las instituciones sociales. La cuestión más interesante acerca de la utilidad de la deconstrucción para el femi-

⁹ T. Eagleton, *Ideology*, ob. cit., p. 205. [*Ideología*, ob. cit., p. 257.]

¹⁰ Paul De Man, *The Resistance to Theory*, Minneapolis, 1986, p. 11 [trad. esp.: *La resistencia a la teoría*, Madrid, Visor, 1986.]

¹¹ Wallace Stevens dijo que la imaginación es la mente oponiéndose a la realidad. Tanto Derrida como Dewey nos ayudan a ver que esto equivale a la oposición a la imaginación del pasado.

nismo es si, una vez que Nietzsche, Dewey, Derrida y otros nos han convencido de que no hay nada "natural" ni "científico" ni "objetivo" en ninguna práctica o descripción masculinista, y de que todos los objetos (neutrinos, sillas, mujeres, hombres, la teoría literaria, el feminismo) son constructos sociales, haya alguna otra ayuda que la deconstrucción pueda ofrecer para decidir qué constructos mantener y cuáles desechar, o para encontrar sustitutos para estos últimos. Dudo que la haya.

A menudo se dice que la deconstrucción ofrece "instrumentos" que permiten a los feministas mostrar, como lo expresa Barbara Johnson, que "las diferencias entre entidades (prosa y poesía, hombre y mujer, literatura y teoría, culpa e inocencia) son mostradas como basadas en una represión de las diferencias *internas* de las entidades, los modos en que una entidad difiere de sí misma".¹² La cuestión de si estas diferencias estaban allí (amontonadas muy profundamente en el interior de la entidad, a la espera de ser sacadas a la luz por los excavadores deconstructivistas), o están en la entidad sólo después de que el feminista ha terminado de reformar esa entidad en un constructo social más acorde con el deseo de su corazón, me parece que no tiene interés alguno. En efecto, mi impresión es que una parte importante de la polémica antimetafísica común a los posnietzscheanos (pragmatistas y deconstruccionistas por igual) es la afirmación de que esta distinción "encontrar *versus* hacer" es de escaso interés. De modo que no considero que tenga propósito político alguno decir, como lo hace Johnson, que "la diferencia es una forma de *trabajo* al punto de que *juega* más allá del control de cualquier sujeto".¹³ Simplemente no importa si Dios ordena, o si "la masa de las fuerzas productivas" despliega dialécticamente, o si la diferencia juega, más allá del control de cualquiera de nosotros. Todo lo que importa es lo que podemos hacer para persuadir a la gente de que actúe de un modo distinto de como lo hacía en el pasado. La cuestión sobre lo que determina en última instancia, profundamente, si cambiará o no sus costumbres es la clase de tema metafísico que los feministas pueden desatender sin riesgo alguno.¹⁴

En resumen: cualquier cosa que la filosofía pueda hacer para liberar un poco nuestra imaginación redundará en un bien político, ya que cuanto más libre es la

¹² Barbara Johnson, *The Critical Difference*, Baltimore, 1980, pp. x-xi. Véase el uso del pasaje de Johnson que hace Joan Scott en su "Deconstructing Equality vs. difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism", en: Marianne Hirsch y Evelyn Fox Keller (comps.), *Conflicts in Feminism*, Nueva York, 1990, pp. 137-138.

¹³ B. Johnson, *The Critical Difference*, ob. cit., p. xi.

¹⁴ Desarrollo esta analogía entre feminismo contemporáneo y la Nueva Ciencia del siglo XVII algo más extensamente en "Feminism and Pragmatism", en: *Michigan Quarterly Review*, 30, 1991, pp. 231-258.

imaginación del presente, más posible resulta que las prácticas sociales futuras sean diferentes de las prácticas pasadas. Los tratamientos de la objetividad, la verdad y el lenguaje de Nietzsche, Dewey, Derrida y Davidson nos han liberado un poco, así como lo hicieron los tratamientos del dinero de Marx y Keynes y los tratamientos del amor de Jesucristo y Kierkegaard. Pero la filosofía no es, como la tradición marxista desafortunadamente nos enseñó a creer, una fuente de herramientas para la actividad política innovadora. Nada que tenga utilidad política ocurre hasta que la gente comienza a decir cosas que no habrían sido dichas antes, que permiten, por lo tanto, visualizar nuevas prácticas en lugar de analizar las viejas. La lección de la filosofía kuhniana de la ciencia es importante: no hay una disciplina llamada "crítica" que uno pueda practicar para obtener una política notablemente mejor, así como no hay algo llamado "método científico" que uno pueda aplicar para obtener una física notablemente mejor. La crítica de la ideología es, en el mejor de los casos, una tarea de limpieza más que de innovación. Es parasitaria de la profecía más que un reemplazo de ella. Es, en relación con la producción imaginaria de nuevas descripciones sobre lo que ha estado ocurriendo (es decir, lo que los hombres le han estado haciendo a las mujeres), aquello que Locke (quien se describía a sí mismo como un "peón" que quitaba la basura) era en relación con Boyle y Newton. La imagen de la filosofía como una actividad pionera es parte de una concepción logocéntrica del trabajo intelectual con la que nosotros, lo admiradores de Derrida, no deberíamos tener trato alguno.

Una razón por la que los feministas resisten este punto de vista pragmatista sobre la utilidad política de la filosofía es que el masculinismo parece tan completamente incorporado a todo lo que hacemos y decimos en la sociedad contemporánea que da la impresión de que sólo un *enorme* cambio intelectual podría desplazarlo. De modo que gran cantidad de feministas piensan que sólo enfrentándose a un gran mal intelectual, del tipo que los filósofos se especializan en detectar (algo en la escala del logocentrismo, o el "binarismo", o el "pensamiento tecnológico") —interpretando este mal como intrínsecamente masculinista, y el masculinismo como algo que existe a causa de este mal y desaparecerá junto con él—, pueden alcanzar la radicalidad y la extensión que su tarea parece demandar. Sin una alianza de ese tipo con una campaña contra algún gran monstruo filosófico, la lucha contra el masculinismo parece estar condenada a alguna forma de complicidad con las prácticas presentes.¹⁵

¹⁵ Un buen ejemplo de esta acusación de complicidad es la crítica que Drucilla Cornell hace de Catharine MacKinnon en *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction and the*

Me parece que este punto de vista comprende mal todas las medidas relativas. El masculinismo es un monstruo mucho más grande y feroz que cualquiera de los pequeños monstruos parroquiales con los que luchan los pragmatistas y deconstruccionistas. Esto se debe a que el masculinismo es la defensa de la gente que ha estado en la posición superior desde el comienzo de la historia contra los intentos de derribarlos; ese tipo de monstruo es muy adaptable, y sospecho que puede sobrevivir casi tan bien en un ambiente filosófico antilogocéntrico como en uno logocéntrico. Es cierto que, como Derrida ha advertido agudamente, la tradición logocéntrica está relacionada estrecha y sutilmente con la búsqueda de la pureza —la búsqueda de evitar la contaminación por los desórdenes femeninos— simbolizada por lo que él llama “la figura esencial y esencialmente sublime de la homosexualidad viril”.¹⁶ Pero esa búsqueda de pureza y esa “figura sublime” pueden sobrevivir en alguna forma aun más elevadamente sublimada, incluso si los filósofos logramos de algún modo una superación (o al menos una *Verwindung*) de la metafísica.

Law, Nueva York, 1991, capítulo 3. Cornell piensa que aunque MacKinnon “rechaza superficialmente el sueño de la simetría, que nos mide bajo la norma masculina”, ella, sin embargo, “no puede más que caer en ese viejo sueño por los límites de su propio discurso teórico, que necesariamente repudia lo femenino como femineidad porque ella sólo puede “ver” desde su propia perspectiva masculinista” (p. 151). Cornell piensa que se necesitará más reflexión filosófica (de un tipo específicamente deconstruccionista) que aquella con la que MacKinnon está dispuesta a comprometerse para evitar la complicidad con el masculinismo. También piensa que MacKinnon traiciona el punto de vista ético distintivo del feminismo al reducirlo a una toma de poder. Mi simpatía es hacia MacKinnon. No veo nada de malo en las tomas de poder, y soy menos optimista con respecto a la utilidad política de la filosofía deconstruccionista que Cornell. (Para más dudas acerca de esta utilidad, véase Thomas McCarthy, “The Politics of the Ineffable: Derrida’s Deconstructionism”, en: *The Philosophical Forum* 21, 1989, pp. 146-168. Para el punto de vista de MacKinnon de que “los hombres son como son porque tienen el poder” y que “las mujeres que tienen éxito en las formas masculinas serán también mayormente así”, véase Catharine MacKinnon, *Feminism Unmodified*, Cambridge, 1987, p. 220.)

¹⁶ Estoy de acuerdo con Cornell en que una de las contribuciones centrales de Derrida al feminismo es que “sostiene explícitamente que las cuestiones filosóficas fundamentales no pueden separarse del pensamiento de la diferencia sexual” (*Beyond Accomodation*, ob. cit., p. 98). En efecto, debería ir más allá y decir que la contribución más original e importante de Derrida a la filosofía es su entrecruzamiento de Freud y Heidegger, su asociación de la “diferencia ontológica” con la diferencia de género. Este entrecruzamiento nos permite ver por primera vez la conexión entre la búsqueda de pureza de los filósofos, la opinión de que las mujeres son en cierto modo impuras, la subordinación de las mujeres, y la “homosexualidad viril” (el tipo de homosexualidad masculina que Eve Sedgwick llama “homo-homosexualidad”, condensada en la frase de Jean Genet: “el hombre que tiene relaciones sexuales con otro hombre es dos veces un hombre”). Comparado con esta consideración (que es propuesta de modo convincente en el “Geschlecht I” de Derrida), el paquete de trucos reproducidos fácilmente denominado “deconstrucción” me parece relativamente sin importancia.

El pragmatismo —considerado como un conjunto de opiniones filosóficas sobre la verdad, el conocimiento, la objetividad y el lenguaje— es neutral entre el feminismo y el masculinismo. De modo que si se buscan doctrinas específicamente feministas sobre estos temas, el pragmatismo no las aportará. Pero los feministas que (como MacKinnon) piensan en la filosofía como en algo que puede ser tomado y dejado según la ocasión lo demande, más que como un aliado poderoso e indispensable, encontrarán en el pragmatismo las mismas doctrinas antilogocéntricas que en Nietzsche, Foucault y Derrida. La principal ventaja del modo en que los pragmatistas presentan estas doctrinas es que aclaran que no están develando secretos profundos, secretos que los feministas deberían conocer para tener éxito. Admiten que todo lo que tienen para ofrecer son pequeños y ocasionales consejos *ad hoc*, que son consejos sobre cómo contestar a los intentos masculinistas de hacer que las prácticas presentes parezcan inevitables. Ni los pragmatistas ni los deconstruccionistas pueden hacer por el feminismo otra cosa que ayudar a refutar intentos de basar estas prácticas en algo más profundo que un hecho histórico contingente; el hecho de que las personas con músculos ligeramente más grandes han estado intimidando a las personas con músculos ligeramente más pequeños por mucho tiempo.

Traducción de Pablo Preve

11. Ideología, política, hegemonía: de Gramsci a Laclau y Mouffe

Michèle Barrett

Gramsci es una especie de paradoja dentro del pensamiento político radical. Por un lado, su trabajo es muy admirado como el tratamiento más interesante, dentro de la tradición marxista clásica, de la política ideológica y cultural. Se ha convertido en el teórico adoptado por la estrategia eurocomunista en Italia y España, entre otros países, y en el Reino Unido ha sido la inspiración para muchos de los que aspiran a realinear la política laborista de un modo nuevo y realista. Su enfoque de la ideología, su teoría de la hegemonía, su explicación del papel de los intelectuales, su insistencia en la importancia de la táctica y la persuasión, y su minuciosa atención a cuestiones de la cultura y a la política de la cultura cotidiana han sido adoptadas con entusiasmo por una generación cansada de las reglas moralizantes y los preceptos, tanto de la izquierda marxista-leninista como de la laborista.

Sin embargo, en términos teóricos, la obra de Gramsci ha planteado muchos interrogantes sin respuesta en el área de una teoría de la ideología; esto se debe en parte a que sus brillantes análisis (quizás como los de Marx) a menudo quedan aislados o en cierta tensión con el resto. No resulta claro, por tomar un ejemplo que analizaré en detalle, cómo es exactamente que se relaciona este enfoque de la ideología con la definición y el uso, ahora célebres, de la idea de hegemonía. En términos más generales, el pensamiento de Gramsci ha tomado casi el valor de un ícono para la izquierda contemporánea, tanto intelectual como cultural, pero también es la figura de Gramsci —al menos como lo leen Ernesto Laclau y Chantal Mouffe— la que se ubica en el punto crucial entre el marxismo y una teoría política viable. Este último argumento, que depende de la condición central del concepto de clase en la teoría y la política marxista, ocupará gran parte de este capítulo. Como veremos, un rasgo muy importante de este debate es la cuestión de si las ideologías particulares necesariamente pertenecen a clases sociales diferentes, o si esta imputación de "pertenencia de clase" de la ideología política es un error.

Gramsci, como sin duda saben todos los lectores, escribió la mayoría de lo que hemos recibido como la parte central de sus escritos en las circunstancias de extraordinaria coerción de la prisión fascista italiana. Las condiciones bajo las que escribió, incluyendo el deterioro progresivo de su salud, influyeron obviamente en la naturaleza de los textos con los que contamos, y otra consideración importante es que sus trabajos incorporan muchas estrategias y desvíos relacionados con la censura de la prisión. Estos hechos despojados explican, al menos en cierta medida, la naturaleza relativamente fragmentaria y "abierto" de estos escritos cruciales.

Si examinamos primero un pasaje de los *Cuadernos de la prisión* donde Gramsci trata directamente el concepto de ideología en la tradición marxista, encontramos los siguientes argumentos. Gramsci se refiere al "juicio de valor negativo" que se ha adherido (erróneamente) al significado de "ideología" en la filosofía marxista; aquí deberíamos tener en cuenta el argumento de Jorge Larraín de que, en primer lugar y sobre todo, la posición de Gramsci con respecto a la ideología debe ser identificada como "positiva" más que "crítica". Gramsci sugiere —aunque no en estas palabras— que los culpables de la débil comprensión de la ideología en el pensamiento marxista son aquellos que han visto a la ideología como determinada sólo por una base económica, y por lo tanto "pura apariencia, fenómeno inútil, tontería, etc."; en este punto, se alinea con la crítica de Korsch del "marxismo vulgar". Gramsci destaca entonces que las "ideologías históricamente orgánicas" —aquellas que son "necesarias"— tienen una validez psicológica y "crean el terreno sobre el que los hombres se mueven, adquieren conciencia de su posición, luchan, etc.": es esta atención a la "validez psicológica" la que ha hecho a Gramsci en cierto sentido único dentro de la tradición marxista.

En el mismo breve pero muy condensado grupo de tesis, Gramsci sugiere que las ideologías "orgánicas" pueden ser distinguidas de las polémicas de ideólogos individuales, y distingue entre la ideología como "superestructura necesaria de una estructura particular" y la ideología en el sentido de "elucubraciones arbitrarias" de individuos. Gramsci se refiere a la opinión de Marx de que "una convicción popular a menudo tiene la misma energía que una fuerza material", y concluye el pasaje con la siguiente declaración formal:

El análisis de estas proposiciones tiende, según creo, a reforzar la concepción de *bloque histórico* en el que precisamente las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma, aunque esta distinción entre forma y contenido tiene un valor puramente didáctico, ya que las fuerzas materiales serían históricamente

inconcebibles sin forma y las ideologías serían fantasmas individuales sin las fuerzas materiales.¹

Una dificultad que surge al considerar estas tesis vinculadas es que incluso un pasaje tan breve contiene cambios de posición complejos, pero definidos. La última oración sería suficiente por sí misma para calificar claramente a Gramsci de "historicista", pero esto resulta difícil de evaluar, ya que aparece al final del párrafo donde se sugiere la ahora clásica idea gramsciana de que la ideología es un "terreno de lucha"; este punto de vista no concuerda con la tendencia historicista de pensar en términos de "totalidades expresivas". Otro problema es que a menudo Gramsci no es explícito acerca de si algo debe o no ser pensado como "ideología orgánica", y por lo tanto sus consideraciones sobre la lucha cultural e intelectual son algo ambiguas. (Esto no es una crítica, pero por cierto tiene que ver con el hecho de que la obra de Gramsci se haya convertido en un campo tan rico para diferentes interpretaciones.) Estas ambigüedades rodean incluso cuestiones más bien básicas. A menudo se supone, por ejemplo, que las consideraciones generales de Gramsci acerca de fenómenos culturales e intelectuales son expresadas bajo la rúbrica de ideología, pero no ocurre necesariamente de ese modo. No queda claro si la iluminadora clasificación de Gramsci de los diferentes niveles de "darle sentido al mundo" —desde la filosofía al folclore— debería ser o no considerado bajo un tratamiento de ideología. Gramsci distingue, en otro pasaje célebre de los *Cuadernos de la prisión*, entre filosofía, religión, sentido común y folclore como concepciones del mundo con grados variables (decrecientes) de sistematicidad y coherencia. La filosofía involucra el orden intelectual, mientras que la religión y el sentido común no, "porque no pueden ser reducidas a la unidad y coherencia ni aun dentro de una conciencia individual, y mucho menos en la conciencia colectiva". Gramsci continúa diciendo que "cada corriente filosófica deja tras de sí una sedimentación de 'sentido común': es el documento de su efectividad histórica [...] El 'sentido común' es el folclore de la filosofía, y siempre está a mitad de camino entre el folclore propiamente dicho y la filosofía, la ciencia y la economía de los especialistas. El sentido común crea el folclore del futuro".²

Tenemos entonces una jerarquía de formas, en la que las filosofías —cuerpos sistemáticos de pensamiento que pueden ser adoptados coherentemente— toman su lugar sobre la religión, que está sujeta a la crítica filosófica. El sentido común puede tomar muchas formas, pero es un cuerpo fragmentado de preceptos; des-

¹ Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, edición a cargo de Q. Hoare y G. Nowell Smith, Londres, Lawrence & Wishart, 1976, pp. 376-377. [Las obras completas de Antonio Gramsci en español fueron publicadas en Madrid por Planeta-De Agostini.]

² *Ibid.*, pp. 325-326.

cribe el folclore como una serie de fórmulas populares "rígidas". Gramsci señala que puede haber un conflicto considerable entre estos planos, ya que pueden existir contradicciones entre la filosofía que se adopta en un nivel sistemático (racional) y la propia conducta como determinada por el "sentido común". De ahí llegamos a la noción de Gramsci de "conciencia contradictoria", y a una distinción entre elección intelectual y "actividad real".³ El propio Gramsci, como comienza a apreciarse en el Reino Unido a partir de las nuevas traducciones de sus escritos culturales,⁴ le dedicó una atención considerable a la cultura popular y la ideología, abarcando temas tan diversos como la arquitectura, las canciones populares, la ficción en serie, el policial, la ópera y el periodismo, entre otros.

Sin embargo, no queda del todo claro hasta qué punto Gramsci piensa en los fenómenos mencionados en términos de ideología. Al analizar estas formas, Gramsci las coloca bajo el título de filosofía, pero se ha tendido a suponer que se trata de formas ideológicas. En Gramsci puede aparecer con cierta impunidad un uso impresionista del concepto de ideología, sobre todo porque le ha quitado la carga explicativa a la ideología. Puede hacerlo porque utiliza otro concepto para adoptar la carga teórica que en otros autores corresponde al concepto de ideología. Entonces, para poder ver cómo se inserta el tratamiento que hace Gramsci de la ideología en la tradición, debemos tomarla junto con el término que la acompaña: hegemonía. Aunque la palabra italiana *egemonia* fue considerada a menudo como un sinónimo de la contribución de Gramsci, sus raíces —como Perry Anderson y otros han destacado— se encuentran en los debates acerca de la necesidad de "hegemonía" del proletariado (influencia persuasiva) respecto del campesinado en el período prerrevolucionario en Rusia.⁵

El concepto de "hegemonía" es el centro en torno al cual se organiza el pensamiento de Gramsci sobre política e ideología, y su uso distintivo lo ha convertido en el sello de la perspectiva gramsciana en general. La hegemonía es mejor comprendida como la *organización del consentimiento*: el proceso que construye formas subordinadas de conciencia sin recurrir a la violencia o la coerción. El bloque dominante, según Gramsci, no opera sólo en la esfera política, sino en toda la extensión de la sociedad. Gramsci puso especial atención en los niveles de conciencia y aprehensión del mundo más "bajos" —menos sistemáticos—, y se interesó particularmente por los modos en que el saber "popular" y la cultura se desarrollaron de manera tal de asegurar la participación de las masas en el proyecto del bloque dominante.

³ Idem.

⁴ Antonio Gramsci, *Selections from Cultural Writings*, edición a cargo de Davis Forgacs y Geoffrey Nowell Smith, Londres, Lawrence & Wishart, 1985.

⁵ Perry Anderson, "The Antinomies of Antonio Gramsci", en: *New Left Review*, 100, 1976-977 [trad. esp.: *Las antinomias de Antonio Gramsci*, Barcelona, Fontanara, 1981].

En este punto es conveniente señalar una diferencia significativa de interpretación acerca de "hegemonía". No resulta claro si Gramsci utiliza "hegemonía" estrictamente para referirse a los aspectos no coercitivos (¿ideológicos?) de la organización del consentimiento, o si la utiliza para explorar la relación entre formas coercitivas y no coercitivas de asegurar el consentimiento. Stuart Hall y otros sugieren que la pregunta fundamental de Gramsci —¿cómo puede el Estado dominar sin coerción?— lo lleva a atender aspectos no coercitivos del dominio de clase. Pero esto se debe, sostienen, a su interés subyacente en la *relación entre el Estado y la "sociedad civil"*; no es el producto de una observación desinteresada de las "superestructuras" o la "cultura" en abstracto.⁶ Perry Anderson le da a esta pregunta una inflexión algo diferente; señala que el uso de hegemonía por parte de Gramsci es inconsistente, ya que a veces lo utiliza con el significado de consentimiento más que el de coerción, mientras que a veces parece darle un significado que es una síntesis de los dos. La explicación de Anderson —basada en la perspectiva de que el poder de Estado es la "pieza clave" de la hegemonía burguesa— dice que Gramsci desplazó el centro de su análisis hacia el consentimiento a causa, en parte, de la dificultad de hacer pasar los argumentos relacionados con la coerción por la censura de la cárcel.⁷

Dejando esto de lado por un momento, podemos decir que el aspecto de la hegemonía enfatizado por Gramsci fue su relación con una estrategia política y cultural para el socialismo, y es ahí donde se encuentra su mayor interés. Sus conceptos de "guerra de posición" y "guerra de maniobra" forman el núcleo de una conceptualización de la estrategia que implica, haciendo una analogía con la guerra de trincheras, el movimiento de clases a puntos más ventajosos y "posiciones": por lo tanto la "guerra de posición" es la batalla por la hegemonía política, la conservación del consentimiento, la lucha por los "corazones y mentes" del pueblo y no sólo su obediencia transitoria o apoyo electoral. La "guerra de maniobra", en cambio, viene en una etapa posterior: es la toma del poder de Estado, pero (en oposición directa a la tradición de pensamiento político leninista) no puede tener lugar más que en una situación en la que la hegemonía ya ha sido asegurada.

Este modelo de estrategia socialista incluía una teoría de la función política de los intelectuales. Gramsci no consideraba que fueran la expresión de clases particulares ni que estuvieran encerrados en posiciones específicas y

⁶ Stuart Hall, Bob Lumley y Gregor McLennan, "Politics and Ideology: Gramsci", en: Centre for Contemporary Cultural Studies, *On Ideology*, Londres, Hutchinson, 1984; publicado originalmente en *Working Papers on Cultural Studies*, 10, 1977. Estoy en deuda con la admirablemente clara exposición del pensamiento de Gramsci en este ensayo.

⁷ Perry Anderson, "Antinomies", ob. cit., p. 49.

socialmente definidas; consideraba a los intelectuales como actores importantes en el campo donde tenía lugar el conflicto de clases en el plano ideológico. En particular, pensaba que el proceso hegemónico de la izquierda incluía la remoción de los intelectuales "tradicionales" de su base en el bloque dominante y el desarrollo de lo que llamaba intelectuales "orgánicos" de la clase trabajadora.

La perspectiva de Gramsci sobre estos procesos integra una teoría de la ideología —comprendida principalmente como las formas variables de conocimiento popular y sistemático antes mencionadas— dentro de un proyecto cultural y político más general, que Gramsci teoriza en términos del concepto amplio de hegemonía. Su interés en la relación entre el Estado y la sociedad civil lleva directamente a su trabajo sobre lo que ha sido llamada la función "cohesiva" [cementing] de la ideología, y los modos en que el consentimiento es asegurado sin violencia.

[...]

Gramsci ha sido reconocido como el exponente por excelencia de una teoría de la ideología no determinista. Por otra parte, el trabajo de Stuart Hall sobre "base y superestructura" ha establecido definitivamente los términos del debate sobre el determinismo dentro de la teoría marxista de la ideología. Según la lectura de Hall, Gramsci ofrece una "polémica contra la visión reduccionista de la superestructura", y sostiene que Gramsci nos ha mostrado cómo el capitalismo no es sólo un sistema de producción sino una forma completa de vida social. Las superestructuras, continúa Hall, son vitales para llevar la cultura y la sociedad civil a una creciente conformidad con las necesidades del capital. *Exsistiendo* el dominio del capital, creando nuevos tipos de individuos y civilización, penetrando en las diversas instituciones de la sociedad civil como la familia, la ley, la educación, las instituciones culturales, la iglesia y los partidos políticos. No se trata sólo de una cuestión de interés económico, ya que Gramsci se opone al reduccionismo económico y conceptualiza la hegemonía como autoridad política, cultural y social. Aún así, concluye Stuart Hall, en opinión de Gramsci "las superestructuras hacen todo esto por el capital".⁸

Hay, sin embargo, un tema importante que nunca fue completamente articulado dentro de la tradición marxista clásica, pero sobre el que se aplicaron recientemente algunos aspectos de las ideas de Gramsci con notables conse-

⁸ Stuart Hall, "Rethinking the 'Base and Superstructure' Metaphor", en: Jon Bloomfield (comp.), *Class, Hegemony and Party*, Londres, Lawrence & Wishart, 1977, pp. 65-66.

cuencias: se trata de la pregunta sobre si se debe o no describir a las ideologías en términos de "pertenencia de clase". Como veremos, la exploración de este tema ha producido un importante cuestionamiento al marxismo, el cual, según sostienen Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, ha sido superado. Es un tema que nunca fue planteado dentro de la tradición marxista porque se daba por sentado que cualquier teoría de la ideología estaría organizada alrededor de la clase social, como la categoría esencial y formativa de un análisis del capitalismo. Por lo tanto, no tenía verdadera importancia si se consideraba a las ideologías como expresiones de conciencia de una clase social particular (la variante más común, si bien "historicista", del enfoque positivo), o si se consideraba a la ideología como una mistificación al servicio de intereses de clase. En cualquiera de los casos, y también con otras definiciones, quedaría claro que en un análisis del capitalismo, el papel y la función de la ideología eran interpretados en términos de clase social. Es precisamente esto lo que ahora ha sido problematizado en un plano fundamental, con consecuencias que son de evidente interés para el feminismo y otros grupos que han cuestionado la situación del análisis de clase en relación con las demandas teóricas y políticas que surgen de otras divisiones sociales significativas.

Ideologías políticas clasistas y no clasistas

Comencemos por examinar las formulaciones de *Política e ideología en la teoría marxista*, advirtiendo desde un principio que el argumento de este libro ha resultado mucho más aceptable para la mayoría de los marxistas que sus trabajos posteriores, y en particular *Hegemonía y estrategia socialista*, escrito junto con Chantal Mouffe.⁹ El primer texto de Laclau se ocupaba del problema del "reduccionismo" en la teoría política marxista, y en particular se mostraba crítico con aquellos que habían tendido a considerar que la ideología política era casi por definición ideología de clase.

"Reducir" es, en sentido filosófico, explicar un fenómeno que aparece en término A, invocando (o reduciéndolo a) otra cosa: el término B. Dentro del marxismo, el problema del reduccionismo ha sido crítico, ya que una estrategia explicativa clásica ha sido decir que un fenómeno particular (a menudo uno

⁹ Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*, Londres, New Left Books, 1977 [trad. esp.: *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Madrid, Siglo XXI, 1980] y *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres, Verso, 1985 [trad. esp.: *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1985. De próxima aparición en FCE].

extraño, como el conservadurismo de la clase obrera, el racismo o la homofobia) es *en realidad* causado por, o funcional a, la dinámica dominante de la clase y el conflicto de clase. El marxismo no tiene el monopolio sobre este estilo de pensamiento: el psicoanálisis, por ejemplo, tiene una tendencia aun más pronunciada hacia el reduccionismo explicativo. Pero dentro de la teoría marxista este tema ha sido muy debatido en los últimos años, en particular en respuesta a la cuestión del género y la raza como factores explicativos relevantes para pensar acerca de la generación de la desigualdad social.¹⁰ En todo caso, lo que le interesaba a Laclau eran los modos en que los marxistas habían ignorado ciertos aspectos de la ideología política, que no encajaban en los análisis donde la ideología política era explicada por, o reducida a, los efectos de intereses de clase social.

Una figura clave en este debate fue Nicos Poulantzas, cuyo intento de demarcar "la especificidad de lo político" en la teoría marxista contó en términos generales con la aprobación de Laclau. Sin embargo, según Laclau, la enorme contribución de Poulantzas estaba viciada por "el supuesto general que domina todo su análisis: la reducción de toda contradicción a una clase y la adjudicación a una pertenencia de clase de todo elemento ideológico".¹¹ Laclau propuso un enfoque diferente y absolutamente original. Afirmó que la teoría del proceso de interpelación de Althusser, a través de la cual se constituyen los sujetos, podía aplicarse al análisis de la ideología política. Esto nos permitiría ver que los elementos ideológicos no clasistas operaron, por ejemplo, en la integración de temas popular-democráticos dentro de las configuraciones ideológicas fascistas, y que estos procesos podían ser históricamente independientes de la clase o articulados con la clase, pero bajo ninguna circunstancia *reducibles* a ideologías clasistas. Laclau sugirió que la ideología fascista podía ser entendida, en casos históricos particulares, como la articulación de elementos "popular-democráticos" en el discurso político, más que como el discurso político natural de grupos extremadamente conservadores (tal como había sido considerado comúnmente por el análisis político marxista). Al decir "popular-democrático", Laclau se refiere a que la ideología se dirigía, y por lo tanto constituía, a sus

¹⁰ Véase el tratamiento del reduccionismo como un problema mayor en las "explicaciones" marxistas de la opresión de la mujer en Michèle Barrett, *Women's Oppression Today: The Marxist Feminist Encounter*, segunda edición con nueva introducción, Londres, Verso, 1988, pp. 23 y ss. Una tendencia más reciente es despejar el problema del reduccionismo dejando de lado los intereses previamente dados, sobre los que se suele concentrar el marxismo clásico; véase, por ejemplo, Barry Hindess, "The Problem of Reductionism", en *Politics and Class Analysis*, Oxford, Basil Blackwell, 1987; y Les Johnstone, "Class and Political Ideology: A Non-Reductionist Solution?", en *Marxism, Class Analysis and Socialist Pluralism*, Londres, Allen & Unwin, 1986.

¹¹ E. Laclau, *Politics and Ideology*, ob. cit., p. 128.

sujetos como "el pueblo" antes que como "la clase trabajadora". Laclau sostuvo justificablemente que su reelaboración del fascismo ofreció "una demostración límite del carácter no clasista de las interpelaciones populares".¹²

Resulta interesante ver cómo se encontró Laclau en dificultades para no desviarse radicalmente de los conocimientos recibidos del marxismo. En un punto recita la doxa: "No pretendemos poner en duda la prioridad de las relaciones de producción en la determinación última de los procesos históricos",¹³ una formulación que ahora rechazaría de plano. Y tal vez resulta aun más interesante la formulación a la que llegó para expresar la relación entre los elementos ideológicos no clasistas —a los que descubrió de un modo tan esclarecedor— y el terreno tradicional de la lucha de clases. En un pasaje que revela hasta qué punto no se había emancipado aún de la lógica de la conclusión teórica marxista, vira hacia una forma perversa de reduccionismo:

*La interpelación popular-democrática no sólo no tiene un contenido de clase preciso, sino que constituye el campo por excelencia de la lucha ideológica de clases. Toda clase lucha a nivel ideológico a la vez como clase y como pueblo o, mejor dicho, intenta dar coherencia a su discurso ideológico presentando sus objetivos de clase como consumación de objetivos populares.*¹⁴

Esto resulta interesante precisamente porque Laclau nos quita con una mano lo que nos había dado con la otra: en lugar de permitirnos apreciar la completa independencia de los elementos no clasistas de la ideología política, que explicó con tanta elocuencia, nos impone la restauración de "objetivos clasistas" como la buscada, aunque oculta, agenda de apariencias popular-democráticas. Volveremos sobre estas ambivalencias al discutir la obra posterior de Laclau.

Debe destacarse que el libro de Laclau, aunque altamente polémico, tuvo un impacto formidable sobre el trabajo en el campo de la ideología política. El estudio de Colin Mercer sobre el fascismo italiano sería un ejemplo. Mercer analiza el fascinante material, revelado por Maria Macciocchi entre otros, sobre los actos operísticos donde las mujeres cambiaban sus alianzas de oro (en interés de la producción de armamentos) por anillos de hierro que simbolizaban su matrimonio con *Il Duce*. Mercer lee éste y muchos otros casos como una "sexualización" de la esfera social y una "estetización" de la política, a las que considera como estrategias que permitieron a los discursos popular-democráticos circular libremente dentro de la ideología política fascista. Considera esto

¹² *Ibid.*, p. 163.

¹³ *Ibid.*, p. 155.

¹⁴ *Ibid.*, p. 123.

como un "testimonio de la afirmación de Gramsci de que en regímenes de esta naturaleza los terrenos del *pueblo* y de la *cultura* son de una importancia estratégica clave y se encuentran en primer plano", y concluye citando a Gramsci cuando dice que en tales circunstancias "las cuestiones políticas aparecen disfrazadas como culturales".¹⁵

Nada podría resultar más esclarecedor para la compleja pregunta que sigue persiguiendo a la cuestión de la ideología política y la "pertenencia de clase". La cita de Gramsci (el favorito de la escuela antirreduccionista) tomada por Mercer, nos revela a un Gramsci que ciertamente considera la ideología, la cultura y el populismo seriamente, pero en última instancia los toma como una excusa para la "política", que en la práctica es entendida en términos de clase. Aquí se encuentra la base de gran parte del continuo desacuerdo en torno a la interpretación de Gramsci.

El trabajo de Stuart Hall sobre el "thatcherismo" como ideología política es tal vez uno de los intentos más reconocidos de aplicar los análisis de Laclau en el contexto de una interpretación gramsciana de la política británica contemporánea.¹⁶ Una de las entradas más accesibles a este estilo de pensamiento podría ser a través del tema del patriotismo; éste fue "capturado" decisivamente por Thatcher al comienzo de la guerra de las Malvinas como una identificación política del partido conservador, lo cual no había sido hecho con anterioridad. El éxito de esta medida fue impactante, al punto de que la idea de "socialismo patriótico" se ha vuelto más bien anómala en el Reino Unido. Se ha insistido durante tanto tiempo en una identidad entre el gobierno y la nación que, como señaló recientemente Margaret Drabble, nos sorprende encontrarnos con la vieja expresión parlamentaria "La Leal Oposición a Su Majestad".

Stuart Hall ha analizado el "thatcherismo" como una ideología política que "combina los temas resonantes del 'toryismo orgánico'—nación, familia, deber, autoridad, valores, tradicionalismo— con los temas agresivos de un neoliberalismo revivido: interés propio, individualismo competitivo, antiestatismo."¹⁷ En sus escritos sucesivos sobre el tema, Hall ha elaborado estos argumentos, que fueron originalmente desarrollados antes de la elección del gobierno de Thatcher y estaban dirigidos, históricamente, a las consecuencias que tuvo para la izquierda el colapso del "consenso de posguerra" de la política británica. En la

¹⁵ Colin Mercer, "Fascist ideology", en James Donald y Stuart Hall (comp.), *Politics and Ideology*, Milton Keynes, Open University Press, 1986, p. 237.

¹⁶ Véase Stuart Hall y Martin Jacques (comps.), *The Politics of Thatcherism*, Londres, Lawrence & Wishart, 1983; y especialmente el ensayo de 1979 de Hall "The Great Moving Right Show", en Stuart Hall, *The Hard Road to Renewal*, Londres, Verso, 1988.

¹⁷ Stuart Hall, "The Great Moving Right Show", ob. cit., p. 29.

primera parte de su análisis, Hall se concentró en explicar cómo el thatcherismo no debía ser considerado como un error de juicio por parte de las masas, quienes se habían dejado convencer por un sector de la derecha que no representaba sus verdaderos intereses, sino que debía tomarse en términos de desarrollos ideológicos que se habían referido a condiciones reales, experiencias y contradicciones en las vidas de la gente, y luego las habían reformulado en nuevos términos. La expresión "populismo autoritario" fue desarrollada para explorar esas ideas.

El thatcherismo era "hegemónico" en su intención (si bien no tuvo éxito), ya que su proyecto era reestructurar todo el tejido de la vida social, alterar por completo la formación de la subjetividad y la identidad política, más que imponer ciertas políticas económicas. Stuart Hall resumió, al modo de Gramsci, esta intención política:

La política thatcherista es hegemónica en su concepción y proyecto: el *objetivo* es luchar en varios frentes a la vez, no sólo en el económico-corporativo; esto se basa en el conocimiento de que, para dominar y reestructurar realmente una formación social, el liderazgo político, moral e intelectual debe ir acompañado por la dominación económica. Los thatcheristas saben que deben "ganar" tanto en la sociedad civil como en el Estado.¹⁸

Stuart Hall es digno de reconocimiento por haber dedicado una considerable atención a la inflexión de las ideas thatcherianas—en ambas facetas de la ideología: tanto el "toryismo orgánico" como el neoliberalismo agresivo— hacia construcciones políticas de género, familia y sexualidad y en relación con el racismo y la política de la etnicidad. Entonces, si su análisis estaba a menudo dirigido, como yo creo que lo estaba, a un público de "la izquierda" (en particular aquellos que se aferraban a la esperanza de despertar un día y encontrarse con que todo había sido una pesadilla y la clase trabajadora había recuperado la cordura), le hablaba sin embargo a "la izquierda" como a un grupo que está, de un modo significativo, diferenciado y dividido por género y raza. El hecho de que la interpretación del thatcherismo de Stuart Hall ocasionara una crítica tan fuerte desde la izquierda es, en mi opinión, un síntoma de la carga política de la teoría de la ideología. Bob Jessop y otros autores, en una extensa reseña crítica sobre el trabajo de Hall, argumentaron que uno de sus errores principales era el "ideologismo", o una tendencia a descuidar los "soportes estructurales" del thatcherismo al concentrarse en procesos ideológicos, y en su análisis de insti-

¹⁸ Stuart Hall, "Authoritarian Populism: A Reply", en: *New Left Review*, 151, 1985, p. 119.

tuciones ostensiblemente ideológicas, como lo son los medios.¹⁹ Ésta es la carga clásica del idealismo y, como veremos, aparece con frecuencia en los debates contemporáneos sobre ideología. La respuesta de Hall fue apropiada: que encontraba "irritante" ser acusado de ideologismo simplemente por la maniobra táctica de llamar la atención sobre aspectos importantes y específicamente ideológicos del thatcherismo.²⁰ Para los marxistas clásicos *cualquier* consideración seria de la ideología es, en la práctica, casi siempre demasiado seria.

Posmarxismo

Podría parecer que hay una distancia muy grande entre los debates sobre si los elementos de una ideología política deben o no ser designados en términos de pertenencia de clase, y la posición teórica que designa este subtítulo. Sin embargo, ésta es el punto de llegada de la trayectoria de Ernesto Laclau (hasta ahora) y marca el interesante punto en el cual ciertos argumentos críticos planteados dentro del marxismo han coincidido con importantes ideas "postestructuralistas", de un modo tal que cuestiona la viabilidad del marxismo como teoría sistemática. En mi opinión, se puede hablar aquí de un "cambio de paradigma", por más que esta expresión suela usarse vagamente, ya que el proyecto filosófico del posestructuralismo, si bien no logró la adhesión de todos, produjo un replanteo de las certezas marxistas que linda con una transformación mayor. La ideología es un elemento clave en este proceso, y en mi opinión es un punto central en los debates, debido precisamente a la carga política y epistemológica que las teorías de la ideología han tenido dentro del marxismo.

Al considerar este cambio conviene tener en cuenta un argumento profético de Laclau en su primer libro, donde sugiere, siguiendo a Althusser, que los problemas teóricos no son, en sentido estricto, "resueltos", sino que son "superados". Esto se debe a que si pueden ser resueltos dentro de los términos de la teoría existente, entonces no son problemas propiamente "teóricos", sino más bien dificultades empíricas o locales para la aplicación del marco teórico en ese caso en particular. Por definición, dice Laclau, si existe un problema teórico verdadero "(es decir, uno que implique una incoherencia en la estructura lógica de la teoría)", entonces el único modo de avanzar es aceptar que "no puede ser resuelto dentro del sistema de postulados de la teoría", y esto significaría que el

¹⁹ Bod Jessop y otros, "Authoritarian Populism, Two Nations and Thatcherism", en: *New Left Review*, 147, 1984.

²⁰ Stuart Hall, "Authoritarian Populism: A Reply", ob. cit., p. 120.

sistema teórico entraría en contradicción o conflicto consigo mismo. Desde allí, sugiere Laclau, "el único camino hacia adelante consiste en negar el sistema de axiomas en que la teoría se basaba: es decir, pasar de un sistema teórico a otro". Como señala acertadamente, el problema original es "disuelto" en el nuevo sistema, más que "resuelto" dentro de los términos del anterior.²¹

No tiene mucho objeto leer *Hegemonía y estrategia socialista* de Laclau y Mouffe si no se acepta el punto de partida de que el marxismo es una entre muchas teorías que hoy no resultan viables: los autores declaran categóricamente en la introducción que "así como la era de las epistemologías normativas ha terminado, también ha terminado la era de los discursos universales". Los argumentos que Laclau y Mouffe aplican al marxismo son temas centrales y parte esencial del pensamiento posestructuralista. En ocasiones, sus argumentos les deben mucho a los de Lacan y a los de Derrida en particular. Laclau y Mouffe han construido por sí mismos, en el campo del marxismo y la teoría política, tesis que son a la vez diferentes y complementarias con respecto a desarrollos en otras áreas, tales como la crítica literaria, el psicoanálisis o la economía, por ejemplo. Es importante señalar la profundidad de la crítica teórica del marxismo que plantean Laclau y Mouffe. Ellos creen ahora que teorías como el marxismo no son viables en términos generales, y en mi opinión es inapropiado que los marxistas respondan a sus argumentos, como han hecho algunos, descalificándolos personalmente como caducos, ex o antimarxistas.²²

Para Laclau y Mouffe, el marxismo está fundado sobre un "imaginario" político: es una concepción del socialismo basada en el supuesto de que los intereses de las clases sociales son previamente dados, el axioma de que la clase trabajadora es ontológica y políticamente privilegiada en su "centralidad", y la ilusión de que la política perderá su sentido luego de que la revolución haya fundado un orden social nuevo y homogéneo. En una oración que describe este "imaginario jacobino" antes de sus etapas finales de disolución, Laclau y Mouffe condensan algunos temas centrales del pensamiento posestructuralista: "Poblado por sujetos 'universales' y construido conceptualmente alrededor de la Historia en singular, ha postulado a la 'sociedad' como una estructura inteligible que podía ser dominada intelectualmente en base a ciertas posiciones de clase, y reconstruida, como un orden racional y transparente, mediante un acto fundador de carácter político".²³ Cabe señalar aquí las alusiones a las críticas posestructuralistas del "fundacionalismo" en la episte-

²¹ Ernesto Laclau, *Politics and Ideology*, ob. cit., p. 65.

²² Véase, por ejemplo, Ellen Meiksins Wood, *The Retreat from Class: A new 'True' Socialism*. Londres, Verso, 1986; Norman Geras, "Post-Marxism?", en: *New Left Review*, 163, 1987.

²³ E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, ob. cit., p. 2.

mología de la teoría política y social, la crítica del modelo (cartesiano) del sujeto unificado, la crítica de la historia como un proceso monolítico y lineal, y el golpe indirecto a la falocracia en la referencia al dominio. También hay que señalar que "lo imaginario" (en un sentido opuesto al uso más cotidiano, como adjetivo) es, por supuesto, un concepto lacaniano, que tendrá resonancias particulares para algunos lectores.²⁴

Laclau y Mouffe insisten en que no están borrando el marxismo hasta la última huella (un proyecto imposible, por supuesto, para buenos derrideanos) sino que están en cierto sentido elaborándolo: son *posmarxistas* tanto como *posmarxistas*. Esto, como veremos, llevó a algunos críticos de su libro a decir que Laclau y Mouffe no estaban realmente libres de los residuos del pensamiento totalizante y esencialista adquirido en su largo itinerario marxista. (Uno podría preguntarse: si se quiere terminar con una teoría de las coaliciones políticas amplias, ¿por qué elegir a Kautsky como el punto de partida?)

Los argumentos esenciales de *Hegemonía y estrategia socialista* giran en torno a la lectura que Laclau y Mouffe hacen de Gramsci, y aquí, como dicen ellos, "todo depende de cómo se concibe la ideología".²⁵ Su explicación de la teoría gramsciana de la ideología y la hegemonía destaca (al menos en un principio) la ruptura de la concepción crítica de la ideología en favor de una perspectiva positiva (que ellos llaman "material") y el rechazo del modelo determinista de ideología base/superestructura. También insisten en que, para Gramsci, "los elementos ideológicos articulados por una clase hegemónica no tienen necesariamente una pertenencia de clase".²⁶

Gramsci es una figura fundamental para Laclau y Mouffe porque representa el punto más lejano que puede alcanzarse dentro de los límites del marxismo y las limitaciones intrínsecas de la problemática teórica. Porque, según la lectura que hacen de Gramsci, incluso la función "articuladora" de la clase trabajadora le es asignada en base a la ubicación económica, y tiene por lo tanto un carácter necesario más que (como preferirían ellos) contingente. La perspectiva de Gramsci es, por lo tanto, en el análisis final, "esencialista". Lo es con respecto a la posición privilegiada de la clase trabajadora, y con respecto al "último reducto del esencialismo: la economía".

²⁴ "En el sentido dado a este término por Jacques Lacan (y en general utilizado como sustantivo): uno de los tres órdenes esenciales del campo psicoanalítico, que son lo real, lo simbólico y lo imaginario." Para una exposición más amplia de este concepto véase J. Laplanche y J. B. Pontalis, *The language of Psycho-Analysis*, Londres, Hogarth Press, 1973, p. 210 [trad. esp.: *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1996].

²⁵ E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, ob. cit., p. 67.

²⁶ Ídem.

Las conclusiones de Laclau y Mouffe, con el estimulante título de "Enfrentar las consecuencias", consisten en negar que la economía se regule a sí misma y esté sujeta a leyes endógenas, negar que los agentes sociales se constituyan en última instancia en un núcleo de clase, y negar que la posición de clase esté necesariamente vinculada a "intereses". Las proposiciones de la nueva teoría pueden reducirse a dos, en su expresión más simple. La primera es una posición filosófica general sobre "la imposibilidad de la sociedad", explicada en el capítulo titulado "Más allá de la positividad de lo social". La segunda es una elaboración teórica de la categoría de "agente" en la política democrática radical, en una época en la que el esencialismo de clase le ha dejado lugar a las demandas pluralistas de "nuevos movimientos sociales", tales como el feminismo, el antirracismo, la defensa de los derechos de *gays* y lesbianas, el ecologismo, el pacifismo, etcétera.

La imposibilidad de la sociedad

"La imposibilidad de la sociedad" es el título de un artículo publicado por Ernesto Laclau en 1983, que prefigura la elaboración más detallada de este tema en *Hegemonía y estrategia socialista*.²⁷ Laclau y Mouffe presentan aquí un argumento derrideano: no es que no haya tal "cosa" como la sociedad, sino que "la sociedad" no es un objeto válido de discurso,²⁸ una afirmación con ecos de la famosa frase de Derrida "*Il n'y a pas de hors texte*" ("Nada hay fuera del texto").

¿A qué se refieren con esto? Se trata de un paso decisivo en su argumentación, y puede resultar útil citar el pasaje más extensamente, ya que contienen una serie de alusiones claves y algunas maniobras características. "El carácter incompleto de toda totalidad nos lleva necesariamente a abandonar como terreno de análisis la premisa de una 'sociedad' como una totalidad surrada y autodefinida. 'La sociedad' no es un objeto válido de discurso. No existe un único principio subyacente —y por lo tanto constitutivo— que fije todo el campo de las diferencias."²⁹ La primera y más evidente cuestión que puede extraerse de aquí es un rechazo del modelo de sociedad como una totalidad. Es cierto que

²⁷ Ernesto Laclau, "The Impossibility of Society", en: *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 7, 1 y 2, 1983. [trad. esp.: "La imposibilidad de la sociedad", en: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993].

²⁸ E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, ob. cit., p. 111; Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974, p. 158 [trad. esp.: *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1998].

²⁹ E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, ob. cit., p. 111.

los marxistas han discrepado sobre hasta qué punto podía pensarse en las sociedades como totalidades integradas, pero ciertamente se inclinan a verlas al menos como entidades ligadas. En los últimos años, sin embargo, se han renovado la investigación y la reflexión sobre esta noción de una "totalidad" social. También en sociología ha habido un desplazamiento hacia lo que podríamos llamar modelos "antitotalidad", con el surgimiento de perspectivas más microsociológicas y fenomenológicas. Otro aspecto de este problema sería la reconsideración, ya en curso, de modelos de entidades sociales basadas en Estados-nación individuales: como si la "sociología del Reino Unido" o "de la India" fueran un proyecto viable en un ambiente social cada vez más globalizado. Anthony Giddens ha criticado incisivamente los supuestos ingenuos sobre los que se basan algunas concepciones de "sociedades", y por cierto el eslogan "Piensa globalmente, actúa localmente" ha sido propuesto recientemente a los sociólogos como un modelo mejor para la disciplina que algunos de los anteriores.³⁰

[...]

Laclau y Mouffe no se limitan a una crítica de la idea de "totalidad" social, sino que pasan a una serie de argumentos de orden más fundamental —filosófico, más que sociológico— sobre la imposibilidad de la sociedad. Antes de analizarlos, sería conveniente exponer el esquema de conceptos vinculados entre sí que proponen para el análisis de las relaciones sociales. Los términos son cuatro: *articulación*, *discurso*, *momento* y *elemento*, y entre ellos es el segundo, "discurso", el que ha resultado más polémico. *Articulación* se define como "cualquier práctica que establece una relación entre elementos tal que su identidad resulte modificada como resultado de la práctica articuladora"; *discurso* es "la totalidad estructurada que resulta de la práctica articuladora"; *momentos* son "posiciones diferenciales, en tanto que aparecen articuladas dentro de un discurso" y un *elemento* es "cualquier diferencia que no es articulada discursivamente".³¹ El punto más importante para señalar aquí es que la muy extendida definición de "discurso" que hacen Laclau y Mouffe no representa, como concluyeron de inmediato muchos materialistas, un salto vertiginoso al idealismo. Su concepto de discurso es de carácter materialista y les permite repensar el análisis de fenómenos históricos y sociales desde una perspectiva diferente. Ha sido desarrollado al modo de una crítica explícita de los supuestos que tradicionalmente rigen la discusión sobre la división "material/ideal" en la teoría marxista, y por lo tanto

³⁰ John Urry, exposición en la Universidad de Surrey, no publicada, 1990.

³¹ E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, ob. cit., p. 105.

no puede ser (o al menos no debería ser) asimilado automáticamente a una posición dentro de una polaridad que ellos han rechazado explícitamente. Tiene algo en común con el uso que hace Foucault de "discurso", pero también hay importantes diferencias. Como me ocuparé de aclarar más adelante, a pesar de los problemas asociados con su concepto de discurso, Laclau y Mouffe no ocupan, en su orientación epistemológica general, los casilleros "idealista" y "relativista" dentro de los que sus críticos han tratado de encerrarlos.

Dejando de lado por el momento la polémica definición de "discurso" en *Hegemonía y estrategia socialista*, quisiera considerar el tema relacionado de las proposiciones sobre la "imposibilidad" de la sociedad, que en el pasaje en cuestión está representado por la frase: "No existe un único principio subyacente —y por lo tanto constitutivo— que fije todo el campo de las diferencias". ¿Qué quieren decir con que la "fijación absoluta" de significado (y la no fijación absoluta) no es posible? Una complicación de su argumento es que, así como toma su propio y considerable peso, también despliega conceptos tomados de otros teóricos, cuya significación dentro del argumento de Laclau y Mouffe será entendida de modos diferentes. Propongo examinar dos conceptos clave como una forma de acceder al argumento de Laclau y Mouffe: *sutura* y *diferencia*.

Sutura es un término cuyo uso teórico corriente es tomado del psicoanálisis lacaniano y ha sido desarrollado, como describen Laclau y Mouffe, en la teoría semiótica del cine.³² Convencionalmente, tiene el significado de "costura", y así aparece en el diccionario: "costura con que se reúnen los labios de una herida"; Landry y MacLean han ofrecido una glosa moderna y aguda del significado quirúrgico original con su comentario de que "una 'sutura' marca la ausencia de una identidad anterior, como cuando la carne cortada se cura pero deja una cicatriz que marca la diferencia".³³ Laclau y Mouffe nos presentan un cuerpo político cuya piel es permanentemente desgarrada y tiene una incesante necesidad de atención en la sala de emergencia de los cirujanos de la hegemonía, cuyo destino es intentar cerrar, con dificultades y temporariamente, los cortes. (Este paciente nunca llega a la sala de recuperación.) La referencia que hacen a la explicación de la sutura de Stephen Heath destaca un "doble movimiento", que se realiza entre un "yo" lacaniano cuya marca distintiva es la división y la falta, y la posibilidad simultánea de coherencia o "llenado" de esa falta. Su aplicación del concepto de sutura al campo de la política conlleva una idea que la obra de Derrida sobre la deconstrucción ha hecho influyente: las huellas de lo pasado no pueden ser destruidas sino que permanecen como depósitos

³² *Ibíd.*, p. 88.

³³ Donna Landry y Gerald MacLean, "Reading Laclau and Mouffe" (de próxima aparición).

sedimentarios; esto ocurre incluso, y aun especialmente, cuando lo nuevo intenta con más fuerza excluir lo pasado. (La deconstrucción sería el método para descubrir esas huellas enterradas.) Dicen entonces Laclau y Mouffe: "Las prácticas hegemónicas producen una sutura en la medida en que su campo de operación es determinado por la apertura de lo social, por el carácter en última instancia no fijado de cada significante. Esta falta original es precisamente lo que la práctica hegemónica trata de llenar". Los autores concluyen que el cierre implicado en la idea de una sociedad totalmente suturada resulta imposible.³⁴

La "fijación última del significado" es, según explican Laclau y Mouffe, una proposición que ha sido cuestionada por una poderosa veta de pensamiento filosófico "desde Heidegger hasta Wittgenstein" y, tal vez de más importancia para nuestros propósitos, por el filósofo postestructuralista Jacques Derrida. No es éste el momento para intentar un resumen de sus ideas, pero sí podemos referirnos a la insistencia preponderante de Derrida en que el significado es posicional antes que absoluto. Derrida ha elaborado una teoría del lenguaje como el infinito "juego de significantes", y del significado lingüístico como construido mediante relaciones de diferencia dentro de una cadena.

El concepto de *diferencia* se ha convertido, en un amplio espectro de la teoría social moderna, en el modelo de este enfoque del lenguaje y en una marca del rechazo al significado absoluto o, como lo expresan aquí Laclau y Mouffe, a la "fijación última" del significado. En este punto de su argumentación citan la generalización del concepto de discurso que hace Derrida en *La escritura y la diferencia*, como un enfoque que es "coincidente con el de nuestro texto". Derrida escribe:

Éste es entonces el momento [da como ejemplos temporales las obras de Nietzsche, Freud y Heidegger] en que el lenguaje invade el campo problemático universal; éste es entonces el momento en que, en ausencia de centro o de origen, todo se convierte en discurso —a condición de estar de acuerdo respecto de esta palabra—, es decir, un sistema en el que el significado central, originario o trascendental no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias. La ausencia de significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación.³⁵

³⁴ E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, ob. cit., p. 88.

³⁵ *Ibid.*, p. 112; Jacques Derrida, "Structure, Sign and Play", en: *Writing and Difference*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978, p. 280 [trad. esp.: "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas", en: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989].

Para Laclau y Mouffe, un discurso es "constituido como un intento de dominar el campo de la discursividad, de detener el flujo de las diferencias, de construir un centro" y describen los "puntos discursivos privilegiados de esta fijación parcial" como *puntos nodales*, en referencia a los *point de capiton* de Lacan (significantes privilegiados que fijan el sentido en una cadena).³⁶

En la perspectiva de Laclau y Mouffe sobre la imposibilidad de la sociedad se puede ver una fusión muy próxima y poderosa de Lacan y Derrida. Las imágenes y metáforas atraviesan las divisiones entre los campos psicoanalítico, filosófico, y político; el principio rector es el análisis de una tensión entre lo siempre-ya (esencialmente) dividido y descentrado —la psiquis según Lacan o la significación en Derrida— y el proyecto hegemónico de coherencia que opera mediante la "sutura". Laclau y Mouffe concluyen: "Si lo social no consigue fijarse a sí mismo en las formas inteligibles e instituidas de una *sociedad*, lo social sólo existe, sin embargo, como un esfuerzo por construir ese objeto imposible".³⁷ La "sociedad" es el objeto imposible de las operaciones de lo social, tal como, podríamos decir, el "imaginario jacobino" representó una perspectiva ilusoria y vacía para las operaciones de lo político.

La insatisfactoria expresión "nuevos movimientos sociales"

Si bien Laclau y Mouffe recurren a las ideas de otros pensadores postestructuralistas como Derrida y Lacan para su constitución de la sociedad como una imposibilidad, incluso sus críticos más acérrimos deberán reconocer que en su análisis de los "nuevos movimientos sociales" han presentado un desarrollo original y altamente influyente en el pensamiento político. Una explicación obvia del enorme interés actual en su trabajo es que habla sobre un problema —el peso que debe adjudicarse a la clase social en oposición a otras divisiones destacadas, como género, etnicidad o edad, por ejemplo— que ha tenido una gran importancia tanto en los análisis académicos como en la actividad política práctica a lo largo del espectro tradicional derecha/izquierda.

En el frente académico ha habido numerosos debates acerca de este tema, sobre todo (como era de esperarse) en los tratamientos marxistas de la sociología, la política y la economía. En parte, estos debates tienen que ver con la enorme tarea de re teorización necesaria para aplicar los conceptos y descriptores del propio Marx a sociedades cuyas estructuras y relaciones de clase han cambiado

³⁶ E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, ob. cit., p. 112.

³⁷ *Ibid.*

dramáticamente durante el siglo siguiente a su formulación. Aquí se pueden señalar, esquemáticamente, los debates alrededor de la obra de Erik Olin Wright y Carchedi sobre clase, los debates sobre las cuestiones que continúan surgiendo de los escritos de Poulantzas acerca de política y clase, y sobre la revolución que propone "repensar el marxismo", encabezada por los economistas Steve Resnick y Rick Wolff; también pueden mencionarse los trabajos conocidos bajo el título general de "teoría de la elección racional", ya que continúan apareciendo en el campo de lo que podríamos llamar, de un modo más bien general, marxismo. En todos estos debates ha habido un potencial de compromiso con las realidades de las divisiones no clasistas, pero (para describir la situación con tacto) ha continuado siendo en muchos casos un potencial, más que un problema que pueda ser abordado directamente.

En parte, también los debates académicos sobre clase han tenido lugar en un diálogo consciente con la obra de feministas y los escritos de aquellos que han buscado repensar la clase en relación con la preocupación mayor de la identidad nacional y la política nacionalista, así como en relación con los temas de etnicidad y racismo. Quizá vale la pena destacar la riqueza y variedad de las expresiones de cuestionamiento a la "primacía clasista" en ciencias sociales: existen ahora escuelas de pensamiento enteras dedicadas a los modos en que la vivienda, por ejemplo, o los efectos de los ciclos de la vida contradicen supuestos muy valorados acerca de los efectos determinantes de la clase social. Queda claro entonces que una teorización radicalmente nueva de la política, en la que el factor icónico de clase sea desplazado dramáticamente de su posición privilegiada, sería de gran interés para mucha gente. (Por qué el libro de Laclau y Mouffe ha sido adoptado tan extensivamente en el campo de la teoría crítica literaria es una cuestión más compleja, que no quisiera desarrollar aquí.)

En términos de política práctica, no cabe duda de que *Hegemonía y estrategia socialista* trata un problema de enorme pertinencia y significación. Esto es, tal vez, más evidente en el caso de la acosada izquierda, que ha debido repensar, en variados contextos, no sólo sus propias imágenes de clase, sino también el papel que ésta debe cumplir en la política de la "izquierda" en general, donde compete con las demandas del medioambientalismo, los derechos de los homosexuales, el feminismo, el antirracismo, etc. Como todos sin duda sabemos, el debate sobre este tema ha involucrado profundamente a la izquierda en los últimos años. Las "políticas de coalición" que resultaron de algunas de estas interacciones políticas son exactamente las que trata el libro desde el punto de vista teórico, y entre ellas, el ejemplo reciente más notable tal vez haya sido la campaña de Jesse Jackson para la presidencia de los Estados Unidos en 1988. Sin embargo, dado que han sido el centro y la derecha los que han articulado

algunas de estas conexiones y significados, no debería suponerse en absoluto que el fenómeno esté restringido a la política de la izquierda.

Laclau y Mouffe, presuntamente atentos a la acusación de moverse hacia la derecha, sugieren que su iconoclasia en relación con la clase social prepara el camino para un nuevo radicalismo político:

El rechazo de los puntos privilegiados de ruptura y la confluencia de luchas en un espacio político unificado, junto con la aceptación, por el contrario, de la pluralidad e indeterminación de lo social nos parecen las dos bases fundamentales desde las que un nuevo imaginario político puede ser construido, radicalmente libertario e infinitamente más ambicioso en sus objetivos que la izquierda clásica.³⁸

En el plano más elemental, la expresión "nuevos movimientos sociales" es insatisfactoria, para Laclau y Mouffe entre otros, debido a que codifica su propia marginalidad histórica. Estos son, precisamente, movimientos "nuevos", por no ser de clase, y la referencia a la clase permanecerá mientras sigamos utilizando ese estilo de nominación. A lo que se alude aquí es al fenómeno —que Laclau y Mouffe intentan situar históricamente en la red de cambios de los procesos de trabajo, el Estado y la difusión cultural posteriores a 1945— del surgimiento de nuevos antagonismos, articulados de un modo novedoso con relaciones sociales cada vez más numerosas. En la práctica, la expresión agrupa luchas tan diversas como las "urbana, ecologista, antiautoritaria, antiinstitucional, feminista, antirracista, étnica, regional o la de las minorías sexuales".³⁹ Laclau y Mouffe ven en estas luchas la articulación de antagonismos en diferentes espacios, más allá del tradicional sitio de trabajo en el que el conflicto de clases ha sido situado por el marxismo, y señalan, por ejemplo, el consumo, los servicios y el hábitat como terrenos para estos nuevos conflictos.

Además de extender esos antagonismos más allá de los límites convencionales de los análisis marxistas, sugieren que la burocratización de la sociedad (occidental, capitalista industrial) de posguerra ha dado lugar a nuevas formas de regulación de las relaciones sociales. Reelaboran entonces los argumentos de Foucault y Donzelot al considerar al proceso de "la imposición de múltiples formas de vigilancia y regulación en relaciones sociales que habían sido concebidas previamente como parte integral del dominio privado" como "consecuencias" de la burocratización de posguerra.⁴⁰ Teniendo en cuenta las familiares

³⁸ *Ibid.*, p. 152.

³⁹ *Ibid.*, p. 159.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 162; véase también Jacques Donzelot, *The Policing of Families*, Londres, Hutchinson, 1980 [trad. esp.: *La policía de las familias*, Valencia, Pre-textos, 1988].

ambigüedades políticas que rodean a la resistencia política en el contexto de un "Estado benefactor", Laclau y Mouffe ven, entre los numerosos factores en juego en esas luchas, una amplia esfera de "derechos sociales" recientemente articulada. Categorías como "justicia" e "igualdad" han sido, en cierto sentido, extraídas de su contexto liberal y articuladas dentro de un discurso político democrático. Laclau y Mouffe concluyen aquí que la mercantilización y la burocratización, junto con la reformulación de una ideología política liberal-democrática, forman el contexto dentro del que deberíamos entender la expansión del conflicto social y la constitución de nuevos sujetos políticos, a los que describen a su vez como "un momento de profundización de la revolución democrática".⁴¹

Agregan, sin embargo, que un tercer aspecto de la nueva "formación hegemónica del período de posguerra" juega un papel importante: la expansión de la comunicación masiva y el retroceso de las identidades culturales tradicionales. Laclau y Mouffe ven en las ambigüedades de una masificación cultural que interpela a los sujetos como consumidores teóricamente iguales —así como provee algunos elementos con potencial subversivo— una homogeneización general de la vida social. En un pasaje muy interesante señalan el hecho de que la resistencia ha tendido a tomar la forma de una "proliferación de particularismos" y una "valorización de las "diferencias", especialmente aquellas relacionadas con la creación de nuevas identidades culturales. En estas demandas de autonomía, tan a menudo soslayadas por la izquierda por su aparente individualismo, Laclau y Mouffe ven una reformulación de la demanda de "libertad", uno de los temas centrales del imaginario democrático.⁴²

Al considerar la propuesta de Laclau y Mouffe conviene destacar un argumento clave, que ellos describen como "la lógica de la equivalencia". Esto puede explicarse del modo siguiente: la Revolución Francesa fue un momento importante en el desarrollo de un imaginario democrático, debido a que desplazó un orden social jerárquico ("regido por una lógica teológica política en la que el orden social tenía su fundamento en la voluntad divina") en el que el discurso político sólo podía ser la repetición y la reproducción de la desigualdad. (Un caso notable de esto son los versos de un célebre himno inglés: "El hombre rico en su castillo/El hombre pobre en su portal/Dios los hizo de condición alta o baja/Y dispuso su propiedad".) Aquí quisiera citar una frase crucial de Laclau y Mouffe: "Esta ruptura con el *ancien régime*, simbolizada por la Declaración de los Derechos del Hombre, habría creado las condiciones discursivas que hicie-

ron posible calificar las diferentes formas de desigualdad como ilegítimas y antinaturales, y así hacerlas equivalentes como formas de opresión".⁴³ Así nace la "lógica de la equivalencia": hemos pasado de un orden social en el que los sujetos están posicionados diferencialmente, pero predestinados a su posición, a un orden social donde el proyecto democrático puede articularse con un discurso político que toma esos posicionamientos diferenciales como un objeto de lucha.

Hay ciertas ambigüedades en el uso que Laclau y Mouffe hacen de la idea de "equivalencia". Por un lado, no queda claro cómo el elemento "antinatural" del imaginario democrático puede operar sin caer en el humanismo y esencialismo que los autores deploran consistentemente. Por otro lado, resulta aun más ambiguo si la "equivalencia" debe ser interpretada del mismo modo que "igualdad", lo cual es sugerido en ciertas ocasiones, o si la lógica de la equivalencia de Laclau y Mouffe es mejor comprendida como el uso que se hace en química de la equivalencia para denotar los pesos proporcionales de sustancias de igual valor químico. Esto destacaría una noción de igual valor, pero la introducción de la tensión entre igualdad y —precisamente— *diferencia* resulta difícil de conciliar con la lógica de la igualdad democrática "un hombre un voto" [sic].

No hay, sin embargo, ambigüedad alguna en un punto central de la lógica de la equivalencia, y es el lugar secundario que ocupa la clase con respecto a la categoría previa del imaginario democrático. Laclau y Mouffe escriben que las demandas socialistas no son sólo un "momento interno de la revolución democrática" sino que son "sólo inteligibles en base a la lógica de la equivalencia que ésta instala".⁴⁴ Antes de eso escriben que Marx había buscado repensar la división social sobre un nuevo principio —el de clase— pero que su intento estaba socavado desde un principio por "una insuficiencia radical, que surgía del hecho de que la oposición de clase es incapaz de dividir la totalidad del cuerpo social en dos campos antagónicos", y comentan que las predicciones sociológicas de Marx (acerca de que la sociedad capitalista se encontraría cada vez más polarizada) fueron un intento de proyectar una simplificación futura sobre un mundo social que en la propia época de Marx no se correspondía con un modelo reducido a la clase.⁴⁵ Tenemos entonces, en términos generales, una explicación de la preocupación marxista por la clase como una articulación de demandas políticas cuyas precondiciones se encuentran en la revolución democrática del siglo anterior. Por lo tanto, Laclau y Mouffe no ven la necesidad de que los antagonismos subsiguientes, y los "nuevos" movimientos sociales que articulan

⁴³ *Ibid.*, p. 155.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 156.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 151.

⁴¹ E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, ob. cit., p. 163.

⁴² *Ibid.*, p. 164.

las demandas de los oprimidos por ellos, le dejen su lugar a la clase por la razón de que la clase social es un principio fundador. En su análisis, se trata sólo de una de las numerosas contradicciones que pueden articularse dentro de los parámetros del discurso político democrático.

Posmarxismo, discurso e ideología

Muchas consideraciones importantes se presentan al pensar sobre los temas que plantea *Hegemonía y estrategia socialista*. Tengo dos razones para tomar muy seriamente esta crítica del marxismo, y ambas se relacionan con dificultades de larga duración presentes en los argumentos del marxismo: la primera es la cuestión de la clase social en un ambiente político donde es cada vez más obvio, excepto para los dogmáticos de la extrema derecha y la extrema izquierda, que las desigualdades sociales y las diferencias políticas no pueden ser plausiblemente subordinadas o reducidas a la cuestión de clase. Por lo tanto, cualquier intento de apoyar nuevas formas de pensar sobre estas diferentes luchas políticas debería ser bienvenido y considerado.

En segundo lugar, el argumento de Laclau y Mouffe trata, aunque no de un modo predecible (como explicaré), sobre la controvertida cuestión de cómo teorizar el concepto de ideología. Digo que es controvertida, pero su carácter controversial tiene una historia particular y tendrá más relevancia para algunos que para otros. Dentro de las versiones del feminismo que podríamos llamar "socialistas" ha habido un intento de utilizar el concepto de ideología para teorizar la opresión de la mujer dentro de la sociedad capitalista, pero esto no ha dejado de resultar problemático, ya que esa teoría está incluida dentro de un análisis que no sólo defiende y supone la primacía de la clase, sino que además interpreta la ideología dentro de un modelo determinista como el de la metáfora "base y superestructura". El problema siguiente fue planteado por los argumentos de un libro mío anterior en el que, según Johanna Brenner y María Ramas, "la ideología es el *deus ex machina* de Barrett, su modo de escapar del controvertido dilema entre los modelos marxistas reduccionistas y los sistemas duales que plantea el *impasse* idealista del pensamiento socialista-feminista". Lo que ellas y otros críticos querían saber era lo siguiente: ¿cuál es la base material —en una sociedad capitalista— de esta ideología que oprime a las mujeres?⁴⁶ Laclau y Mouffe, al rechazar la lógica de "esencialismo de clase" del marxismo,

⁴⁶ Johanna Brenner y María Ramas, "Rethinking Women's Oppression", en: *New Left Review* 144, 1984, pp. 68-69.

al proveer tantos argumentos en contra del privilegio automático de la clase en el análisis marxista, han atacado, si bien de un modo polémico, el centro mismo de este problema.

Ésta es en parte una crisis de la "política de clase" y —como Richard Wright ha señalado en una reseña sobre las respuestas divergentes de Barry Hindess y Ellen Wood— ha producido reacciones opuestas: por un lado, un enfoque pragmático de la clase que ha sido despojado del modelo de pretensión teórica del modelo marxista; por otro lado, una reafirmación de la clásica política de clase.⁴⁷ Ésta polaridad surgió debido a que la defensa de las complejidades y especificidades del género en relación con la clase, en contra de la incesante repetición de las llamadas verdades recibidas sobre la clase, no resulta una posición envidiable, y el "centro" del debate ha sido progresivamente vaciado de su contenido. No carece de interés el hecho de que los modelos teóricos que intentan reconciliar conflictos entre las demandas de clase y género, al menos tal y como emergen en las ciencias sociales, han resultado insuficientes para tratar con las cuestiones "más nuevas" (para algunos) de etnicidad y racismo. Como he sugerido en otra parte, es como si las teorías existentes de la estructura social, ya exigidas para intentar pensar sobre las interrelaciones de clase y género, resultaran incapaces de integrar un tercer eje de desigualdad sistemática en sus mapas conceptuales. Y es fácil señalar, en cambio, la verdadera explosión de trabajo que combina esos tres intereses (la "santísima trinidad" de clase, raza y género) en disciplinas y géneros donde estas restricciones estructurales/morfológicas no impiden la exploración de nuevos temas.⁴⁸

Agregaremos aquí que la orientación general del trabajo anterior de Laclau, donde rechazaba la "pertenencia de clase" de la ideología política, ha resultado un marco teórico útil para pensar sobre el discurso político de un modo matizado. He mencionado antes la influencia de ese trabajo sobre la exploración, por parte de Colin Mercer y Stuart Hall entre otros, del nacionalismo (lo "nacional-popular" gramsciano), el patriotismo y el thatcherismo, por ejemplo. La idea de "discurso político", como un concepto que puede dar cabida a una variedad de grupos, demandas e intereses en su articulación, abre el camino para un análisis de género que estaba por definición marginado en la escuela de pensamiento sobre ideología política llamada "reflexión de clase". Ya hemos visto muchos análisis que, recurriendo de un modo general a las ideas del "primer Laclau", tratan el discurso político contemporáneo desde una perspectiva de género: consideran los modos en que figuran en los discursos las construcciones

⁴⁷ Richard Wright, reseña en *Rethinking Marxism* 1-2, 1988, p. 170.

⁴⁸ *Women's Oppression Today*, p. x.

feministas y antifeministas de "familia" y sexualidad, por ejemplo, o articulaciones y negaciones de los derechos reproductivos de la mujer.⁴⁹

Sin embargo, queda por verse hasta qué punto *Hegemonía y estrategia socialista* lleva a cabo su proyecto iconoclasta de desarmar completamente el privilegio de la clase. Con esto no se trata de hacer una objeción fácil, del tipo "los sorprendí usando la palabra sociedad", sino tratar un tema más serio que emerge en relación con la mayoría de la obra posestructuralista. Esto es la intrusión, o el retorno bajo un disfraz, de elementos (a menudo del tipo al que los posmodernistas se refieren como "metanarrativas") que han sido explícitamente rechazadas en otros pasajes de los textos en cuestión.

Volvamos a la cuestión del posmarxismo de Laclau y Mouffe. Quisiera tomar como ejemplo su exposición de la transformación hegemónica del orden social de posguerra, donde ubican la emergencia de nuevos antagonismos sociales y su articulación en nuevos movimientos sociales.⁵⁰ Lejos de suscribir a una lógica de la "contingencia", la secuencia de sus proposiciones, y el modelo de causalidad expuesto en ellas, son enteramente característicos de los lineamientos tradicionales del pensamiento marxista. Si tomamos primero la secuencia de la argumentación, es sorprendente que —en su reconstrucción histórica de la nueva formación social hegemónica— automáticamente pasen en primer lugar al "punto de vista económico", al cual, recurriendo a la obra de Michel Aglietta, analizan en términos del más ortodoxo de los conceptos marxistas, la mercantilización. Luego tenemos un breve registro de temas medioambientales y urbanos, aunque sugestivamente la argumentación no opera aquí con ningún concepto equivalente a mercantilización. A continuación (y por contraste encontramos el uso del concepto de burocratización), Laclau y Mouffe pasan al Estado, y luego a la articulación política y la reformulación de la ideología liberal-democrática. La clásica disposición mental marxista —economía, luego Estado, luego ideología, luego "cultura"— es entonces completada con el agregado de los "importantes aspectos" de la comunicación masiva y sus nuevas formas culturales. Por lo tanto, más allá de sus protestas teóricas contra "el último reducto del esencialismo", es indudablemente cierto que en uno de los pocos lugares del libro donde se ofrece una explicación sociohistórica sustancial, ésta reproduce exactamente, con su propia ordenación, esa lógica economicista y determinista.

⁴⁹ Véase la obra de Stuart Hall, especialmente *Politics of Thatcherism*; Gill Seidel (comp.), *The Nature of the Right*, Amsterdam, John Benjamins, 1988; Ruth Levitas (comp.), *The Ideology of the New Right*; y Michèle Jean y otros, "Nationalism and Feminism in Quebec", en: R. Hamilton y M. Barrett (comps.), *The Politics of Diversity*, Londres, Verso, 1986.

⁵⁰ E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, ob. cit., p. 160 y ss.

Lo mismo ocurre, en este punto, con el contenido de la argumentación. La tesis sobre el desarrollo del capitalismo en este período se relaciona con la expansión de las relaciones capitalistas dentro de áreas que antes no lo eran, pero depende de una extraordinaria interpretación del capitalismo como "mercantilización", aunque no necesariamente como contradicciones entre trabajo y capital. Escriben:

Hoy los individuos son subordinados al capital no sólo como vendedores, sino también mediante su incorporación a una multitud de relaciones sociales: cultura, tiempo libre, enfermedad, educación, sexo e incluso muerte. Prácticamente no hay dominio de la vida individual o colectiva que escape a las relaciones capitalistas.⁵¹

Lo interesante de toda la discusión sobre este fenómeno es su formulación acrítica dentro de una lectura marxista de este proceso histórico que ha sido cuestionada hace mucho tiempo, en primer lugar por la posición de Foucault y Donzelot acerca de la emergencia histórica de "lo social", y en segundo lugar por la insistencia feminista en las relaciones de poder *no* capitalistas que están en juego en el mundo del "dominio privado".⁵² Entonces, aunque Laclau y Mouffe hagan gestos en dirección al feminismo al señalar la subordinación de las mujeres en las comunidades tradicionales, adoptan una formulación "marxista" ortodoxa, que es altamente "funcionalista" y "reduccionista", sobre el Estado benefactor y la reproducción de la fuerza de trabajo, que ha sido explícitamente criticada por el feminismo. Y lo interesante de su constitución de "capitalismo" es que continúa siendo un agente elemental e indefinido en su argumentación, y aun así se trata de un agente cuya existencia ellos han cuestionado en términos generales.

Si todo esto es decir que Laclau y Mouffe son "aun demasiado marxistas" —como hacen Landry y Maclean en su lectura del texto—⁵³ es una posición muy alejada del tono que suelen tener las respuestas al libro. La mayoría ha tomado la forma de un tratamiento polémico de la apostasía (desde un punto de vista marxista) de los argumentos de Laclau y Mouffe. Ellen Wood, por tomar un ejemplo al azar, los acusa "no sólo de una mala lectura sorprendente de Marx, sino también una falla de razonamiento sustancial".⁵⁴ Muchos de estos debates tienen como interés (no es mi caso) una reafirmación de la doxa de la primacía de la clase en la teoría y la práctica marxista; pero algunos temas merecen ser recapitulados

⁵¹ *Ibid.*, p. 161.

⁵² Jacques Donzelot, *The policing of families*, ob. cit.; Leonore Davidoff y Catherine Hall dan una explicación diferente del carácter de género de la "esfera privada" en *Family Fortunes*, Londres, Hutchinson, 1987.

⁵³ "Reading Laclau and Mouffe", ob. cit.

⁵⁴ Ellen Wood, *The Retreat from Class*, ob. cit., p. 59.

brevemente. Uno de ellos es la cuestión del materialismo, y de si el rechazo de Laclau y Mouffe a la distinción discursivo/no discursivo los convierte necesariamente en "idealistas". Ya he sugerido que no es así, y que su uso de la categoría de discurso es defendible en relación con lo que la gente suele llamar "el mundo real": el argumento elemental es que el discurso es "real". En su respuesta a una crítica de Norman Geras, Laclau y Mouffe explican con algunos ejemplos el sentido en el que usan el término "discurso", que es definido en el libro como la totalidad estructurada que resulta de la práctica articuladora. En primer lugar—pero se trata de una fuente de malentendidos— incluyen dentro de la categoría de discurso tanto fenómenos lingüísticos como extralingüísticos; el discurso no es un texto o un enunciado o algo similar. El término tiene que ver especialmente con significado y los autores dan el ejemplo (que Geras encuentra "condescendiente" pero otros han encontrado útil) del fútbol.

Si pateo un objeto esférico en la calle o si pateo una pelota en un partido de fútbol, el hecho físico es el mismo, pero su significado es diferente. El objeto es una pelota de fútbol sólo en la medida en que establece un sistema de relaciones con otros objetos, y estas relaciones no están dadas por la mera referencia material de los objetos sino que son, por el contrario, socialmente construidas.⁵⁵

El ejemplo es útil porque responde a quienes piensan que este uso del término discurso es en alguna medida una amenaza a la realidad ontológica. Laclau y Mouffe no ponen en duda la referencialidad material ("el carácter discursivo de un objeto no implica en absoluto poner su existencia en cuestión") sino que insisten en que el significado de los objetos físicos debe ser entendido mediante la aprehensión de su lugar en un sistema (o discurso) de reglas socialmente construidas. Lo que es válido para pelotas de fútbol, podríamos añadir, es válido para tanques, caballos de policía, prisiones, bombarderos, y cualquier otro accesorio material de la supresión de la clase obrera. Laclau y Mouffe no "reducen" o "disuelven" todo en el discurso: insisten en que no podemos aprehender o pensar en lo no discursivo más que contextualizando categorías discursivas, sean científicas, políticas, o de cualquier otra clase.

Una cuestión ligada con esto es la del relativismo. Suele suponerse que Laclau y Mouffe adoptan una posición de relativismo epistemológico, pero no es así en absoluto. Como puede apreciarse, aunque en su marco de referencia la "verdad" es siempre teóricamente contextual, no faltan demandas de verdad en su

⁵⁵ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, "Post-marxism without Apologies" (A reply to Norman Geras), en *New Left Review* 166, 1987, p. 82. [Trad. esp.: "Posmarxismo sin pedido de disculpas", en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, ob. cit., p. 114.]

propio discurso teórico. Un ejemplo interesante de esto es su tratamiento de la cuestión de la ideología, que durante tanto tiempo fue un obstáculo en términos, por ejemplo, de la asignación de verdaderos intereses. El apego de Laclau y Mouffe a la seguridad epistemológica es tal que incluso se ocupan, en los términos de su propio modelo, del viejo problema de si puede decirse que las personas son "oprimidas" si ellas mismas no creen serlo. A partir de este asunto traza una fascinante distinción entre "subordinación" y "opresión": la primera marca simplemente una serie de posiciones diferenciales entre agentes sociales, mientras que la segunda requiere un punto exterior al discurso desde el cual—para que la "opresión" exista— el discurso de la subordinación pueda ser interrumpido. Y para aquellos que piensan que el relativismo está directamente ligado al privilegio del discurso, cito la definición que Laclau y Mouffe hacen de "relaciones de dominación": "aquellas relaciones [...] que son consideradas como ilegítimas desde la perspectiva, o en el juicio, de un agente social externo a ellas".⁵⁶ Lejos de ser "relativistas", estas confiadas formulaciones—enunciadas naturalmente desde la posición del agente externo que juzga, más que desde la de los jueces— pecan de ser difíciles de justificar en términos epistemológicos.

Por lo tanto, tal vez no resulta sorprendente encontrar que Laclau y Mouffe nos ofrecen una defensa de la perspectiva "crítica", "epistemológica" de la ideología, aunque por supuesto fundamentalmente reformulada. Hay puntos de la argumentación de *Hegemonía y estrategia socialista* en los que uno puede decir que para Laclau y Mouffe algo es "esencialmente" de cierto carácter, y éste es un reconocimiento importante. Un aspecto clave de la interacción entre la epistemología y las preocupaciones generales sobre la ideología que he señalado puede encontrarse en la conclusión del artículo de Laclau "La imposibilidad de la sociedad". Aquí Laclau clarifica el sólido fundamento epistemológico de su "antiesencialismo": "No podemos abandonar enteramente el concepto de falsa representación, precisamente porque la misma afirmación de que 'la identidad y homogeneidad de los agentes sociales es una ilusión' no puede formularse sin introducir el supuesto de una representación falsa". A continuación, Laclau concluye que tanto la categoría de ideología como la de falsa representación pueden ser mantenidas, pero invirtiendo su contenido tradicional: sugiere que "lo ideológico no consistiría en la falsa representación de una esencia positiva [una ilusión en cuanto a los intereses de clase, por ejemplo] sino exactamente en lo opuesto: consistiría en el no reconocimiento del carácter precario de toda positividad, en la imposibilidad de toda sutura final".⁵⁷ La tesis

⁵⁶ *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 154; véase también Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1982, pp. 166-67.

⁵⁷ "The impossibility of Society", ob. cit., p. 24 ["La imposibilidad de la sociedad", ob. cit., p. 106.]

esencial propuesta aquí es que la ideología es un intento vano de imponer un cierre a un mundo social cuya característica esencial es el juego infinito de las diferencias y la imposibilidad de cualquier fijación última del significado. Dicha tesis se presenta dentro de un marco teórico en el que la distinción marxista tradicional entre conocimiento y falsa representación es (paradójicamente, para algunos) mantenida.

En términos generales, tal vez sería bueno para los marxistas mirar el mundo, aunque no fuera más que por un período experimental (pero debería ser sin prejuicios), a través de la perspectiva de Laclau y Mouffe. Es por cierto un lugar diferente, y a pesar de todas las detalladas y refinadas discusiones sobre sus tesis, queda la sensación de que estas personas se han despertado una mañana y, simplemente, han visto la "sociedad" de un modo diferente. Esta es una interpretación posible para la diferenciación que Paul Hirst hace entre él mismo y Althusser: "Él concibe las relaciones sociales [...] Yo, por otro lado, considero las relaciones sociales". Lo que hace interesante este pasaje es la afirmación —tranquila y reflexiva, sólo con una indirecta hacia el *ex cathedra*— de una simple diferencia de punto de vista. Una cuestión muy discutida en el pasado, pero que ahora se presenta como una diferencia de visión más que de opinión.

Tal vez podría trazarse una analogía con la curva normal en la que se basan los tests de inteligencia. Dejemos de lado momentáneamente el embrollo de problemas específicos como si los tests de inteligencia son dependientes de la cultura, o racistas, y consideremos la cuestión más fundamental de si la inteligencia se da en la población en base a una cierta distribución. Estrictamente hablando, esto no puede ser probado, pero la gente continúa "midiendo la inteligencia" sobre una base que sólo tiene sentido si ese supuesto es cierto. Algunos de los argumentos de Laclau y Mouffe pueden ser contestados en el plano de su exactitud (si se prefiere, el plano de si los tests de inteligencia son, en sus propios términos, exactos), pero algunos de sus argumentos son característicamente "postestructuralistas" en tanto nos llevan fuera del marco de referencia en el que comenzamos (la negación, o cuestionamiento, de la proposición sobre la curva normal, y, por lo tanto la deslegitimación de todo el ejercicio). El ejemplo más interesante de este tipo de argumentación es el tratamiento, en *Hegemonía y estrategia socialista*, del tema de la "positividad" y "negatividad" en un contexto social, y es con este punto con el que quisiera concluir estas consideraciones.

Resulta curiosamente perturbador encontrar la palabra "positivo" utilizada como un término negativo, pero de hecho es así como figura en el texto de Laclau y Mouffe. ¿A qué se refieren al apoyar a un movimiento "más allá de la positividad de lo social"? He tratado de explicar antes lo que esto significa en el

contexto de la imposibilidad de la "sociedad", y de la proposición de que lo social es siempre un intento de sutura más que un cierre completo. En términos más generales, sin embargo, Laclau y Mouffe están en armonía con una veta de la filosofía moderna que podría rotularse como celebración de la negatividad, un cierto nihilismo, un goce en la destrucción/deconstrucción, un énfasis en la no significación. Todas estas corrientes pueden encontrarse, como menciona el libro, en la filosofía europea moderna, desde el existencialismo de Sartre hasta el lado más "negativo" de la tradición fenomenológica, en Heidegger, Nietzsche y partes de Wittgenstein. En este sentido, el postestructuralismo contemporáneo tiene una larga historia en la filosofía europea del siglo XX, y éste es el contexto en el que debemos leer a Laclau y Mouffe. Lo que es único en ellos es su proyecto de un riguroso recompromiso o relectura de la tradición marxista de pensamiento político a través de la perspectiva de estas ideas.

En el centro de su proyecto hay un reconocimiento de que el marxismo presenta algunos elementos de esta visión del mundo "negativa", pero es, por otra parte, en términos generales lo que Timpanaro ha llamado "triumfalista" en la orientación marxista. El marxismo nació en un momento de confianza, de hecho en un momento imperialista, y transmite ese sentido "victoriano" de conquista del mundo natural a través de las ideas fundadoras de Marx sobre la naturaleza humana y el trabajo humano.⁵⁸ Como lo expresa Laclau: "sería absurdo negar que esa dimensión de dominio/transparencia/racionalismo está presente en el marxismo". De un modo más bien sorprendente, cuando Laclau resume la dimensión "negativa" del marxismo que encuentra inspiradora (negatividad, lucha, antagonismo, opacidad, ideología, la brecha entre lo real y lo sensual), comenta que para que esta lectura sea posible es preciso ignorar la mitad de la obra de Marx.⁵⁹ Ésta es la causa por la que *Hegemonía y estrategia socialista* es "posmarxista". Laclau, en el artículo del que estoy citando, apenas posterior, considera la dimensión negativa como la fundadora: "el momento de negatividad [...] brilló por un breve instante en el discurso teórico, para disolverse enseguida en la positividad plena que lo reabsorbe: positividad de la historia y de la sociedad como totalizaciones de sus procesos parciales; positividad del sujeto —las clases sociales— como agente de la historia".⁶⁰ Aquí el tono de Laclau se torna grave, y de hecho continúa citando a Stalin como el punto final de la afirmación de la positividad en el marxismo.

⁵⁸ Véase Sebastiano Timpanaro, *On Materialism*, Londres, Verso, 1980.

⁵⁹ Ernesto Laclau, "Psychoanalysis and Marxism", en: Françoise Meltzer (comp.), *The Trials of Psychoanalysis*, Chicago University Press, 1988, p. 143 [trad. esp.: "Psicoanálisis y marxismo", en: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, ob. cit.].

⁶⁰ *Ibid.*, p. 108.

No cabe duda de que la crítica de la "positividad" y la crítica del pensamiento esencialista, aplicadas por Laclau y Mouffe al marxismo, son aspectos de un cuestionamiento más general a una amplia variedad de pensamiento. El artículo al que me he referido arriba es, de hecho, la consideración que hace Laclau de los puntos de comparación entre su "lectura" del marxismo (ahora "posmarxismo") y el psicoanálisis. Aquí Laclau presenta algunos vínculos entre su concepción de hegemonía (dislocación, intento de sutura) y una noción lacaniana de "falta", y recomienda una posible confluencia del marxismo y el psicoanálisis "en torno de la lógica del significante como lógica del desnivel estructural y de la dislocación".⁶¹ Sin embargo, lo que Laclau no menciona al respecto es que esta lectura del psicoanálisis requiere ignorar no sólo la mitad, sino casi todo el "psicoanálisis", y adoptar una interpretación estrictamente lacaniana. Porque alrededor del 90% del psicoanálisis lleva la pesada carga del esencialismo y es, de hecho, sólo la reelaboración lacaniana de la teoría la que la ha librado de estas positivities. Por lo tanto, sería más apropiado discutir una confluencia de "pospsicoanálisis" y posmarxismo.

En este punto podemos recurrir al útil comentario de Charles Jencks sobre "el dualismo paradójico" que implica el término híbrido "posmodernismo": es al mismo tiempo la continuación del modernismo y su trascendencia.⁶² Lo mismo ocurre con Laclau y Mouffe, cuya obra en algunos aspectos permanece encerrada dentro de un marco teórico marxista y en otros escapa hacia un marco de referencia filosófico completamente diferente. Y si se concluye que los "axiomas" del marxismo —en particular respecto de las relaciones entre clase, ideología y discurso político— no son ciertos por su propia evidencia en el mundo contemporáneo, entonces el cuestionamiento de Laclau y Mouffe del esencialismo de clase del marxismo representa una ruptura considerable dentro del modelo marxista.

Traducción de Pablo Preve

⁶¹ *Ibid.*, p. 110.

⁶² Charles Jencks, *What is Post-Modernism?*, Londres, Academy Editions, 1986, p. 7.

12. "Doxa y vida cotidiana: una entrevista

Pierre Bourdieu y Terry Eagleton

TERRY EAGLETON: Bienvenidos. Pierre Bourdieu y yo discutiremos algunos de los temas que aparecen en nuestros nuevos libros. Hablaremos especialmente sobre su obra *Language and Symbolic Power*, pero también sobre mi libro *Ideología*.¹ Luego los invitaremos a hacer preguntas y comentarios.

Me gustaría darle la bienvenida, Pierre, en una de sus raras visitas a este país. Estamos encantados de verlo y de tener estos ensayos traducidos. Uno de los temas de su trabajo es que el lenguaje es tanto o más un instrumento de poder y acción que de comunicación. Este es un tema que está presente en la totalidad de este libro y lo lleva a ser hostil, según creo, a la idea de una mera semiótica. En cambio, usted quiere investigar lo que en un punto llama "las condiciones sociales de producción de enunciados" y también, supongo, las condiciones de recepción de enunciados. En otras palabras, usted sostiene que lo que importa en el habla, en el discurso, no es un poder inherente al propio lenguaje, sino el tipo de autoridad o legitimidad por la que está respaldado. Y eso lo lleva a movilizar conceptos con los que me parece que muchos de nosotros estamos familiarizados desde sus trabajos anteriores, conceptos como "poder simbólico", "violencia simbólica", "capital lingüístico" y otros. Quisiera preguntarle si he comprendido esto bien y pedirle que nos explique cómo pueden relacionarse estos procesos con el concepto de ideología. ¿Son sinónimos o la ideología es para usted algo muy diferente? El concepto de ideología aparece en su trabajo, pero no es una preocupación central en este último libro.

PIERRE BOURDIEU: Gracias por lo que dice sobre mi libro; en sólo unas pocas frases ha resumido su intención principal, así que ahora es más fácil para mí

¹ Lo que sigue es la transcripción editada de un diálogo entre Pierre Bourdieu y Terry Eagleton, que formó parte de una serie de "Conversaciones sobre ideas" y tuvo lugar en el *Institute of Contemporary Arts* de Londres, el 15 de mayo de 1991.

¹ Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Cambridge, 1991; Terry Eagleton, *Ideology*, Londres, 1991 [trad. esp.: *Ideología*, Barcelona, Paidós, 1997].

responder a la pregunta. De hecho, tiendo a evitar la palabra "ideología" porque, como su propio libro muestra, ha sido con mucha frecuencia mal utilizada, o empleada de un modo muy vago. Parece sugerir una suerte de descrédito. Describir un enunciado como "ideológico" es a menudo un insulto, por lo que esta adscripción en sí misma se vuelve un instrumento de dominación simbólica. He tratado de sustituir el concepto de ideología por conceptos como "dominación simbólica" o "poder simbólico" o "violencia simbólica", para controlar algunos de los usos o abusos a los que está sujeto. Mediante el concepto de violencia simbólica trato de hacer visible una forma de violencia cotidiana no percibida. Por ejemplo, sentado aquí en este auditorio me siento ahora muy tímido; estoy ansioso y tengo dificultades para formular mis pensamientos. Estoy bajo una forma de violencia simbólica que está relacionada con el hecho de que esta lengua no es la mía y no me siento cómodo frente a esta audiencia. Pienso que el concepto de ideología no puede dar a entender esto, o lo haría de un modo más general. A veces debemos restaurar conceptos para hacerlos más precisos, pero también para hacerlos más vivos. Estoy seguro de que coincidirá en que el concepto de ideología ha sido tan usado y abusado que ya no funciona. No creemos más en él, y es importante, por ejemplo en usos políticos, tener conceptos que sean operativos y eficaces.

T. E.: Esto me lleva a explicar por qué sigo escribiendo sobre ideología, aun cuando estoy de acuerdo con lo que dice sobre la frecuente vaguedad del concepto y con que hay muchas nociones diferentes de ideología en circulación. Mi libro fue, en parte, un intento de clarificar el concepto. También pienso que ahora hay razones por las que el concepto de ideología parece ser superfluo o redundante y trato de examinarlas en mi libro. Una es que la teoría de la ideología parecería depender de un concepto de representación, y ciertos modelos de representación han sido cuestionados y por lo tanto, así se lo entiende, también la noción de ideología. Otra razón, tal vez más interesante, es que a menudo se entiende que para identificar una forma o idea como ideológica se debería tener una suerte de acceso a la verdad absoluta. Si la idea de verdad absoluta es cuestionada, entonces el concepto de ideología parecería caer junto con ella.

Hay otras dos razones por las que parece que la ideología no es un concepto vigente. Una es la que ha sido llamada "falsa conciencia ilustrada", es decir que, en una época posmoderna, la idea de que simplemente operamos bajo falsa conciencia es demasiado simple. La gente es en realidad consciente de sus propios valores de un modo mucho más cínico y astuto. Esto cuestiona nuevamente el concepto de ideología. Por último, está el argumento de que lo que mantiene al sistema funcionando no es tanto la retórica o el discurso como, diga-

mos, la propia lógica del sistema: la idea de que el capitalismo avanzado opera por sí mismo, que ya no necesita pasar a través de la conciencia para ser validado, que de algún modo asegura su propia reproducción. En realidad, tengo mis dudas acerca de que todo esto sea suficiente para abandonar el concepto de ideología. Acepto que estos argumentos poseen cierta fuerza, pero supongo que una razón por la que deseo mantener el concepto de ideología es que creo que existe algo que corresponde a la noción de falsa conciencia, y estoy interesado en el trabajo de usted sobre el tema. Permítame exponerlo de este modo: cuando usted utiliza conceptos como doxa, creencia espontánea u opinión, en cierto modo, para usted están operando como nociones de ideología, en el sentido de que la doxa parecería natural e incuestionable. Por otro lado, ¿eso le permite hablar sobre falsa conciencia en el sentido de nociones falsas o proposiciones que de hecho sostienen sistemas injustos de poder? Mi pregunta es si quiere hablar sobre falsa conciencia sólo en términos de naturalización o universalización, o si quisiera hablar en términos más epistemológicos sobre la relación entre las ideas falsas o verdaderas y la realidad social.

P. B.: Estoy de acuerdo con la primera parte de su razonamiento y las dudas que expresó sobre el concepto de ideología. Adhiero a sus objeciones y puedo expandirlas. En particular, creo que uno de los usos principales del concepto de ideología fue establecer una fuerte diferencia entre los científicos y los demás. Por ejemplo, Althusser y los que fueron influenciados por él hicieron un uso simbólico muy violento del concepto. Lo usaron como una suerte de noción religiosa por la cual se debe ascender por grados hacia la verdad, sin estar nunca seguro de haber alcanzado la verdadera teoría marxista. El teórico podía decir: "eso es ideología". Por ejemplo, Althusser se refería con menosprecio a las "llamadas ciencias sociales". Era un modo de poner de manifiesto una suerte de separación invisible entre el verdadero conocimiento del poseedor de la ciencia y la falsa conciencia. Creo que esto es muy aristocrático, y una de las razones por las que no me gusta la palabra "ideología" es a causa del pensamiento aristocrático de Althusser.

Entonces, para pasar a un terreno más familiar, ¿por qué creo que la noción de doxa es más útil? Muchas cosas que han sido llamadas ideología en la tradición marxista, operan en realidad de un modo muy oscuro. Por ejemplo, podría decir que todos los sistemas académicos, todos los sistemas de educación, son una especie de mecanismo ideológico. Son el mecanismo que produce una distribución desigual del capital personal, y legitiman esta producción. Estos mecanismos son inconscientes. Son aceptados y esto es algo muy poderoso, que no está contenido, en mi opinión, en la definición tradicional de ideología como

representación, como falsa conciencia. Creo que el marxismo, de hecho, permanece como una especie de filosofía cartesiana, en la cual hay un agente consciente que es el académico, el ilustrado, y los otros que no tienen acceso a la conciencia. Hemos hablado demasiado acerca de la conciencia, demasiado en términos de representación. El mundo social no funciona en términos de conciencia, funciona en términos de prácticas, mecanismos, etc. Al utilizar la doxa aceptamos muchas cosas sin conocerlas, y a eso se lo llama ideología. Desde mi punto de vista, debemos trabajar con una filosofía del cambio. Debemos alejarnos de la filosofía cartesiana de la tradición marxista hacia una filosofía diferente en la cual no se piense en agentes que se proponen conscientemente alcanzar ciertas cosas o están guiados erróneamente por una falsa representación. No creo en nada de eso y pienso que es un error.

T. E.: Si lo he comprendido, el concepto de doxa es lo que podría llamarse una teoría mucho más adecuada de la ideología. Pero tengo dos preocupaciones acerca de esa reformulación y quisiera explicarlas. Una es que el concepto de doxa le da una gran importancia a la naturalización de ideas. Si bien esto le permite examinar mecanismos inconscientes, ¿no es demasiado simple sostener que toda violencia simbólica o ideología es de hecho naturalizada? Es decir, ¿no puede ser la gente en cierto modo más crítica, o incluso más escéptica, respecto de esos valores o creencias, y no obstante ajustarse a ellas? ¿No está poniendo, en otras palabras, demasiado énfasis en la función de naturalización de la ideología o la doxa? Y en segundo lugar, ¿no corre el riesgo de aceptar demasiado pronto que la gente legitima en efecto las formas de poder que le son impuestas? Existen probablemente muchas clases de legitimación, en un amplio arco que cubre desde la internalización absoluta de las ideas dominantes hasta una aceptación más escéptica o pragmática. ¿Qué espacio deja su doctrina para esa clase de disenso, crítica y oposición?

P. B.: Ésa es una muy buena pregunta. Incluso en la tradición más economicista que conocemos, es decir el marxismo, la capacidad de resistencia, como una capacidad de conciencia, fue en mi opinión sobreestimada. Temo que lo que tengo que decir resulte chocante para la confianza en sí mismos de los intelectuales, especialmente para los intelectuales de izquierda más generosos. Soy considerado como un pesimista, como un desalentador para la gente, y otras cosas por el estilo. Pero creo que es mejor saber la verdad, y de hecho cuando vemos con nuestros propios ojos gente que vive en condiciones de pobreza, como existían entre el proletariado local y los trabajadores de las fábricas cuando yo era joven, resulta evidente que pueden aceptar mucho más de lo que habríamos creído. Ésa

fue una experiencia muy fuerte para mí; esa gente debía soportar muchas cosas. A eso me refiero con doxa: hay muchas cosas que la gente acepta sin saberlo. Le voy a dar un ejemplo tomado de nuestra sociedad. Si usted toma un grupo de personas y les pregunta cuáles son los factores principales de éxito en los estudios, cuanto más baje en la escala social encontrará más personas que creen en el talento natural o la aptitud. Estas personas le dirán que aquellos que triunfan han sido provistos de mayor capacidad intelectual por la naturaleza. Y cuanto más aceptan su propia exclusión, más creen que son estúpidos, y dicen: "Yo no era bueno en lengua, no servía para inglés, no era bueno en matemática". Éste es un hecho que desde mi punto de vista resulta pasmoso y que los intelectuales no quieren aceptar, pero que deben aceptar. Esto no significa que los individuos dominados toleren todo, pero sí que asienten a más de lo que creemos y a mucho más de lo que saben. Es un mecanismo formidable, como el sistema imperial; un instrumento maravilloso de ideología, mucho más grande y poderoso que la televisión o la propaganda. Ésa es la principal experiencia que quiero hacer comprender. Lo que usted dice sobre la capacidad de disenso es muy importante; por cierto existe, pero no donde la buscamos. Toma una forma diferente.

T. E.: Sí, usted habla en efecto de "heterodoxia", que es una clase oposicional de lenguaje. Lo que los marxistas llaman en su obra pesimismo, usted lo ve al parecer como realismo. Uno podría estar de acuerdo con eso, pero por otro lado sé que no quiere sonar demasiado parecido a Michel Foucault. Usted no quiere, al destacar ese realismo material, desplazarse hacia una teoría del poder que usted mismo ha criticado. Ha calificado esa teoría, creo que muy apropiadamente, como demasiado abstracta, metafísica y con pretensiones de abarcar demasiado, y usted quiere dejar espacio para algún tipo de oposición política. Mi objeción a la idea de doxa es que usted parece decir que hay una internalización de creencias opresivas y dominantes, pero hay también, en un segundo movimiento, algo que puede romperse y por lo tanto permitir el surgimiento de una heterodoxia. ¿Pero no es eso demasiado cronológico? Tal vez la estoy presentando algo distorsionada, pero ¿no es la doxa un asunto más contradictorio? Es decir, ¿la gente no puede creer o no creer, o creer a diferentes niveles?

P. B.: No. Eso está relacionado con el programa de la filosofía del hombre que tenemos, la filosofía de la acción. Yo diría que mientras se piense en términos de conciencia, falsa conciencia, inconciencia, etc., no podrán comprenderse los principales efectos ideológicos, que en su mayor parte son transmitidos a través del cuerpo. El principal mecanismo de dominación opera a través de la manipulación inconsciente del cuerpo. Por ejemplo, acabo de escribir un artículo

sobre los procesos de dominación masculina en las llamadas sociedades primitivas. Eran las mismas que en nuestra sociedad, pero mucho más visibles. En el primer caso, las personas dominadas, las mujeres, adquieren el sometimiento a través de la educación del cuerpo. Podría dar algunos detalles: por ejemplo, las chicas aprenden a caminar de un modo determinado, a mover sus pies de una forma particular y a ocultar sus pechos. Cuando aprenden a hablar no dicen "lo sé"; dicen "no lo sé". Por ejemplo, si se le pregunta a una mujer cómo llegar a un lugar, ella dirá "no lo sé". Nosotros tenemos un proceso equivalente, pero opera de un modo mucho más sutil: a través del lenguaje, del cuerpo, de actitudes hacia las cosas que están por debajo del nivel de la conciencia. Pero esto no es un mecanicismo, no nos remite al nivel de la inconciencia. Cuando empezamos a pensar en esos términos, el trabajo de emancipación se vuelve muy difícil. Es una cuestión tanto de gimnasia mental como de despertar de la conciencia, y los intelectuales no estamos acostumbrados a eso. Yo la llamo una tendencia escolástica, una tendencia a la que todos estamos expuestos: la de pensar que los problemas pueden ser resueltos sólo mediante la conciencia. Ahí es donde difiere de Foucault y donde marcaría un contraste respecto de su importante concepto de disciplina. Disciplina, al menos en francés, señala algo externo. La disciplina es impuesta por una fuerza militar: se debe obedecer. En cierto sentido es fácil rebelarse contra la disciplina porque se es consciente de ella. De hecho, pienso que en términos de dominación simbólica, la resistencia es más difícil, ya que es algo que se absorbe como el aire, algo por lo que uno no se siente presionado; está en todas partes y en ninguna, y es muy difícil escapar de ello. Los trabajadores están bajo esta clase de presión invisible, y se han adaptado mucho más a su situación de lo que podemos creer. Cambiar esto es muy difícil, especialmente hoy en día. Con el mecanismo de violencia simbólica, la dominación tiende a tomar la forma de un medio de opresión más efectivo, y en este sentido más brutal. Considere las sociedades contemporáneas donde la violencia se ha vuelto invisible.

T. E.: Se me ocurre que hay allí una suerte de ironía, porque por un lado usted reacciona contra lo que entiende como un énfasis excesivo en la conciencia. Creo que eso es correcto, pero parte de la tradición marxista lo ha registrado también. Al mismo tiempo que usted desarrollaba estas teorías, la propia tradición marxista, en la obra de Althusser, a pesar de sus límites, intentaba llevar el concepto de ideología hacia un lugar mucho menos consciente, más práctico e institucional, quizás mucho más cerca de la posición que usted sostiene.

Quisiera considerar el punto de la oposición política desde una perspectiva diferente, que está presente en un área vital de su trabajo en este momento.

Usted habla de un modo muy audaz y, a mi entender, muy imaginativo, acerca del mercado lingüístico, el precio o valor de los enunciados y la "formación de precios". Usted transpone deliberadamente un lenguaje económico de la teoría marxista a la esfera cultural o simbólica, y habla del campo de lucha en el que la gente intenta acumular un monto de *capital cultural*, sea en educación, en arte o en otra actividad. Creo que eso es muy esclarecedor, así como cuando usted destaca el hecho de que al mirar el fenómeno del arte, no podemos dirigirnos directamente al campo social, sino que debemos primero pasar por el filtro de la particularidad del campo cultural artístico. Creo que esto es enormemente útil. Sin embargo, podría objetarse que usted ofrece una noción de la totalidad de la práctica humana, la acción y el lenguaje como una guerra, en la que los participantes intentan incrementar sus intereses e invertir más efectivamente en detrimento de otros participantes. Esta es una descripción verdadera de muchos campos de nuestra experiencia, pero ¿no hay otras formas de discurso y acción que no pueden conceptualizarse tan fácilmente en estos términos agonísticos?

P. B.: Usted mismo está dando un ejemplo de que esa forma existe, con su tratamiento tan considerado de mis ideas. De todos modos, éste es un punto importante, sobre el que me cuestiono a menudo, y estoy de acuerdo en que es un problema. No sé por qué tiendo a pensar en esos términos; me siento obligado por la realidad. Creo que el tipo de intercambio que estamos manteniendo ahora es inusual. Cuando esto ocurre, es la excepción basada en lo que Aristóteles llamaba *φιλία* [philia] o amistad, para usar una expresión más general. *φιλία* es, según Aristóteles, intercambio simbólico o económico que se puede tener dentro de la familia, con los padres o amigos. Tiendo a creer que la mayoría de los campos y los juegos sociales tienen una estructura tal que hace que la competencia y la lucha por la dominación sean casi inevitables. Esto es evidente en el campo económico, pero incluso en el campo religioso encontrará que la descripción es correcta. En la mayoría de los campos se puede ver lo que caracterizamos como competencia por la acumulación de diversas formas de capital (capital religioso, económico, etc.); tal y como son las cosas, la comunicación sin distorsión a la que se refiere Habermas es siempre una excepción. Podemos lograr ese tipo de comunicación sólo a través de un esfuerzo especial en condiciones extraordinarias.

Quisiera agregar una palabra a la analogía entre intercambio lingüístico e intercambio económico, a la que usted acaba de referirse. Esta analogía, según lo veo, es muy productiva para entender muchos fenómenos que no pueden ser tratados simplemente como comunicación. Algunos filósofos ingleses, como

Austin, se ocuparon de esto; ellos veían la presencia de algo importante en el lenguaje, como las órdenes, por ejemplo, o los anuncios, que no se ajustan al modelo de la comunicación. Muchas cosas no pueden ser comprendidas en términos de pura comunicación, y al proponer mi analogía económica sólo intento generalizar y darle a una reflexión de la filosofía analítica un fundamento sociológico del que carece. No critico a Austin; digo que él no da una explicación completa de las condiciones de posibilidad del proceso que describe. Entonces, aunque parezca estar muy alejado de su filosofía del lenguaje, estoy en realidad muy cerca.

T. E.: Queda claro que usted piensa tanto en términos de sociología como de semiología. A lo largo de su obra hay una especie de subtexto estable, que es una profunda preocupación por las condiciones de su propio trabajo, o de un modo más general, por la dificultad de un discurso sociológico que busca razones para analizar la vida cotidiana. Es decir, hay un compromiso muy fuerte en su trabajo, no siempre explícito, pero que a veces toma la forma de una sensibilidad, que uno podría llamar inadecuadamente "vida cotidiana". Esta es una de las muchas formas en que su trabajo es paralelo al de Raymond Williams en este país. Pero por supuesto es difícil para un sociólogo involucrado en un discurso altamente especializado tomar la vida cotidiana como un objeto de análisis o incluso de contemplación. Usted, como yo mismo, no proviene de un ambiente intelectual y me parece que su trabajo es muy interesante porque está marcado por la tensión entre cierto sentido práctico que no tiene nada que ver con el trabajo específicamente intelectual, y otra dimensión que es la de analizar la institución académica, las condiciones sociales de los intelectuales y sus implicaciones. ¿Le parece que estas circunstancias biográficas ayudan a explicar sus preocupaciones?

P. B.: Lo que dice es muy considerado y generoso. Usted ha expresado lo que siento con exactitud. Intento reunir las dos partes de mi vida, como es el caso de muchos intelectuales de primera generación. Algunos utilizan un medio diferente; por ejemplo, encuentran una solución en la acción política, en alguna clase de racionalización social. Mi problema principal es tratar de entender lo que me ocurrió. Mi trayectoria puede describirse como milagrosa, supongo; es la ascensión a un lugar al que no pertenezco. Y para poder vivir en un mundo que no es el mío, debo tratar de entender ambas cosas: qué significa tener una mente académica, cómo es creada, y al mismo tiempo lo que se pierde al adquirirla. Por eso, incluso si mi obra es una suerte de autobiografía, es una obra dirigida a los que tienen la misma clase de trayectoria, la misma necesidad de entender.

T. E.: Tenemos tiempo para preguntas o comentarios. ¿A alguien le gustaría retomar los temas que surgieron en la discusión?

En contra del concepto de ideología se ha argumentado que el marxismo le concedía a la gente demasiada capacidad para reconocer la verdad, y que aquellos que estaban debajo en la escala social tenían menos capacidad para reconocerla. ¿No ocurre más bien que la gente que está debajo en esa escala no tiene el poder económico que le permitiría asistir a grupos de discusión y escapar al estrecho círculo de su vida ordinaria y reconocer otras posibilidades? ¿Piensa que esto tiene un papel más importante que las capacidades intelectuales? ¿Ocurre que la gente tiene la capacidad de reconocer verdades más amplias, pero no puede hacerlo a causa de su situación económica y familiar?

T. E.: Sostengo en mi libro que todo el proceso de internalizar y legitimar el poder autoritario es en sí mismo un asunto complejo, que requiere capacidad, inteligencia. Se necesita un grado de creatividad incluso para aceptar que uno es definido de un modo negativo, como oprimido o en un lugar bajo de la escala. Y es una paradoja, según creo, que la legitimación de un poder dominante no sea sólo una cuestión pasiva de aceptación. Por eso, las capacidades de las que usted habla deben existir incluso para que la gente acepte un poder dominante, para definirse a sí misma en relación con él. Yo pensaría que gran parte de la obra de Pierre Bourdieu trata sobre las condiciones en las que la gente puede o no puede adquirir capital.

P. B.: Hay una suerte de división *de facto* entre trabajo de la producción social y variedades mayores de experiencia. Muy a menudo, las personas que pueden hablar acerca del mundo social no saben nada acerca del mundo social, y los que saben acerca del mundo social no pueden hablar al respecto. Si se dicen tan pocas cosas sobre el mundo social, la causa está en esa división. Por ejemplo, la doxa implica un conocimiento, un conocimiento práctico. Los trabajadores saben mucho: más que cualquier intelectual o sociólogo. Pero en cierto sentido no lo saben, les falta el instrumento para comprenderlo, para hablar sobre ello. Y nosotros tenemos la mitología del intelectual que es capaz de transformar sus experiencias sobre la doxa, su dominio del mundo social, en una presentación explícita y bien formulada. Se trata de un problema muy difícil por razones sociales. Por ejemplo, si un intelectual intenta reproducir la experiencia de un trabajador, como en Francia después de 1968, se encuentra con la experiencia de un obrero que carece de los hábitos de un intelectual. Muchas de las cosas que lo asombran son en realidad bastante corrientes. Debe ser capaz de incluir

en su visión una descripción de la experiencia del trabajador, el hecho de que es una experiencia desde su punto de vista. Y esto es muy difícil. Una de las razones por las que los intelectuales no le prestan atención es, según creo, tienen muchos intereses relacionados con el capital cultural. Les doy un ejemplo: siempre me resultó chocante lo que Marx decía sobre Proudhon; era muy duro con él. Marx decía: "es un estúpido pequeño burgués francés"; que Proudhon sólo escribía sobre estética desde el punto de vista de los estetas griegos; que Proudhon era muy ingenuo. Marx, por su parte, aprendió griego; cuando tenía 18 años podía escribir en griego. Él trataba a Proudhon con condescendencia porque lo consideraba un pequeño burgués con una educación pobre, mientras que Marx tenía la educación clásica correspondiente al hijo de un funcionario de la monarquía prusiana. Esas distinciones son muy importantes, y vienen de la arrogancia del intelectual con capital cultural. El comportamiento y los numerosos conflictos de los partidos de izquierda están relacionados con eso: los intelectuales odian y desprecian a los trabajadores, o los admiran demasiado, que es una forma de despreciarlos. Es muy importante saber estas cosas, y por esta razón el proceso de autocrítica, que puede practicarse estudiando la mente del académico, del intelectual, es una condición necesaria, por decirlo así, de cualquier comunicación sobre ideología.

Quisiera llevar su atención al arte por un momento. Me interesa el modo en que la ideología del capital simbólico se basa en arte y estética, que usted ataca en ambas distinciones. Al final de su libro, usted sostiene que la gente de toda la escala social suscribe al sistema de clasificación universal, y adhiere a la estética kantiana. ¿Qué ocurre con la economía de los bienes simbólicos si tomamos en cuenta, por ejemplo, la afirmación de Fredric Jameson de que hay una proliferación de nuevos códigos culturales? Si es cierto que hay una proliferación de códigos culturales, ¿cómo se relaciona con su análisis del poder simbólico?

P. B.: Ésa es una pregunta difícil. Desde mi punto de vista, hay mercados más altos, sitios en los que el código dominante mantiene su eficiencia, y es en estos lugares donde tienen lugar los grandes juegos; esto es, el sistema académico (en Francia el sistema de *Grandes Écoles*, o los sitios donde se elige a los ejecutivos). Ya que he trabajado sobre temas culturales, me referiré a ellos en mi respuesta. Todo el tiempo escuchamos la vieja idea de que la cultura de masas, la cultura popular y demás, está creciendo; de que la gente es ciega a esto y que está inconscientemente ligada a la idea de la diferencia de culturas. Es una forma dominante de elegancia entre los intelectuales decir: "Miren estos dibujos animados" o algún otro objeto cultural, "¿no muestran una gran creatividad cultu-

ral?". Esa persona está diciendo: "Ustedes no lo ven pero yo sí, y soy el primero en verlo". Esta percepción puede ser válida, pero se sobreestima la capacidad que tienen estos objetos nuevos de cambiar la estructura de la distribución del capital simbólico. Exagerar el alcance del cambio es, en cierto sentido, una forma de populismo. Se desorienta a la gente cuando se dice "Miren, el *rap* es muy bueno". La pregunta es si esta música realmente cambia la estructura de la cultura. Creo que está bien decir que el *rap* es muy bueno, y en cierto sentido es mejor que ser etnocéntrico y sugerir que esa música no tiene valor. Pero en realidad, caemos en una forma de etnocentrismo cuando olvidamos que hay otra forma que continúa siendo dominante, y que aún no pueden encontrarse ganancias simbólicas del *rap* en los principales juegos sociales. Ciertamente, creo que debemos prestarle atención a estos objetos, pero hay un peligro político y científico en sobreestimar su eficacia cultural. Según el sitio en el que hablemos, puedo estar de un lado u otro.

Usted dice que la violencia simbólica es violencia. ¿A qué se refiere?

P. B.: Creo que la violencia toma formas más sofisticadas. Un ejemplo son las encuestas de opinión, al menos en Francia. (Me han dicho que aquí es diferente, pero en Francia las encuestas de opinión son una forma más sofisticada de captar opinión que el simple contacto entre los políticos y su audiencia.) Las encuestas de opinión son un ejemplo de la clase de manipulación sobre la que hemos estado hablando, una nueva forma de violencia simbólica de la que nadie es completamente responsable. Me tomaría dos horas explicarles como funciona, tan compleja es la manipulación. Creo que no más de diez personas entienden lo que pasa, y ni siquiera lo entienden las personas que organizan las encuestas. Por ejemplo, los políticos, las personas en el gobierno, no entienden cómo funciona el proceso, y por lo tanto los gobierna a ellos. Es una estructura compleja con una cantidad de distintos agentes: periodistas, realizadores de encuestas de opinión, intelectuales que comentan encuestas, intelectuales televisivos (que son muy importantes en términos de efecto político), políticos y otros. Todas estas personas están en una red de interconexiones y cada una engaña a los demás y se engaña a sí misma al engañar a los demás. Nadie es consciente del proceso, y funciona de modo tal que Francia es simplemente gobernada por encuestas de opinión. Para comprender eso, se necesitan instrumentos mucho más sofisticados que los métodos utilizados tradicionalmente. Yo se lo digo a todos los líderes sindicales. Les digo: están atrasados; estamos tres guerras adelante, ustedes están tres guerras de clase atrasados; ustedes luchan con instrumentos adecuados para

la lucha de clases del siglo XIX, pero tienen enfrente formas de poder que son muy sofisticadas.

Me resultó muy interesante la referencia a "intelectuales de primera generación" y la trayectoria de estas personas. Por razones obvias es una especie bastante rara, pero ahora parece estar en edad de reproducirse. ¿Cómo serán los hijos de estas personas? ¿Se convertirán en intelectuales de segunda generación? ¿Se confundirán con la clase media o formarán algún tipo de subcultura? Les pregunto esto a ambos, en parte porque mi propia experiencia me hace desesperar de lo que parece estar ocurriendo: la generación siguiente parece perder la fuerza de la tradición de la clase trabajadora, y en cierto modo nunca entra del todo en la tradición de clase media. Me interesaría la opinión de dos intelectuales de primera generación sobre esto.

T. E.: Bueno, mis hijos no quieren ni acercarse a un intelectual. Pienso que consideran la educación como ideología burguesa, lo cual es muy conveniente para ellos. Usted tiene razón. Hay algo cierto en lo que dice acerca de no ser una cosa ni la otra, pero no veo por qué eso debería ser necesariamente una fuente de desesperación. Pienso que podría ser una posición interesante en la cual estar, ¿no le parece? Una generación así ya no es de clase trabajadora, por supuesto, ya que sus padres no pertenecen más a esa clase, pero también han visto a sus padres en acción y tienen una sospecha propia de intelectuales. En otras palabras, no creen que ser un intelectual sea la respuesta.

Quisiera retomar un punto al que se refirió Pierre Bourdieu—acerca del joven intelectual hablando sobre rap— donde llevó su atención hacia la cultura. ¿No le parece que con su noción de habitus usted corre peligro de confundir los determinantes básicos de las posibilidades de emancipación de la gente? Usted habla de capital, cultura e ideología cuando, en última instancia, si la gente no tiene los medios de leer un libro no se emancipa. La otra cuestión sobre la que quisiera preguntarle es la noción de doxa. Si la gente internaliza su propia dominación, y en un sentido es inconsciente y está contenta con ello, ¿no le resulta problemático intentar justificar la idea de emancipación?

P. B.: ¿Está diciendo que sospecha que yo tengo una especie de prejuicio intelectual y que existe sólo un modo de escapar? ¿Es ésa su impresión?

Usted critica al joven intelectual por hablar del rap como si fuera un medio de emancipación, pero en su noción de habitus usted incorpora la cultura como un determinante; y podría ser que esa concentración en la cultura desvíe el énfasis de

los determinantes económicos, que aún así proveen el acceso a los medios de emancipación.

T. E.: Quisiera formular ese punto así: su concentración en la cultura está desviando el énfasis de los determinantes económicos que impiden la emancipación de la gente. Usted reacciona al economicismo elevando las imágenes económicas a la esfera cultural, en lugar de registrar el peso de lo material y económico dentro de la cultura.

P. B.: Tal vez tiene razón. Tiendo a doblar demasiado la vara, como decía Mao Tse-Tung, al intentar corregir el prejuicio anterior. En este dominio, la visión crítica dominante está en riesgo de caer en un economicismo. Tiendo a insistir en los otros aspectos, pero tal vez me equivoco. Incluso si tengo en mi mente un mayor equilibrio, al exponer mis ideas tiendo a remarcar el aspecto menos visible y probable, así que usted puede tener razón.

T. E.: El segundo punto es interesante. Si la gente internaliza su opresión y se siente tan feliz, ¿deberíamos argüir que la gente no puede ser realmente feliz si es oprimida?

Pero si usted habla sobre el inconsciente, si una parte del habitus inconsciente determina cómo es cada uno, entonces se vuelve muy difícil cambiar. De acuerdo, usted no puede atribuir la felicidad, pero, al mismo tiempo, no puede atribuir la tristeza. Por su parte, el marxismo y la ideología buscarían retener la noción del actor luchando contra algo que parece injusto. Con la doxa usted pierde eso, y no comienza a imaginar el camino hacia la emancipación.

P. B.: Pienso que la cuestión de la felicidad es muy importante. La actitud dóxica no significa felicidad; significa sumisión corporal, sumisión inconsciente, lo cual puede indicar una cantidad de tensión internalizada y sufrimiento corporal. Actualmente, estoy llevando a cabo una encuesta en la que entrevisto a personas de posición social indefinida, personas que ocupan lugares sujetos a fuertes contradicciones. E intento ser más socrático de lo que suele ser el caso en estas encuestas positivistas, intento ayudarlos a expresar lo que sufren. He descubierto una gran cantidad de sufrimiento que ha sido escondido por la discreta acción del habitus. Ayuda a la gente a ajustarse, pero causa contradicciones internas. Cuando esto ocurre, algunos pueden, por ejemplo, convertirse en adictos a las drogas. Intento ayudar a la persona que sufre a hacer explícita su situación en una suerte de socioanálisis, conducido de un modo amigable y confortante. Cuan-

do lo hago, a menudo los individuos experimentan una suerte de placer intelectual; dicen "Sí, ahora entiendo lo que me pasa". Pero al mismo tiempo es muy triste. Me falta la confianza positiva que tienen los psicoanalistas; ellos esperan que la conciencia sea una historia de tristeza, y responden con tristeza cuando un individuo les dice "Mire lo que me ha pasado, ¿no es terrible?". Hasta cierto punto el trabajo social es así: cuando uno lo hace, el trabajo lo castiga. Ésta es una situación que aparece muy a menudo y no contradice lo que afirmo sobre la doxa. Se puede estar muy bien adaptado al estado de las cosas, y el dolor viene del hecho de que se internaliza un sufrimiento silencioso que puede tomar una forma corporal, como odio o castigo hacia sí mismo.

Traducción de Pablo Preve

13. La posmodernidad y el mercado

Fredric Jameson

La lingüística cuenta con un procedimiento útil al que, lamentablemente, le falta un análisis ideológico: puede caracterizar a una palabra dada como "palabra" o como "idea" según se la encierre entre barras o llaves. Así, la palabra mercado, con sus diversas pronunciaciones dialectales y sus orígenes etimológicos latinos ligados con el comercio y el intercambio, se escribe /mercado/; por otro lado, el concepto, tal y como ha sido teorizado por filósofos e ideólogos a lo largo del tiempo, desde Aristóteles a Milton Friedman, se escribiría {mercado}. Por un instante, parece que esto puede resolver muchos de los problemas que aparecen al tratar con un tema de este tipo, que es al mismo tiempo una ideología y un grupo de problemas institucionales prácticos, hasta que recordamos aquellos movimientos de ataque frontal y lateral de la sección inicial de los *Grundrisse* [*Líneas fundamentales de la crítica de la economía política*] donde Marx hace caer las esperanzas y anhelos de simplificación de los proudhonianos, quienes pensaban que se librarían de todos los problemas del dinero mediante la abolición del dinero, sin advertir que es la propia contradicción del sistema de intercambio la que es objetivada y expresada en el dinero, y que también sería expresada y objetivada en sus sustitutos más simples, como los cupones de tiempo-trabajo. Estos últimos, observa Marx en forma tajante, se convertirían en el capitalismo en curso nuevamente en dinero y las contradicciones anteriores volverían a surgir.

Lo mismo ocurre con el intento de separar ideología y realidad: la ideología del mercado no es, lamentablemente, un lujo o adorno suplementario, ideacional o representativo, que pueda ser extraído del problema económico y enviado luego a una morgue cultural o superestructural para que los especialistas lo diseccionen. La ideología del mercado es en cierto modo generada por la cosa en sí, como su imagen derivada objetivamente necesaria; en cierto modo ambas dimensiones deben registrarse juntas, tanto en su identidad como en su diferencia. Son, por usar un lenguaje contemporáneo pero ya pasado de moda, semiautónomas, lo cual significa, si es que significa algo, que no son realmente independientes entre

sí pero tampoco están realmente en armonía. Siempre se supuso que el concepto marxiano de ideología debía respetar, reproducir y articular la paradoja de la mera semiautonomía del concepto ideológico (por ejemplo, las ideologías del mercado) con respecto a la cosa misma; o, en este caso, los problemas de mercado y planificación en el capitalismo tardío, así como en los países socialistas. Pero el concepto marxiano clásico (incluyendo la propia palabra *ideología*, que es algo así como la ideología de la cosa, opuesta a su realidad) a menudo fallaba precisamente en este aspecto, volviéndose puramente autónomo y desviándose luego como puro "epifenómeno" hacia el mundo de las superestructuras, mientras que la realidad permanecía en la base y era la responsabilidad concreta de la que se ocupaban los economistas profesionales.

Hay, por supuesto, muchos modelos profesionales de ideología en el propio Marx. El siguiente, que proviene de los *Grundrisse* y critica las ilusiones de los proudhonianos, no ha sido muy atendido y estudiado, pero es por cierto muy rico y sugerente. Marx analiza aquí un rasgo central del tema que nos ocupa, a saber, la relación entre el sistema de intercambio y las ideas de libertad e igualdad; y sostiene, al igual que Milton Friedman, el carácter real y objetivo de estos conceptos y valores, que son generados orgánicamente por el propio sistema del mercado, y están dialéctica e indisolublemente ligados a él. Luego añade —iba a decir que a *diferencia* de Milton Friedman, pero luego de un momento de reflexión recuerdo que incluso estas consecuencias desagradables son también reconocidas, e incluso celebradas, por los neoliberales— que en la práctica esta libertad e igualdad terminan siendo falta de libertad y desigualdad. La cuestión, sin embargo, es la actitud de los proudhonianos frente a esta inversión y su malinterpretación de la dimensión ideológica del sistema de intercambio y su funcionamiento. Es a la vez verdadera y falsa, objetiva e ilusoria; aquello que solíamos intentar expresar con la expresión hegeliana "aparición objetiva":

A ellos [a los proudhonianos] hay que responderles: que el valor de cambio, o aun más, el sistema monetario es en realidad el sistema de la libertad e igualdad, y que lo que se les enfrenta perturbadoramente en el desarrollo del sistema son perturbaciones inmanentes a él, es precisamente la realización de la *igualdad* y la *libertad*, que le acreditan como la designación y la ausencia de libertad. Es un deseo tan piadoso como tonto que el valor de cambio no se desarrolle hasta convertirse en capital, o que el trabajo productor de valor de cambio no se desarrolle hasta convertirse en trabajo asalariado. Lo que distingue a los señores socialistas de los apologistas burgueses es, por una parte, la facultad de sentir las contradicciones que el sistema incute; por la otra, el utopismo de no comprender la diferencia necesaria entre la forma real y la ideal de la sociedad burguesa, y de querer en consecuencia acometer la empresa superflua de querer realizar la

expresión ideal, ya que esta expresión no es en la práctica más que el reflejo de esa realidad.¹

Se trata, entonces, de una cuestión que podría considerarse en gran medida cultural (en el sentido contemporáneo de la palabra) y nos lleva al problema mismo de la representación: los proudhonianos son realistas, podríamos decir, del tipo que concibe la verdad como correspondencia. Ellos piensan (junto con los habermasianos de hoy, tal vez) que los ideales revolucionarios del sistema burgués —libertad e igualdad— son propiedades de sociedades reales, y señalan que, aunque siguen presentes en la imagen o retrato utópico ideal de la sociedad de mercado burguesa, esos mismos rasgos se encuentran ausentes y son lamentablemente insuficientes cuando nos volvemos hacia la realidad que sirvió de modelo para ese retrato ideal. Bastará entonces con cambiar y mejorar el modelo y hacer que la libertad e igualdad finalmente aparezcan realmente, en carne y hueso, en el sistema de mercado.

Pero Marx es, por decirlo así, un modernista, y este análisis de la ideología en particular —que recurre, apenas veinte años después de la invención de la fotografía, a figuras fotográficas muy contemporáneas (mientras que antes Marx y Engels habían favorecido la tradición pictórica, con sus diversas cámaras oscuras)— sugiere que la dimensión ideológica está intrínsecamente fijada dentro de la realidad, que la oculta como una característica necesaria de su propia estructura. Esta dimensión es por lo tanto profundamente imaginaria y real en un sentido positivo; es decir que existe y es real en tanto que es una imagen, marcada y destinada a permanecer como tal, y su misma irrealidad e imposibilidad de realizarse es lo real en ella. Pienso en episodios de las obras de Sartre que podrían servir como útiles alegorías de manual de este peculiar proceso: por ejemplo, el apasionado deseo de Electra de asesinar a su madre, el cual, sin embargo, no parece haber sido concebido para su realización. Después del hecho, Electra descubre que en realidad ella no quería que su madre resultara muerta ([muerta], es decir muerta en realidad); lo que quería era seguir anhelando con furia y resentimiento que su madre resultara /muerta/. Lo mismo ocurre, como veremos, con esas características más bien contradictorias del sistema de mercado que son la libertad y la igualdad: todo el mundo quiere quererlas, pero no pueden realizarse. Lo único que puede sucederles es que el sistema que las genera desaparezca, que resulten abolidos, por lo tanto, los "ideales" junto con la realidad misma.

¹ Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works*, vol. 28, Nueva York, 1987, p. 180. [La cita corresponde a la edición en español: *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política*, en *Obras de Marx y Engels*, tomo XXI, México, Grijalbo, 1977, p. 188.]

Pero restituirle a la "ideología" este complejo modo de tratar con sus raíces en su propia realidad social implicaría reinventar la dialéctica, algo que cada generación ha resultado a su modo incapaz de hacer. La nuestra, de hecho, ni siquiera lo ha intentado; y el último intento, el episodio althusseriano, hace mucho que desapareció en el horizonte, junto con los huracanes de épocas pasadas. Tengo la impresión de que sólo la llamada teoría del discurso ha intentado llenar el vacío que quedó cuando el concepto de ideología fue lanzado al abismo junto con el resto del marxismo clásico. Uno puede suscribir sin reservas al programa de Stuart Hall, basado, según entiendo, en la noción de que el nivel fundamental en el que se libra la lucha política es la lucha en torno a la legitimidad de conceptos e ideologías; que la legitimación política procede de allí y que, por ejemplo, el thatcherismo y su contrarrevolución cultural estaban basados completamente tanto en la deslegitimación de la ideología del Estado de bienestar o socialdemócrata (solíamos llamarlo liberal), como en los problemas estructurales inherentes al propio Estado de bienestar.

Esto me permite expresar mi tesis en su forma más fuerte, y es que la retórica del mercado ha sido un componente fundamental y central de esta lucha ideológica, una lucha por legitimar o deslegitimar el discurso de la izquierda. La entrega a las diversas formas de la ideología del mercado —en la *izquierda*, quiero decir, por no mencionar a todos los demás— ha sido imperceptible pero de una universalidad alarmante. Todo el mundo está dispuesto ahora a mascullar —como si fuera una concesión intrascendente hecha al pasar a la opinión pública y al saber recibido (o a presupuestos comunicativos compartidos)— que ninguna sociedad puede funcionar en forma eficiente sin el mercado y que la planificación es obviamente imposible. Éste es el complemento del destino del discurso anterior de la "nacionalización", al que sigue unos veinte años más tarde, así como en general la posmodernidad plena (particularmente en el campo político) ha resultado ser la secuela, continuación y realización del episodio del "fin de la ideología" de los años cincuenta. En todo caso, en esa época estábamos dispuestos a murmurar nuestra aceptación de la tesis, cada vez más extendida, de que el socialismo nada tenía que ver con la nacionalización; la consecuencia es que hoy nos encontramos debiendo aceptar la tesis de que, en realidad, el socialismo no tiene ya nada que ver con el propio socialismo. "El mercado está en la naturaleza humana", tal es la tesis que no debe quedar sin cuestionamiento; en mi opinión, es el terreno de lucha ideológica más crucial de nuestra época. Si se deja pasar porque parece una admisión sin consecuencias o, peor aun, porque realmente uno ha llegado a creerla o naturalizarla, entonces el socialismo y el marxismo habrán quedado deslegitimados, al menos por un tiempo. Sweezy nos recuerda que el capitalismo intentó imponerse en muchos luga-

res y no lo consiguió hasta que finalmente llegó a Inglaterra, y que si los socialismos existentes fracasan hoy, habrá otros mejores más adelante. Yo también lo creo, pero no tenemos por qué convertir esto en una profecía autocumplida. Con un espíritu afín, quisiera agregar a las formulaciones y tácticas del "análisis del discurso" de Stuart Hall un mismo tipo de calificador histórico: el plano fundamental en el que se libra la lucha política es el de la legitimidad de conceptos como *planificación* o *el mercado*, al menos *ahora mismo* y en la situación en la que nos encontramos. En el futuro, la política tomará a partir de allí formas más activistas, tal y como lo ha hecho en el pasado.

Finalmente, debe agregarse acerca de este punto metodológico que el marco conceptual del análisis del discurso —aunque nos permita convenientemente, en una época posmoderna, practicar el análisis ideológico sin llamarlo de ese modo— no es más satisfactorio que las ensoñaciones de los proudhonianos: darle autonomía a la dimensión del /concepto/ y llamarlo "discurso" sugiere que esta dimensión carece potencialmente de todo vínculo con la realidad, y se le puede permitir alejarse para que funde su propia disciplina y desarrolle sus propios especialistas. Sigo prefiriendo llamar al /mercado/ por lo que es, a saber, un ideograma, y suponer sobre éste lo que debe suponerse sobre todas las ideologías: que, lamentablemente, debemos hablar de las realidades tanto como de los conceptos. ¿Es el discurso del mercado sólo una retórica? Lo es y no lo es (para reproducir la gran lógica formal de la identidad y la no identidad), y para comprenderlo bien debe hablarse sobre los mercados reales tanto como sobre metafísica, psicología, publicidad, cultura, representaciones y aparatos libidinales.

Pero esto significa en cierto modo bordear el vasto continente de la filosofía política como tal, que es en sí una especie de "mercado" ideológico donde, como en un gigantesco sistema combinatorio, se encuentran disponibles todas las variantes y combinaciones posibles de "valores" políticos, opciones y "soluciones", con la condición de que uno piense que es libre para elegir entre ellas. En este gran emporio, por ejemplo, podemos combinar la proporción de libertad e igualdad de acuerdo con nuestro temperamento individual, como cuando la intervención estatal es resistida porque resulta perjudicial para ésta o aquella fantasía de libertad personal o individual, o cuando la igualdad es deplorada porque sus valores llevan a demandas sobre la corrección de los mecanismos del mercado y a la intervención de otros tipos de "valores" y prioridades. La teoría de la ideología excluye este carácter opcional de las teorías políticas, no sólo porque los "valores" como tales tienen fuentes inconscientes y de clase más profundas que las de la mente consciente, sino también porque la teoría misma es cierta clase de forma determinada por el contenido social, y sus modos de reflejar la realidad social son más complicados que los modos en que una solu-

ción "refleja" su problema. Lo que puede observarse aquí es la ley dialéctica fundamental de la determinación de una forma por su contenido; esto no ocurre en teorías o disciplinas donde no se distingue entre un nivel de la "aparición" y otro de la "esencia", y donde fenómenos como la ética o la *opinión* política como tal son modificables mediante la decisión consciente o la persuasión racional. En efecto, una extraordinaria observación de Mallarmé — "*il n'existe d'ouvert à la recherche mentale que deux voies, en tout, où bifurque notre besoin, à savoir, l'esthétique d'une part et aussi l'économie politique*"² sugiere que las afinidades más profundas entre una concepción marxiana de la economía política en general y el dominio de lo estético (como por ejemplo en la obra de Adorno o Benjamin) deben localizarse precisamente aquí, en la percepción compartida por ambas disciplinas de este inmenso movimiento dual de un plano de la forma y un plano de la sustancia (por usar un lenguaje alternativo del lingüista Hjelmslev).

Esto parecería confirmar la queja tradicional de que el marxismo carece de toda reflexión política autónoma propiamente dicha, algo que, sin embargo, parece más bien una fuerza que una debilidad. El marxismo no es, en efecto, una filosofía política del tipo *Weltanschauung*, y de ningún modo está en el mismo nivel respecto del conservadurismo, liberalismo, radicalismo, populismo, o cualquier otra tendencia. Hay por cierto una práctica marxista de la política, pero el pensamiento político en el marxismo, cuando no es práctico en ese sentido, tiene que ver exclusivamente con la organización económica de la sociedad y con el modo en que la gente coopera para organizar la producción. Esto significa que el "socialismo" no es exactamente una idea política o, si se prefiere, que presupone el fin de cierto pensamiento político. También significa que tenemos nuestros homólogos entre los pensadores burgueses, pero no son los fascistas (quienes tienen muy poco que pueda considerarse como pensamiento en ese sentido, y en todo caso se han extinguido históricamente) sino más bien los neoliberales y la gente del mercado: también para ellos la filosofía política carece de valor (al menos, una vez eliminados los argumentos del enemigo marxista colectivista), y la "política" ahora significa sólo el cuidado y la alimentación del aparato económico (en este caso el mercado, más que los medios de producción de propiedad y organización colectiva). En efecto, afirmaré que tenemos mucho en común con los neoliberales; de hecho, prácticamente todo, ¡excepto lo esencial!

² "Sólo hay dos caminos abiertos a la investigación mental: la estética y la economía política." S. Mallarmé, "Magie", en: *Variations sur un sujet, œuvres complètes*, París, 1945, p. 399. La frase, que utilicé como epígrafe de *Marxism and Form*, surge de una compleja meditación sobre poesía, política, economía y clase escrita 1895, en los comienzos del propio alto modernismo.

Pero primero debe ser dicho lo obvio, a saber, que el eslogan del mercado no sólo cubre una gran variedad de distintos referentes o preocupaciones sino que también es, casi siempre, un nombre inadecuado. En primer lugar, no existen hoy mercados libres en la época de los oligopolios y multinacionales: en efecto, Galbraith sugirió hace mucho que los oligopolios eran nuestro sustituto imperfecto de la planificación de tipo socialista.

Por otra parte, en su acepción general, el mercado como concepto rara vez tiene que ver con la elección o la libertad, dado que éstas nos son determinadas de antemano, ya sea que hablemos de automóviles último modelo, juguetes o programas de televisión: seleccionamos entre ellos, sin duda, pero apenas puede decirse que tengamos voz ni voto al elegir uno. Por lo tanto, la homología con la libertad es, en el mejor de los casos, una homología con nuestra democracia parlamentaria de tipo representativo.

Además, el mercado en los países socialistas parecería tener más que ver con la producción que con el consumo, ya que es sobre todo la provisión de partes de repuesto, componentes y materias primas para otras unidades de producción lo que se destaca como el problema más urgente (y frente al cual se fantasea que el mercado de tipo occidental es una solución). Pero es de suponer que el eslogan del mercado, y toda la retórica que lo acompaña, fueron pensados para asegurar un giro decisivo y un desplazamiento desde la conceptualidad de la producción a la de la distribución y el consumo, algo que rara vez da la impresión de que ocurra en efecto.

También parece, por cierto, eliminar la cuestión crucial de la propiedad, con la que los conservadores han tenido una notoria dificultad intelectual: aquí, la exclusión de "la justificación de los títulos de propiedad original"³ será considerada como un enfoque sincrónico que excluye la dimensión de la historia y el cambio histórico sistémico.

Finalmente, debe señalarse que en la opinión de muchos neoliberales, no sólo aún no tenemos un mercado libre, sino que lo que tenemos en su lugar (y que, por lo demás, a veces es defendido como "libre mercado" contra la Unión Soviética)⁴ —a saber, un mutuo compromiso y soborno de grupos de presión, intereses particulares y otros— es en sí mismo, según la nueva derecha, una estructura absolutamente hostil al verdadero mercado libre y su *establishment*. Este tipo de análisis (a veces llamado teoría de la elección pública) es el equivalente derechista del análisis de izquierda de los medios y el consumismo (en otras palabras, la teoría obligatoria de la resistencia, la explicación de que el área

³ Norman Barry, *On Classical Liberalism and Libertarianism*, Nueva York, 1987, p. 13.

⁴ *Ibid.*, p. 194.

pública y la esfera pública impiden generalmente que la gente adopte un sistema mejor y dificulta su comprensión y recepción de un sistema así).

Las razones del éxito de la ideología de mercado no pueden, por lo tanto, ser buscadas en el mercado mismo (aun cuando se haya determinado exactamente a cuál de los fenómenos mencionados designa la palabra). Pero es preferible comenzar con la versión metafísica más fuerte y abarcadora, que asocia el mercado con la naturaleza humana. Este punto de vista se presenta de muchas formas, a menudo imperceptibles, pero ha sido formalizado en un método por Gary Becker, quien posee un enfoque admirablemente totalizador: "Sostengo que el enfoque económico provee un valioso marco unificado para comprender todo el comportamiento humano".⁵ Así, por ejemplo, el matrimonio es susceptible de un tipo de análisis de mercado: "Mi análisis implica que los iguales o desiguales forman una pareja cuando esto maximiza la producción total de mercancías domésticas por encima de los demás matrimonios, lo que puede suceder en el aspecto financiero (como en el caso del salario y las rentas de propiedad), genético (como la altura y la inteligencia) o psicológico (como la agresividad y la pasividad)".⁶ Pero aquí hay una nota al pie de crucial importancia, que nos permite comenzar a entender lo que realmente está en juego en la interesante propuesta de Becker: "Permítanme insistir en que la producción de mercancías no es igual al producto nacional tal y como se lo suele medir, sino que incluye niños, compañía y salud, entre otros bienes". Lo que salta a la vista de inmediato es entonces la paradoja —de la mayor relevancia sintomática para el turista teórico marxiano— de que éste, el más escandaloso de todos los modelos de mercado, ¡es en realidad un modelo de producción! Aquí el consumo es descrito explícitamente como la producción de una mercancía o una utilidad específica; en otras palabras, un valor de uso que puede ser cualquier cosa, desde gratificación sexual hasta un lugar conveniente donde llevar a los niños si el mundo exterior se muestra inclemente. Ésta es la descripción central de Becker:

El marco funcional de la producción doméstica destaca los servicios paralelos realizados por empresas y hogares en tanto unidades de organización. De un modo similar a la típica empresa analizada en la teoría de la producción tradicional, el hogar invierte en activos de capital (ahorros), capital de equipo (bienes durables) y capital encarnado en su "fuerza de trabajo" (capital humano en forma de miembros de la familia). Como entidad organizacional, el hogar, al igual que la empresa, entra en producción utilizando esta fuerza de trabajo y este capital. Se considera que cada uno maximiza su función objetiva sometido a

⁵ Gary Becker, *An Economic Approach to Human Behavior*, Chicago, 1976, p. 14.

⁶ *Ibid.*, p. 217.

las limitaciones de los recursos y la tecnología. El modelo de producción no sólo destaca que el hogar es la unidad básica de análisis adecuada en la teoría del consumo, sino que además revela la interdependencia de las distintas decisiones domésticas: decisiones sobre el suministro de fuerza de trabajo familiar y el gasto en bienes en un único período temporal de análisis, y decisiones sobre el matrimonio, el tamaño de la familia, el compromiso de la fuerza de trabajo, los gastos en bienes y las inversiones en capital humano, en un análisis que abarca el ciclo de una vida.

El reconocimiento de la importancia del tiempo como un recurso escaso en el hogar ha jugado un papel fundamental para desarrollar aplicaciones empíricas del enfoque de la función de producción doméstica.⁷

Debo admitir que esto es aceptable, y que aporta una perspectiva absolutamente realista y sensata, no sólo de *este* mundo humano sino de *todos*, incluso si nos remontamos a los primeros homínidos. Quisiera subrayar algunos rasgos decisivos del modelo de Becker: el primero es el énfasis en el tiempo mismo como recurso (otro de sus ensayos fundamentales se titula "A Theory of the Allocation of Time" ["Una teoría de la asignación del tiempo"]). Ésta es, por supuesto, en gran medida la postura del propio Marx, tal y como se desprende de los *Grundrisse*, donde todo valor es en última instancia una cuestión de tiempo. También quisiera sugerir que esta peculiar propuesta presenta una consistencia y parentesco con gran parte de la teoría o filosofía contemporánea, que ha implicado una expansión prodigiosa de lo que consideramos el comportamiento racional o significativo. Mi impresión es que, especialmente luego de la difusión del psicoanálisis, pero también con la desaparición gradual de la "otredad" en un mundo cada vez más pequeño, y en una sociedad invadida por los medios de comunicación, queda muy poco que pueda ser considerado "irracional" en el viejo sentido de "incomprensible": las formas más viles de toma de decisión y comportamiento humanos —tortura por parte de sádicos e intervención abierta o encubierta en otros países por parte de líderes de gobierno— ahora son comprensibles para nosotros (en términos del *Verstehen* de Dilthey, podríamos decir), más allá de cuál sea nuestra opinión sobre el tema. Otra cuestión interesante es si un concepto de Razón tan enormemente extendido tiene además algún valor normativo (como Habermas aun piensa) en una situación en la que su opuesto, lo irracional, se ha reducido prácticamente hasta la inexistencia. Pero los cálculos de Becker (y la palabra, en su caso, no implica en absoluto el *homo economicus*, sino toda clase de comportamientos mucho más irreflexivos, cotidianos y "preconscientes") pertenecen a esa tendencia; de hecho, el sistema

⁷ *Ibid.*, p. 141.

me hace pensar por sobre todo en la libertad sartreana, en la medida en que implica una responsabilidad frente a todo lo que hacemos. La elección sartreana (que, por supuesto, se da del mismo modo en un nivel de comportamiento cotidiano no autoconsciente) significa la producción individual o colectiva, en cualquier momento, de las "mercancías" de Becker (que no tienen que ser hedonistas en un sentido estricto, sino que también el altruismo es, por ejemplo, ese tipo de mercancía o placer). Las consecuencias representacionales de este punto de vista nos llevan ahora a pronunciar, por primera vez y con cierto retraso, la palabra posmodernidad. Sólo las novelas de Sartre (y son muestras, fragmentos enormes e inconclusos) nos dan una idea de cómo sería una representación de la vida en la que cada acto, gesto, deseo y decisión fuera interpretado y narrado en términos del modelo de maximización de Becker. Una representación así revelaría un extraño mundo carente de trascendencia y perspectiva (aquí la muerte, por ejemplo, es sólo una cuestión de maximización de utilidades) y sin una trama o argumento en el sentido tradicional, ya que todas las opciones serían equidistantes y estarían en un mismo nivel. La analogía con Sartre sugiere sin embargo que este tipo de lectura —que debería ser un desmitificador encuentro cara a cara con la vida cotidiana, sin distancia ni embellecimiento— tal vez no sea del todo posmodernista, en los sentidos más fantásticos que puede adquirir esa estética. Parece que a Becker se le hubieran escapado las formas más salvajes de consumo que ofrece lo posmoderno, que es capaz en otros sitios de escenificar un delirio virtual de consumo de la propia idea de consumo; en lo posmoderno es, en efecto, la propia idea de mercado la que es consumida con la más prodigiosa gratificación; por así decirlo, se trata de un beneficio extra del proceso de mercantilización. Los sobrios cálculos de Becker resultan insuficientes en ese aspecto, no necesariamente porque la posmodernidad sea inconsistente o incompatible con el conservadurismo político, sino sobre todo porque el suyo es un modelo de producción y no uno de consumo, como superé más arriba. ¿Nos trae ecos de la gran introducción a los *Grundrisse*, donde la producción se transforma en consumo y distribución y luego vuelve incesantemente a su forma productiva básica (en la categoría sistémica extendida de producción, con la que Marx desea sustituir la categoría temática o analítica)! En efecto, ¿uno podría quejarse de que los apologistas actuales del mercado —los conservadores teóricos— no logran mostrar mucho placer o *jouissance* [goce] (como veremos, su mercado sirve principalmente como policía para mantener alejado a Stalin y, además, cabe sospechar que Stalin es a su vez una palabra en clave para referirse a Roosevelt).

Como descripción, entonces, el modelo de Becker me parece impecable y por cierto muy fiel a los hechos de la vida tal y como la conocemos; cuando se

torna prescriptivo nos enfrentamos, naturalmente, a las formas de reacción más insidiosas (hay dos consecuencias prácticas que considero mis favoritas: la primera es que las minorías oprimidas sólo consiguen empeorar su situación al luchar en su defensa; la segunda es que la "producción doméstica", en el peculiar sentido que Becker le da a esta expresión, ve su productividad seriamente disminuida cuando la esposa tiene un trabajo). Pero es fácil comprender por qué es así. El modelo de Becker es posmoderno en su estructura como una transcodificación; dos sistemas explicativos diferentes son aquí combinados mediante la afirmación de una identidad fundamental (sobre la cual se protesta que no es metafórica, y éste es el signo más seguro de que es un intento de metaforizar): por un lado, el comportamiento humano (fundamentalmente la familia o el *oikos*), y por el otro, la empresa. La reescritura de fenómenos como tiempo libre y características de la personalidad en términos de materias primas potenciales genera entonces mucha fuerza y claridad. Sin embargo, no se sigue de esto que puedan quitarse los corchetes figurativos —del mismo modo que se descorre triunfalmente el velo que cubre una estatua—, para permitirnos razonar entonces sobre las cuestiones domésticas en términos de dinero o de lo económico como tal. Pero es precisamente así como Becker "deduce" sus conclusiones práctico-políticas. Por lo tanto, Becker tampoco está aquí a la altura de la posmodernidad absoluta, donde el proceso de transcodificación tiene como consecuencia la suspensión de todo lo que solía ser "literal". Becker quiere alistar el equipo de la metáfora y la identificación figural, sólo para volver, en un movimiento final, al nivel literal (que en el capitalismo, mientras tanto, ha desaparecido bajo sus pies).

¿Por qué nada de esto me resulta particularmente escandaloso, y cuál podría ser su "uso apropiado"? Al igual que en Sartre, en Becker la elección se da dentro de un ambiente previamente dado, que Sartre analiza (lo llama "situación") pero que Becker descuida. En ambos casos tenemos una bienvenida reducción del anticuado sujeto (o individuo, o ego), que ahora es poco más que un punto de conciencia dirigido al cúmulo de materiales disponible en el mundo exterior, y que toma decisiones respecto de esa información que son "racionales" en el sentido nuevo y extendido de lo que cualquier otro ser humano podría entender (en el sentido de Dilthey, o en el de Rousseau, aquello con lo que cualquier otro ser humano podría "simpatizar"). Eso significa que nos encontramos liberados de toda clase de mitos más propiamente "irracionales" acerca de la subjetividad, y que podemos llevar nuestra atención hacia la situación misma, hacia el inventario disponible de recursos que es el mundo exterior en sí mismo, y que ahora debe ser llamado Historia. El concepto sartreano de situación es un nuevo modo de pensar a la historia como tal; Becker evita cualquier movimien-

to comparable, y tiene buenas razones para hacerlo. He sugerido que incluso bajo el socialismo (así como en modos anteriores de producción) bien puede imaginarse a la gente operando bajo el modelo de Becker. La diferencia estará en la propia situación: la naturaleza del "hogar", la reserva de materia prima, y de hecho, la forma misma de las mercancías que serán producidas allí. De este modo, el mercado que presenta Becker no resulta en absoluto una celebración más del sistema de mercado, sino que reenvía involuntariamente nuestra atención hacia la propia historia y la variedad de situaciones alternativas que ofrece.

Debemos sospechar, por lo tanto, que las defensas esencialistas del mercado implican en realidad otras cuestiones y temas: los placeres del consumo son poco más que las fantasiosas consecuencias ideológicas que se encuentran disponibles para los consumidores ideológicos que participan de la teoría del mercado, de la que no son parte ellos mismos. Una de las grandes crisis de la nueva revolución cultural conservadora —y una de sus grandes contradicciones internas— fue exhibida por esos mismos ideólogos, cuando comenzó a aparecer cierto nerviosismo en torno al éxito con el que la América consumista había superado la ética protestante y podía dilapidar sus ahorros (e ingresos futuros) ejerciendo su nueva naturaleza de consumidor profesional. Pero, obviamente, no se pueden tener las dos cosas; no hay tal cosa como un mercado floreciente y en funcionamiento cuya clientela consista en calvinistas y tradicionalistas laboriosos que conocen el valor del dólar.

La pasión por el mercado fue siempre política, como nos ha enseñado el gran libro de Albert O. Hirschman, *Las pasiones y los intereses*. El mercado —finalmente, en lugar de "la ideología de mercado"— tiene menos que ver con el consumo que con la intervención del gobierno, y de hecho con los males de la libertad y la propia naturaleza humana. Barry nos provee una descripción representativa del famoso "mecanismo" del mercado:

Con "proceso natural" Smith se refería a lo que ocurriría, o al curso de acontecimientos que surgiría de la interacción individual en ausencia de una intervención humana específica, ya fuera de tipo político o una forma de violencia.

El comportamiento del mercado es un ejemplo obvio de este tipo de fenómenos naturales. Las propiedades de autorregulación del sistema de mercado no son producto de una mente planificadora, sino un resultado espontáneo del mecanismo de precios. Ahora bien, a partir de ciertas uniformidades de la naturaleza humana, incluyendo, por supuesto, el deseo natural de "mejorarnos" puede deducirse lo que ocurrirá cuando el gobierno perturbe este proceso de autorregulación. Smith muestra entonces cómo las leyes de aprendizaje, las restricciones en el comercio internacional y los privilegios corporativos alteran, pero no pueden suprimir del todo, las tendencias económicas naturales. El orden espon-

táneo del mercado es consecuencia de la *interdependencia* de sus partes constitutivas, y toda intervención en este orden es contraproducente: "Ninguna regulación del comercio puede aumentar la cantidad de la industria en parte alguna de la sociedad más allá de lo que su capital pueda mantener. Sólo puede desviar una parte de éste en una dirección que, de otro modo, no hubiera seguido". Con la expresión "libertad natural" Smith se refería al sistema en el que todo hombre, a condición de no violar las leyes (negativas) de la justicia, es perfectamente libre para actuar en su propio interés a su modo y poner su industria y su capital en competencia con los de cualquier otro hombre.⁸

De este modo, la fuerza del concepto de mercado se encuentra en su estructura "totalizadora", como suele decirse hoy en día: esto es, en su capacidad de presentar el modelo de una totalidad social. Es otro modo de desplazar el modelo marxiano: distinto del ya conocido giro weberiano y posweberiano que va de la economía a la política, de la producción al poder y el dominio. Pero el desplazamiento de la producción a la circulación no es menos profundo e ideológico, y tiene la ventaja de reemplazar a la fantasiosas representaciones antediluvianas que acompañaron el modelo de "dominación" desde 1984 y *Oriental Despotism* [Despotismo oriental] hasta Foucault —narrativas más bien cómicas para la nueva época posmoderna— por representaciones de un orden completamente diferente. (Enseguida sostendré que éstas no tienen que ver principalmente con el consumo.)

No obstante, lo primero que debemos comprender son las condiciones de posibilidad de este concepto alternativo de la totalidad social. Marx sugiere (otra vez, en los *Grundrisse*) que el modelo de mercado precederá histórica y epistemológicamente a otras formas de cartografía y ofrecerá la primera representación que permita comprender la totalidad social.

La circulación es el movimiento en el que la venta general se presenta como alienación general, y la apropiación general como venta general. A pesar de que ahora la totalidad de este movimiento se presenta como un proceso social, y a pesar de que los momentos aislados de este movimiento parten de la voluntad consciente y de los fines aislados de los individuos, a pesar de ello, la totalidad del proceso se presenta como una conexión objetiva, que surge naturalmente; por cierto, procede de la acción recíproca de los individuos conscientes, pero no descansa en su conciencia ni, en cuanto totalidad, está sometido a ella. El mismo choque recíproco entre los individuos produce un poder social *extraño* a ellos y que está por encima de ellos; su actuación recíproca se presenta como un poder y un proceso independiente de ellos. La circulación, puesto que constituye una totalidad del

⁸ Norman Barry, *On Classical Liberalism...*, ob. cit., p. 30.

proceso social, es también la forma en la que no sólo la relación social se presenta como algo independiente de los individuos —como algo existente, por ejemplo, una moneda o en un valor de cambio—, sino en la que la totalidad del movimiento social mismo se presenta de tal forma.⁹

Lo notable de estas reflexiones es que parecen identificar dos cosas que con frecuencia se han considerado como conceptos muy diferentes: el *bellum omnium contra omnes* y la “mano invisible” de Adam Smith (que aquí aparece disfrazada como la “astucia de la razón” hegeliana). Yo diría que el concepto de “sociedad civil” de Marx es algo así como lo que ocurre cuando estos dos conceptos (como materia y antimateria) son combinados inesperadamente. Aquí, sin embargo, lo significativo es que aquello que Hobbes teme es, en cierto modo, lo mismo que le da confianza a Smith (la naturaleza más profunda del terror hobbesiano resulta curiosamente iluminada por la complacencia de la definición de Milton Friedman: “un liberal le teme fundamentalmente al poder concentrado”).¹⁰ La concepción de cierta violencia feroz inherente a la naturaleza humana y escenificada en la Revolución Inglesa, de donde procede el análisis (“temeroso”) de Hobbes, no es mejorada ni modificada por la “*douceur du commerce*” [dulzura del comercio] de Hirschman;¹¹ es rigurosamente idéntica (en Marx) a la competencia de mercado. La diferencia no es político-ideológica sino histórica: Hobbes necesita el poder estatal para someter y controlar la violencia de la naturaleza humana y la competencia; en Adam Smith (y en Hegel, en otro plano metafísico) el sistema competitivo, el mercado, se ocupa por sí mismo del sometimiento y el control, sin necesitar más del Estado absoluto. Pero lo que resulta claro a lo largo de la tradición conservadora es su motivación por el miedo y las ansiedades, donde la guerra civil o el crimen urbano son meras figuras de la lucha de clases. El mercado es, entonces, un Leviatán con piel de oveja: su función no es alentar y perpetuar la libertad (menos aun una libertad de tipo político) sino más bien reprimirla; y a propósito de estas imágenes podemos recuperar los eslóganes de los años existencialistas: el miedo a la libertad, la huida de la libertad. La ideología de mercado nos asegura que los humanos causan desastres cuando intentan controlar sus destinos (“el socialismo es imposible”) y que somos afortunados al poseer un mecanismo interpersonal (el merca-

⁹ Marx y Engels, *Collected works*, vol. 23, ob. cit., pp. 131-132 [trad. esp.: *Lineas fundamentales...*, ob. cit., p. 129.]

¹⁰ Milton Friedman, *Capitalism and Democracy*, Chicago, 1962, p. 39.

¹¹ Véase Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton, 1977, parte I [trad. esp.: *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Barcelona, Península, 1999].

do) que puede sustituir a la *hubris* humana y la planificación, y reemplazar por completo las decisiones humanas. Sólo debemos mantenerlo limpio y bien accionado, y ahora —como el monarca, hace tantos siglos— se ocupará de nosotros y nosotros mantendremos controlados.

No obstante, la razón de que este confortante reemplazo de la divinidad sea tan universalmente atractivo en el presente es una cuestión histórica de distinta índole. La atribución de la nueva aceptación de la libertad de mercado al miedo al stalinismo y a Stalin es conmovedora, pero está ligeramente mal ubicada en el tiempo, aunque no hay duda de que la actual industria del Gulag ha sido un componente crucial en la “legitimación” de estas representaciones ideológicas (junto con la industria del Holocausto, cuyas peculiares relaciones con la retórica del Gulag merecen un análisis cultural e ideológico más detenido).

La crítica más inteligente a un extenso estudio de los años sesenta que publiqué hace un tiempo¹² se la debo a Wlad Godzich, quien manifestó un asombro socrático ante la ausencia, en mi modelo global, del Segundo Mundo, y en particular de la Unión Soviética. Nuestra experiencia de la *perestroika* ha revelado dimensiones de la historia soviética que apoyan poderosamente el argumento de Godzich y hacen mi omisión aun más lamentable, de modo que me rectificaré exagerando en la dirección contraria. Mi impresión, de hecho, es que el fracaso del experimento de Krushev no fue desastroso sólo para la Unión Soviética, sino que en cierto modo fue decisivo para el resto de la historia global, y no menos para el futuro del propio socialismo. En efecto, se nos da a entender que en la Unión Soviética la generación de Krushev fue la última en creer en la posibilidad de una renovación del marxismo, por no hablar del socialismo; o más bien, a la inversa: que fue su fracaso el que ahora determina la total indiferencia de generaciones de intelectuales más jóvenes hacia el marxismo o el socialismo. Pero creo que este fracaso fue también determinante en los desarrollos más básicos de otros países, y aunque no es deseable que los camaradas rusos carguen con toda la responsabilidad sobre la historia global, me parece que existe cierta semejanza entre lo que la revolución soviética significó para el resto del mundo en términos positivos, y las consecuencias negativas de esta última oportunidad perdida de restaurar esa revolución y transformar el partido en el proceso. Tanto el anarquismo de los años sesenta en Occidente como la Revolución Cultural China deben atribuirse a aquel fracaso, cuya prolongación, mucho tiempo después de la muerte de ambas, explica el triunfo universal de lo que Sloterdijk llama “razón cínica” en el actual consumismo de lo posmoderno.

¹² Fredric Jameson, “Periodizing the sixties”, en: *The Ideologies of Theory*, Minneapolis, 1988, vol. 2, pp. 178-208 [trad. esp.: *Periodizar los '60*, Córdoba, Alción, 1997].

Por lo tanto, no debe asombrarnos que una desilusión tan profunda con la praxis política haya resultado en una popularidad de la retórica de la abnegación del mercado, y en la entrega de la libertad humana a una mano invisible que ahora es generosa.

De todos modos, ninguna de las cosas mencionadas hasta aquí, aunque implican al pensamiento y el razonamiento, ayuda demasiado a explicar el rasgo más sorprendente de este desarrollo discursivo; a saber, cómo el aburrimiento de los negocios y la propiedad privada, lo opaco de la actividad empresarial y el tono casi dickensiano del título y la apropiación, los tipos de interés, las fusiones, la banca de inversiones y otras transacciones similares (luego del cierre de la etapa heroica de los negocios, o capitalismo sin escrúpulos) resultan tan atractivos en nuestros días. Desde mi punto de vista, la emoción que se encuentra en la antes tediosa representación del libre mercado de los años cincuenta, deriva de su asociación metafórica ilícita con un tipo muy diferente de representación; a saber, los propios medios de comunicación, en su sentido contemporáneo y global más amplio (incluida la infraestructura de los más recientes aparatos y alta tecnología). Se trata de la operación posmoderna a la que nos referimos antes, en la que dos sistemas de códigos son identificados de modo tal que permiten que las energías libidinales de uno se extiendan sobre el otro, sin producir, no obstante (como en momentos pasados de nuestra historia cultural e intelectual), una síntesis, una nueva combinación, un nuevo lenguaje combinado o lo que fuere.

Horkheimer y Adorno observaron hace mucho, en la era de la radio, la peculiaridad de la estructura de una "industria cultural" comercial en la que los productos eran gratis.¹³ La analogía entre los medios de comunicación y el mercado es, de hecho, reforzada por este mecanismo: no es porque los medios sean como el mercado que ambas cosas resultan comparables; más bien, ambas cosas pueden compararse porque el "mercado" es tan disímil de su "concepto" (o idea platónica) como los medios lo son respecto de su propio concepto. Los medios de comunicación ofrecen programas gratis en cuyo contenido y variedad el consumidor no tiene decisión alguna, pero cuya selección es luego rebautizada como "libre elección".

En la desaparición gradual de la sede física del mercado, naturalmente, y en la tendencia a la identificación de la mercancía con su imagen (o marca, o logo) ocurre otra simbiosis más íntima entre el mercado y los medios de comunicación; en ella, los límites son borrados (en modos profundamente característicos

¹³ Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, Nueva York, 1972, pp. 161-167 [trad. esp.: *Dialéctica del iluminismo*, Madrid, Trotta, 1994].

de lo posmoderno), y una indiferenciación de los niveles toma gradualmente el lugar de una separación anterior entre cosa y concepto (o economía y cultura, base y superestructura). En primer lugar, los productos que se venden en el mercado se convierten en el contenido mismo de la imagen de los medios de comunicación, de modo que, por así decirlo, el mismo referente parece mantenerse en ambos dominios. Esto es muy distinto de una situación más primitiva en la que se le agregaba a una serie de señales informacionales (noticias, folletines, artículos) una promoción de un producto comercial sin relación alguna. Hoy en día, los productos son, por así decirlo, difundidos a través del espacio y tiempo de los segmentos de entretenimiento (e incluso de noticias) como parte de su contenido, de modo tal que en ciertos casos muy publicitados (en particular la serie *Dinastía*)¹⁴ a veces no queda claro cuándo termina el segmento narrativo y empiezan los comerciales (ya que los mismos actores aparecen también en el segmento comercial).

Esta interpenetración por medio del contenido se expande de una manera algo diferente por la naturaleza de los productos mismos; uno tiene la impresión, sobre todo al tratar con extranjeros enardecidos por el consumismo estadounidense, de que los productos forman una especie de jerarquía cuyo clímax se encuentra precisamente en la propia tecnología de la reproducción, la que, por supuesto, excede ahora el clásico aparato de televisión, y en términos generales ha llegado a encarnar la nueva tecnología informática o de computación de la tercera etapa del capitalismo. Debemos, por lo tanto, plantear otro tipo de consumo: el consumo del proceso mismo de consumo, más allá de su contenido y de los productos comerciales inmediatos. Es necesario hablar de una especie de bonificación tecnológica de placer ofrecida por la nueva maquinaria y, por así decirlo, simbólicamente recreada y ritualmente devorada en cada sesión de consumo oficial de los medios. No es casual que la retórica conservadora que solía acompañar a la retórica de mercado en cuestión (pero que en mi opinión representaba una estrategia de deslegitimación algo diferente) tuviera que ver con el fin de las clases sociales (una conclusión siempre demostrada por la presencia de la televisión en las viviendas de los trabajadores). Gran parte de la euforia de la posmodernidad deriva de esta celebración del proceso mismo de la informatización de alta tecnología (donde el predominio de las teorías actuales de la comunicación, el lenguaje o los signos es un derivado ideológico de esta "visión del mundo" más general). Éste es entonces, como habría dicho Marx, un segundo momento en el que los medios de comunicación "en general" (como el "capital en

¹⁴ Véase Jane Feuer, "Reading *Dynasty*: Television and Reception Theory", en: *South Atlantic Quarterly*, 88, 2, septiembre 1989, pp. 443-460.

general", en oposición a los "muchos capitales"), en tanto proceso unificado, son en cierto modo destacados y experimentados (a diferencia del contenido de las proyecciones de medios individuales); y parecería ser esta "totalización" la que permite tender un puente a las fantásticas imágenes del "mercado en general" o "el mercado como un proceso unificado".

El tercer rasgo de la compleja red de analogías entre los medios de comunicación y el mercado que subyace a la fuerza de la actual retórica de este último, puede localizarse entonces en la propia forma. Es aquí donde debemos volver a la teoría de la imagen, recordando la notable derivación teórica de Guy Debord (la imagen como forma final de la reificación de la mercancía).¹⁵ En este punto, el proceso se revierte, y no son los productos comerciales del mercado los que se convierten en imágenes en la publicidad, sino que, más bien, son los propios procesos narrativos y de entretenimiento de la televisión comercial los que son, a su vez, reificados y convertidos en otras tantas mercancías: desde la propia narrativa serial, con sus rígidos y casi formularios segmentos temporales y cortes, hasta aquello que las tomas de la cámara le hacen al espacio, la historia, los personajes y la moda, incluido un nuevo proceso de producción de estrellas y celebridades que parece diferente de experiencias históricas anteriores y más familiares sobre estas cuestiones, y que hoy converge con los fenómenos hasta ahora "seculares" de la anterior esfera pública en sí misma (gente y acontecimientos reales en el noticiero de la noche, la transformación de nombres en algo así como logos, etc.). Diversos análisis han demostrado que los noticieros están estructurados exactamente al modo de series narrativas, mientras que algunos de los que estamos en ese otro precinto de la cultura "oficial" o "alta" hemos tratado de mostrar el declive y la obsolescencia de categorías como "ficción" (en el sentido de algo opuesto a lo "literal" o lo "objetivo"). Pero creo que aquí debe analizarse una profunda modificación de la esfera pública: la emergencia de un nuevo reino de la realidad de la imagen, que es a la vez ficcional (narrativa) y objetiva (incluso los personajes de las series son percibidos como estrellas con "nombres reales" con historias externas sobre las que se puede leer) y que ahora —como la anterior "esfera de la cultura" clásica— se vuelve semiautónomo y flota por encima de la realidad, con la diferencia histórica fundamental de que, en el período clásico, la realidad persistía independientemente de esta "esfera cultural" sentimental y romántica, mientras que hoy parece haber perdido ese modo separado de existencia. Hoy, la cultura influye a su vez sobre la realidad de manera tal que cualquier forma independiente y, por así decirlo, no

¹⁵ Guy Debord, *The society of Spectacle*, Detroit, 1977, cap. 1 [trad. esp.: *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 2000].

cultural o extracultural, se vuelve problemática (en una suerte de principio de Heisenberg de la cultura de masas, que interviene entre el ojo y la cosa misma), y así los teóricos terminan uniendo sus voces en la nueva doxa de que el "referente" ya no existe.

En todo caso, en este tercer momento, los contenidos de los medios masivos de comunicación se han transformado en mercancías, que son luego arrojadas anterior a una versión más amplia del mercado, con la que se asocian hasta que ambas cosas resultan indistinguibles. Entonces los medios de comunicación, como aquello que se imaginó que era el mercado, vuelven ahora al mercado y, al volverse parte de él, sellan y certifican que la identificación antes metafórica o analógica es una realidad "literal".

Finalmente, lo que queda por agregar a estas consideraciones abstractas sobre el mercado es un calificador pragmático, una funcionalidad secreta que a veces arroja una luz completamente nueva —que ilumina a una pálida altura media— sobre el mismo discurso visible. Esto es lo que Barry, presa de la exasperación o la desesperación, dice en la conclusión de su libro tan útil: que el examen filosófico de las diversas teorías neoliberales sólo puede aplicarse a una situación fundamental que podemos llamar (no sin ironía) "la transición del socialismo al capitalismo".¹⁶ Las teorías del mercado, en otras palabras, siguen siendo utópicas en la medida en que no son aplicables a este proceso fundamental de "desregulación" sistémica. El propio Barry ilustró la significación de este juicio en un capítulo anterior, en el que, analizando a los teóricos de la elección racional, señaló que la situación ideal de mercado es para ellos tan utópica e irrealizable bajo las condiciones actuales como lo es hoy, para la izquierda, la revolución o transformación socialista en los países capitalistas avanzados. Quisiera agregar que el referente es aquí doble: no sólo los procesos en varios países del Este —que han sido entendidos como intentos de restablecer el mercado de un modo u otro—, sino también los esfuerzos en Occidente, sobre todo con Reagan y Thatcher, para eliminar las "regulaciones" del Estado de bienestar y regresar a una forma más pura de condiciones de mercado. Debe tenerse en cuenta la posibilidad de que ambos proyectos fallen por razones estructurales, pero también se debe insistir en señalar el interesante curso de los acontecimientos que hizo que el mercado resultara tan utópico como se consideraba recientemente el socialismo. Bajo estas circunstancias, de nada sirve sustituir una estructura institucional inerte (la planificación burocrática) por otra estructura institucional inerte (el propio mercado). Lo que se necesita es un gran proyecto colectivo en el que participe una mayoría activa de la población,

¹⁶ Véase Norman P. Barry, *On Classical Liberalism...*, ob. cit., pp. 193-196.

como algo que le pertenezca y sea construido con sus propias energías. El establecimiento de prioridades sociales —conocido también en la tradición socialista como planificación— tendría que ser parte de este proyecto colectivo. Aun así, debería quedar claro que el mercado, casi por definición, no puede ser en absoluto un proyecto.

Traducción de Pablo Preve

14. ¿Cómo inventó Marx el síntoma?*

Slavoj Žižek

Marx, Freud: el análisis de la forma

Según Lacan, ningún otro sino Marx fue quien inventó la noción de síntoma. ¿Es esta tesis lacaniana sólo un arranque de ingenio, una vaga antología, o posee un fundamento teórico pertinente? Si Marx realmente articuló la noción de síntoma como actúa también en el campo freudiano, entonces debemos plantearnos la pregunta kantiana acerca de las "condiciones de posibilidad" epistemológicas de un encuentro de este tipo: ¿cómo fue posible que Marx, en su análisis del mundo de las mercancías, produjera una noción que se aplica también al análisis de los sueños, a los fenómenos histéricos y demás?

La respuesta es que hay una homología fundamental entre el procedimiento de interpretación de Marx y el de Freud. Para decirlo con mayor precisión, entre sus análisis respectivos de la mercancía y de los sueños. En ambos casos se trata de eludir la fascinación propiamente fetichista del "contenido" supuestamente oculto tras la forma: el "secreto" a develar mediante el análisis no es el contenido que oculta la forma (la forma de las mercancías, la forma de los sueños) sino, en cambio, *el "secreto" de esta forma*. La inteligencia teórica de la forma de los sueños no consiste en penetrar desde el contenido manifiesto a su "núcleo oculto", a los pensamientos oníricos latentes. Consiste en la respuesta a la pregunta: ¿por qué los pensamientos oníricos latentes han adoptado esta forma, por qué se transpusieron en forma de sueño? Sucede lo mismo con las mercancías: el problema real no es penetrar hasta el "núcleo oculto" de la mercancía —la determinación del valor que tiene por cantidad de trabajo consumido en su producción— sino explicar por qué el trabajo asumió la forma del valor de una mercancía, por qué el trabajo puede afirmar su carácter social sólo en la forma mercancía de su producto.

El notorio reproche de "pansexualismo" a la interpretación freudiana de los sueños es ya un lugar común. Hans-Jürgen Eysenck, un crítico severo del psicoa-

* Fuente: *El sublime objeto de la ideología*, Madrid, Siglo XXI, 1992, pp. 35-87.

nálisis, observó hace mucho una paradoja crucial en la manera freudiana de abordar los sueños: según Freud, el deseo articulado en un sueño se supone que es —como norma al menos— inconsciente y a la vez de naturaleza sexual, lo cual contradice la mayoría de los ejemplos analizados por el propio Freud, empezando por el sueño que él escogió como caso introductorio para ejemplificar la lógica de los sueños, el famoso sueño de la inyección de Irma. El pensamiento latente articulado en ese sueño es el intento que hace Freud de librarse de la responsabilidad por el fracaso del tratamiento suyo de Irma, una de sus pacientes, mediante razonamientos del tipo “no fue culpa mía, la causa fue una serie de circunstancias...”, pero este “deseo”, el significado del sueño, no es obviamente ni de naturaleza sexual (tiene más que ver con la ética profesional) ni inconsciente (el fracaso del tratamiento de Irma perturbaba a Freud día y noche).¹

Este tipo de reproche se basa en un error teórico fundamental: la identificación del deseo inconsciente que actúa en el sueño con el “pensamiento latente”, es decir, la significación del sueño. Pero como Freud insiste continuamente, *no hay nada “inconsciente” en el “pensamiento latente del sueño”*: este pensamiento es un pensamiento totalmente “normal” que se puede articular en la sintaxis cotidiana, en el lenguaje común. Topológicamente, pertenece al sistema “preconsciente/consciente”, el sujeto está al tanto de él habitualmente y hasta demasiado, lo atosiga todo el tiempo... En determinadas condiciones, este pensamiento es apartado, forzado a salir de la conciencia, arrastrado al inconsciente, es decir, sometido a las leyes del “proceso primario”, traducido al “lenguaje del inconsciente”. La relación entre el “pensamiento latente” y lo que se denomina el “contenido manifiesto” de un sueño —el texto del sueño, el sueño en su fenomenalidad literal— es por tanto la que hay entre un pensamiento (pre)consciente totalmente “normal” y la traducción de éste al “jeroglífico” del sueño. La constitución esencial del sueño no es, entonces, su “pensamiento latente”, sino este trabajo (los mecanismos de desplazamientos y condensación, la figuración de los contenidos de palabras o sílabas) que le confiere la forma de sueño.

En ello reside, pues, el malentendido básico: si buscamos el “secreto del sueño” en el contenido latente, oculto tras el texto manifiesto, estamos abocados a la decepción: todo lo que encontramos es algún pensamiento enteramente “normal” —si bien en general desagradable— cuya naturaleza es en gran parte no sexual y definitivamente no “inconsciente”. Este pensamiento “normal”, preconsciente/consciente no es atraído hacia el inconsciente, reprimido, simplemente por el carácter “desagradable” que tiene para el consciente, sino porque entra en una especie de “cortocircuito” con otro deseo que ya está reprimi-

do, localizado en el inconsciente, *un deseo que no tiene nada que ver con el “pensamiento latente del sueño”*. “El curso normal del pensamiento” —normal y por lo tanto que se puede articular en el lenguaje común y cotidiano, es decir, en la sintaxis del “proceso secundario”— “sólo queda sometido al tratamiento psíquico anormal del tipo que hemos descrito —al trabajo del sueño, a los mecanismos del “proceso primario”— “si un deseo inconsciente, derivado de la infancia y en estado de represión, ha sido transferido a él”.²

Es este deseo sexual/inconsciente el que no se puede reducir a “un curso normal del pensamiento” porque está, desde el comienzo mismo, constitutivamente reprimido (*Urverdrängung* de Freud), porque no tiene “original” en el lenguaje “normal” de la comunicación cotidiana, en la sintaxis del preconsciente/consciente. Su único lugar está en los mecanismos del “proceso primario”. Ésta es la razón de que no haya que reducir la interpretación de los sueños, o los síntomas en general, a la retraducción del “pensamiento latente del sueño” al lenguaje “normal”, cotidiano, de la comunicación intersubjetiva (fórmula de Habermas). La estructura simple 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. Este deseo se conecta al sueño, se intercala en el interespacio entre el pensamiento latente y el texto manifiesto. No está, por lo tanto, “más oculto, más al fondo” respecto del pensamiento latente, sino que, definitivamente, más “en la superficie”, y consciente enteramente en los mecanismos del significante, en el tratamiento al que queda sometido el pensamiento latente. Dicho de otra manera, su único lugar está en la *forma* del “sueño”: la verdadera materia del sueño (el deseo inconsciente) se articula en el trabajo del sueño, en la elaboración de su “contenido latente”.

Como sucede muchas veces con Freud, lo que él formula como una observación empírica (aunque de “frecuencia bastante sorprendente”) anuncia un principio fundamental y universal: “La forma de un sueño o la forma en la que éste se sueña se usa con frecuencia bastante sorprendente para representar su materia oculta”.³ Ésta es entonces la paradoja básica del sueño: el deseo inconsciente, aquel que supuestamente es su núcleo más oculto, se articula precisamente a través de un trabajo de disimulación del “núcleo” de un sueño, su pensamiento latente, a través del trabajo de disfrazar este núcleo-contenido mediante su traslado al jeroglífico del sueño. De nuevo, como es característico, Freud dio a esta paradoja su formulación final en una nota al pie de página que se agregó en una edición posterior:

² Sigmund Freud, *The interpretations of dreams*, Harmondsworth, 1977, p. 757 [trad. esp.: *La interpretación de los sueños*, en: *Obras completas IV-V*, Buenos Aires, Amorrortu, 1989].

³ *Ibid.*, p. 446.

¹ Hans Jürgen Eysenck, *Sense and nonsense in psychology*, Harmondsworth, 1966.

Al comienzo me resultó extraordinariamente difícil acostumbrar a los lectores al distingo entre contenido manifiesto del sueño y pensamientos oníricos latentes. Una y otra vez se tomaban argumentos y objeciones del sueño no interpretado, tal como el recuerdo lo conservó, descuidándose el requisito de la interpretación. Ahora que al menos los analistas se han avenido a sustituir el sueño manifiesto por su sentido hallado mediante interpretación, muchos de ellos incurrir en otra confusión, a la que se aferran de manera digamos igualmente obstinada. Buscan la esencia del sueño en este contenido latente y descuidan así el distingo entre pensamientos oníricos latentes y trabajo del sueño.

En el fondo, el sueño no es más que una *forma* particular de nuestro pensamiento, posibilitada por las condiciones del estado del dormir. Es el *trabajo del sueño* el que produce esa forma, y sólo él es la esencia del sueño, la explicación de su especificidad.⁴

Freud procede aquí en dos etapas:

- Primero, hemos de romper la apariencia según la cual un sueño no es más que una simple confusión sin sentido, un desorden causado por procesos fisiológicos que, en cuanto tales, no tienen nada que ver con la configuración. Dicho en otras palabras, hemos de dar un paso crucial en dirección a un enfoque *hermenéutico* y concebir el sueño como un fenómeno significativo, como algo que trasmite un mensaje reprimido que se ha de descubrir mediante un procedimiento de interpretación.
- Después nos hemos de deshacer de la fascinación por este núcleo de significación, por el "significado oculto" del sueño —es decir, por el contenido encubierto tras la forma de un sueño— y centrar nuestra atención en esta forma, en el trabajo del sueño al que fueron sometidos los "pensamientos oníricos latentes".

El punto crucial que hemos de tomar en cuenta es que encontramos exactamente la misma articulación en dos etapas en Marx, en su análisis del "secreto de la forma mercancía":

- Primero, hemos de romper la apariencia según la cual el valor de una mercancía depende del puro azar, de una interacción accidental entre oferta y demanda, por ejemplo. Hemos de dar el paso crucial de concebir el "significado" oculto tras la forma mercancía, la significación que esta forma "expresa". Hemos de penetrar el "misterio" del valor de las mercancías:

⁴ *Ibid.*, p. 502.

La determinación de las magnitudes de valor por el tiempo de trabajo, pues, es un misterio oculto bajo los movimientos manifiestos que afectan a los valores relativos de las mercancías. Su desciframiento borra la apariencia de que la determinación de las magnitudes de valor alcanzadas por los productos del trabajo es meramente fortuita, pero en modo alguno elimina su forma de cosa.⁵

- Pero, como Marx indica, hay un cierto "pero": la revelación del secreto *no basta*. La economía política clásica burguesa ya ha descubierto el "misterio" de la forma mercancía, pero su límite es que no es capaz de abandonar esta fascinación por el misterio oculto tras la forma mercancía, que lo que captura su atención es el trabajo como la verdadera fuente de riqueza. En otras palabras, la economía política clásica se interesa únicamente por los contenidos encubiertos tras la forma mercancía, y ésta es la razón de que no pueda explicar el verdadero misterio, no el misterio *tras* la forma, sino *el misterio de esta forma*. A pesar de la explicación bastante correcta que hace del "misterio de la magnitud del valor", la mercancía sigue siendo para la economía política algo misterioso y enigmático. Es lo mismo que con el sueño: aun después de haber explicado su significado oculto, su pensamiento latente, el sueño sigue siendo un fenómeno enigmático. Lo que no se ha explicado todavía es simplemente su forma, el proceso mediante el cual el significado oculto se ha disfrazado de esa forma.

Hemos de dar por lo tanto otro paso crucial y analizar la génesis de la forma mercancía. No basta con reducir la forma a la esencia, al núcleo oculto, hemos de examinar también el proceso —homólogo al "trabajo del sueño"— mediante el cual el contenido encubierto asume esa forma, porque, como Marx indica: "¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la forma de mercancía? Obviamente, de esa forma misma.⁶ Éste es el paso hacia la génesis de la forma que la economía política clásica no puede dar, y ésta es su debilidad principal:

La economía política ha analizado, en efecto, el valor y su magnitud, de manera incompleta no obstante, y ha develado el contenido encubierto en estas formas. Pero no se ha planteado ni una sola vez la pregunta de por qué este contenido ha asumido esta forma en particular, o sea, por qué el trabajo se expresa en valor, y por qué la medición del trabajo mediante su duración se expresa en la magnitud del valor del producto.⁷

⁵ Karl Marx, *Capital 1*, Londres, 1979 [trad. esp.: *El capital 1*, México, Siglo XXI, 1975].

⁶ *Ibid.*, p. 88.

⁷ Alfred Sohn-Rethel, *Intellectual and manual labor*, Londres, 1978.

El inconsciente de la forma mercancía

¿Por qué el análisis marxiano de la forma mercancía—el cual, *prima facie*, concierne a una cuestión puramente económica— ejerce tanta influencia en el campo general de las ciencias sociales?, ¿por qué ha fascinado a generaciones de filósofos, sociólogos, historiadores del arte y a otros? Porque ofrece una especie de matriz que nos permite generar todas las formas de la “inversión fetichista”: es como si la dialéctica de la forma mercancía nos diera a conocer una versión pura—destilada por así decirlo— de un mecanismo que nos ofrece una clave para la comprensión teórica de los fenómenos que, a primera vista, no tienen nada que ver con el campo de la economía política (ley, religión y demás). En la forma mercancía definitivamente hay más en juego que la propia forma mercancía y era precisamente este “más” el que ejercía sobre nosotros esos fascinante poder de atracción. El teórico que ha llegado más lejos en el despliegue del alcance universal de la forma mercancía es sin duda algunas Alfred Sohn-Rethel, uno de los “compañeros de viaje” de la Escuela de Francfort. Su tesis fundamental era que

el análisis formal de la mercancía es el que tiene la clave, no sólo de la crítica a la economía política, sino también a la explicación histórica del modo de pensar abstracto y conceptual y de la división del trabajo en intelectual y manual que nació con la mercancía.⁸

En otras palabras, en la estructura de la forma mercancía se puede encontrar el sujeto trascendental: la forma mercancía articula de antemano la anatomía, el esqueleto del sujeto trascendental kantiano, a saber, la red de categorías trascendentales que constituye el marco *a priori* del conocimiento “objetivo” científico. En ello reside la paradoja de la forma mercancía: este fenómeno del mundo interior, “patológico” (en el sentido kantiano de la palabra), nos ofrece una clave para resolver la pregunta fundamental de la teoría del conocimiento: conocimiento objetivo con validez universal, ¿cómo es esto posible?

Después de una serie de minuciosos análisis, Sohn-Rethel llegó a la siguiente conclusión: el aparato de categorías del que se parte, implícito en el procedimiento científico (el de la ciencia de la naturaleza newtoniana, por supuesto), la red de nociones mediante la cual aquel capta la naturaleza, está ya presente en la efectividad social, funciona ya en el acto del intercambio de mercancías. Antes de que el pensamiento pudiera llegar a la pura *abstracción*, la abstracción ya actuaba en la efectividad social del mercado. El intercambio de mercancías im-

plica una doble abstracción: la abstracción que parte del carácter cambiante de la mercancía en el acto de intercambio y la abstracción que parte del carácter concreto, empírico, sensual y particular de la mercancía (en el acto de intercambio, la determinación cualitativa particular, precisa, de una mercancía no se toma en cuenta. La mercancía se reduce a una entidad abstracta que—independientemente de su naturaleza particular, de su “valor de uso”— posee “el mismo valor” que otra mercancía por la que se intercambia).

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 commensurabilidad del valor de todas las demás mercancías a pesar de la determinación cualitativa particular de éstas. 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 de movimiento, el acto social de intercambio ya había realizado ese movimiento abstracto “puro” que deja totalmente intactas las propiedades concretosensuales del objeto captado en movimiento: la transferencia de la propiedad. Sohn-Rethel demostró lo mismo acerca de la relación de sustancia y sus accidentes, acerca de la noción de causalidad que opera en la ciencia newtoniana, en suma, acerca de toda la red de categorías de la razón pura.

De esta manera, el sujeto trascendental, el soporte de la red de categorías *a priori*, se enfrenta al inquietante hecho de que depende, en su génesis formal misma, de un proceso de mundo interior, “patológico”; un escándalo, una imposibilidad disparatada desde el punto de vista trascendental, en la medida en que el *a priori* trascendental-formal es por definición independiente de todos los contenidos positivos: un escándalo que corresponde perfectamente al carácter “escandaloso” del inconsciente freudiano, que es también insostenible desde la perspectiva filosófica-trascendental. Es decir, si miramos de cerca el *status* ontológico de lo que Sohn-Rethel denomina la “abstracción real” (*das reale Abstraktion*) (es decir, el acto de abstracción que actúa en el proceso *efectivo* del intercambio de mercancías), la homología entre su *status* y el del inconsciente, esta cadena significativa que persiste en “otra escena”, es sorprendente: *la “abstracción real” es el inconsciente del sujeto trascendental*, el soporte del conocimiento científico objetivo-universal.

Por una parte, la “abstracción real” no es por supuesto “real” en el sentido de las propiedades reales y efectivas de las mercancías como objetos materiales: la mercancía-objeto no contiene “valor” de la misma manera que posee un conjunto de propiedades particulares que determinan su “valor de uso” (su forma, color, gusto y demás). Como observa Sohn-Rethel, su naturaleza es la de un

⁸ *Ibid.*, p. 33.

postulado implícito en el acto efectivo de intercambio. En otras palabras, es la de un cierto "como si" (*fals ob*): en el acto de intercambio, los individuos proceden como si la mercancía no estuviera sometida a cambios físicos, materiales; como si estuviera excluida del ciclo natural de generación y corrupción; aunque al nivel de sus "conciencias" ellos "saben muy bien" que éste no es el caso.

El modo más fácil de detectar la efectividad de este postulado es pensar en cómo nos comportamos frente a la materialidad del dinero: sabemos muy bien que el dinero, como todos los demás objetos materiales, sufre los efectos del uso, que su consistencia material cambia con el tiempo, pero en la *efectividad* social del mercado, a pesar de todo, *tratamos* las monedas como si consistieran "en una sustancia inmutable, una sustancia sobre la que el tiempo no tiene poder, y que está en contraposición antitética con cualquier materia que se encuentre en la naturaleza".⁹ Qué tentador traer a colación la fórmula de la desautorización fetichista: "lo sé muy bien, pero aun así...". A los ejemplos comunes de esta fórmula ("Yo sé que la Madre no tiene fallo, pero aun así... [creo que sí lo tiene]"; "Yo sé que los judíos son gente como nosotros, pero aun así... [hay algo en ellos]") no cabe duda que hemos de agregar la variante del dinero: "Yo sé que el dinero es un objeto material como otros, pero aun así... [es como si estuviera hecho de una sustancia especial sobre la que el tiempo no tiene poder]".

Acabamos de tocar un problema que Marx no resolvió, el del carácter *material* del dinero: no es del elemento material, empírico del que el dinero está hecho, sino el del material *sublime*, el de esa otra consistencia "indestructible e inmutable" que persiste más allá de la corrupción del cuerpo físico, ese otro cuerpo del dinero que es como el cadáver de la víctima sadiana que soporta todos los tormentos y sobrevive con su belleza inmaculada. Esta corporalidad inmaterial del "cuerpo dentro del cuerpo" nos ofrece una definición precisa del objeto sublime, y es únicamente en este sentido que la noción psicoanalítica del dinero como objeto "prefalico", "anal", es aceptable, siempre que no olvidemos hasta qué punto esta existencia postulada del cuerpo sublime depende del orden simbólico: el "cuerpo-dentro-del-cuerpo" indestructible, exento de los efectos del desgaste por el uso, siempre está sustentado por la garantía de alguna autoridad simbólica:

La moneda tiene un cuño en ella que dice que sirve como medio de intercambio y no como objeto de uso. La autoridad que la emite garantiza su peso y pureza metálica de modo que si por el desgaste debido a la circulación ha perdido peso, se suple por otra. La materia física de la moneda se ha convertido visiblemente en mera portadora de su función social.¹⁰

⁹ *Ibid.*, p. 59.

¹⁰ *Idem.*

Si, entonces, la "abstracción real" no tiene nada que ver con el nivel de "realidad", de las propiedades efectivas, de un objeto, sería erróneo concebirlo por esa razón como una "abstracción-pensamiento", como un proceso que tiene lugar en el "interior" del sujeto pensante: en relación con este "interior", la abstracción que pertenece al acto de intercambio es de un modo irreductible externa, descentrada, o, para citar la fórmula concisa de Sohn-Rethel: "La abstracción del intercambio no es pensamiento, pero tienen la *forma* de pensamiento".

Tenemos aquí una de las definiciones posibles del inconsciente: *la forma del pensamiento cuyo status ontológico no es el del pensamiento*, es decir, la forma del pensamiento externa al propio pensamiento, en suma, Otra Escena externa al pensamiento con la cual la forma del pensamiento ya está articulada de antemano. El orden simbólico es precisamente esa orden formal que complementa y/o altera la relación dual de la realidad fáctica "externa" y la experiencia "interna" subjetiva. Así pues, es justificada la crítica de Sohn-Rethel a Althusser, quien concibe la abstracción como un proceso que tiene lugar enteramente en el terreno del conocimiento y rechaza por esa razón la categoría de "abstracción real" como expresión de una "confusión epistemológica". La "abstracción real" es impensable en el marco de la distinción epistemológica fundamental althusseriana entre el "objeto real" y el "objeto conocimiento" en la medida en que introduce un tercer elemento que subvierte el campo mismo de la distinción: la forma del pensamiento previa y externa al pensamiento, en breve, el orden simbólico.

Ahora ya podemos formular con precisión la naturaleza "escandalosa" del empeño de Sohn-Rethel en la reflexión filosófica: él enfrentó el círculo cerrado de la reflexión filosófica con un lugar externo donde su forma ha sido ya "puesta en escena". La reflexión filosófica está, entonces, sometida a una experiencia misteriosa similar a la que se sintetiza en la antigua fórmula oriental "tú eres eso": allí, en la efectividad externa del proceso de cambio, está tu lugar adecuado; allí está el teatro en el que tu verdad se representó antes de que tú tuvieras conocimiento de ella. La confrontación con este lugar es insoportable porque la filosofía como tal *está definida por* su ceguera con respecto a este lugar: no lo puede tener en consideración sin disolverse, sin perder su consistencia.

Esto no significa, por otra parte, que la "conciencia práctica" de todos los días, en tanto que opuesta a la conciencia teórico-filosófica —la conciencia de los individuos que participan en el acto del intercambio—, no esté también sometida a una ceguera complementaria. Durante el acto de intercambio, los individuos proceden como "solipsistas prácticos", reconocen equivocadamente la función socio-sintética del intercambio, es decir, el nivel de la "abstracción real" como la forma de socialización de la producción privada a través del medio del mercado. "Lo que los propietarios de mercancías hacen en una relación de intercambio es solipsismo

práctico, independientemente de lo que piensan o dicen acerca de él".¹¹ Este reconocimiento erróneo es el *sine qua non* de la realización de un acto de intercambio, y si los participantes tuvieran que tomar nota de la dimensión de "abstracción real", el acto "efectivo" de intercambio ya no sería posible:

Así pues, cuando hablamos del carácter abstracto del intercambio hemos de tener cuidado de no aplicar el término a la conciencia de los agentes del intercambio. A ellos se supone que les ocupa el uso de las mercancías que ven, pero les ocupa sólo la imaginación. Es la acción del intercambio y sólo la acción la que es abstracta... el carácter abstracto de esta acción no se puede constatar cuando ésta sucede porque la conciencia de sus agentes está entrando en relación con el negocio que éstos hacen y con la apariencia empírica de las cosas que pertenecen al uso de ellos. Se podría decir que el carácter abstracto de su acción está más allá y sus actores no pueden darse cuenta de aquél porque su conciencia se interpone en el camino. Si el carácter abstracto les capturara la mente, la acción dejaría de ser intercambio y no surgiría la abstracción.¹²

Este reconocimiento falso acarrea la fisura de la conciencia en "práctica" y "teórica": el propietario que participa en el acto de intercambio procede como un "solipista práctico": desdeña la dimensión universal y socio-sintética de su acto, reduciéndolo a un encuentro casual de individuos atomizados en el mercado. Esta dimensión *social* "reprimida" de su acto emerge por consiguiente en la forma de su contrario, como Razón universal dirigida a la observación de la naturaleza (la red de categorías de "razón pura" como el marco conceptual de las ciencias naturales).

La paradoja crucial de esta relación entre la efectividad social del intercambio de mercancías y la "conciencia" de éste es que —para usar de nuevo una concisa fórmula de Sohn-Rethel— "este no-conocimiento de la realidad es parte de su esencia": la efectividad social del proceso de intercambio es un tipo de realidad que sólo es posible a condición de que los individuos que participan en él no sean conscientes de su propia lógica; es decir, un tipo de realidad *cuya misma consistencia ontológica implica un cierto no-conocimiento de sus participantes*; si llegáramos a "saber demasiado", a perforar el verdadero funcionamiento de la realidad social, esta realidad se disolvería.

Ésta 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 "ideo-

lógica" —"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"*. Hemos llegado finalmente a la dimensión del síntoma, porque una de sus posibles definiciones también sería "una formación cuya consistencia implica un cierto no-conocimiento por parte del sujeto": el sujeto puede "gozar su síntoma" sólo en la medida en que su lógica se le escapa y la medida del éxito de la interpretación de esa lógica es precisamente la disolución del síntoma.

El síntoma social

¿Cómo podemos definir, pues, el síntoma marxiano? Marx "inventó el síntoma" (Lacan) detectando una fisura, una asimetría, un cierto desequilibrio "patológico" que desmiente el universalismo de los "derechos y deberes" burgueses. Este desequilibrio, lejos de anunciar la "imperfecta realización" de estos principios universales —es decir, una insuficiencia a ser abolida por un progreso ulterior—, funciona como un momento constitutivo: el "síntoma" es, hablando estrictamente, 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.

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".

¹¹ Alfred Sohn-Rethel, *Intellectual and manual labor*, ob. cit., p. 42.

¹² *Ibid.*, pp. 26-27.

Lo mismo se podría mostrar también con respecto al intercambio justo, equivalente, este ideal del mercado. Cuando, en la sociedad precapitalista, la producción de mercancías no ha alcanzado todavía carácter universal —es decir, cuando todavía es la llamada “producción natural” la que predomina—, los propietarios de los medios de producción son todavía productores (como norma al menos): es producción artesanal; los propietarios trabajan y venden sus productos en el mercado. En esta etapa de desarrollo no hay explotación (al menos en principio, es decir, no tomamos en consideración la explotación de los aprendices y otras); el intercambio en el mercado es equivalente, por cada mercancía se paga su valor total. Pero en cuanto la producción para el mercado es la que prevalece en el edificio económico de una sociedad determinada, esta *generalización* va necesariamente acompañada de la aparición de un nuevo y paradójico tipo de mercancía: la fuerza de trabajo, los obreros, que no son los propietarios de los medios de producción y que, en consecuencia, están obligados a vender en el mercado su propio trabajo en vez de los productos de su trabajo.

Con esta nueva mercancía, el intercambio equivalente se convierte en su propia negación, en la forma misma de la explotación, de la apropiación del plusvalor. El punto crucial que no se ha de perder de vista es que esa negación es estrictamente *interna* al intercambio equivalente y no su simple violación: la fuerza de trabajo no es “explotada” en el sentido de que su pleno valor no sea remunerado. En principio al menos, el intercambio entre trabajo y capital es totalmente equivalente y equitativo. La trampa es que la fuerza de trabajo es una mercancía peculiar, cuyo uso —el propio trabajo— produce un determinado plusvalor, y es este plusvalor sobre el valor de la fuerza de trabajo el que el capitalista se apropia.

Tenemos aquí de nuevo un cierto Universal ideológico, el del intercambio equivalente y equitativo, y un intercambio paradójico particular —el de la fuerza de trabajo por sus salarios— que, precisamente como un equivalente, funciona como la forma misma de la explotación. El desarrollo “cuantitativo”, la universalización de la producción de mercancías, da origen a una nueva “cualidad”, el surgimiento de una nueva mercancía que representa la negación interna del principio universal de intercambio equivalente de mercancías. En otras palabras, *da origen a un síntoma*. Y en la perspectiva marxiana, el socialismo *utópico* consiste en la creencia de que es posible una sociedad en la que las relaciones de intercambio estén universalizadas y la producción para el mercado sea lo que predomine, pero los obreros sigan siendo a pesar de todo los propietarios de los medios de producción y, por lo tanto, no estén explotados. En suma, “utópico” transmite una creencia en la posibilidad de *una universalidad sin su síntoma*, sin el punto de excepción que funciona como su negación interna.

Ésta es también la lógica de la crítica marxiana a Hegel, a la noción hegeliana de sociedad como una totalidad racional: en cuanto tratamos de concebir el orden social existente como una totalidad racional, hemos de incluir en él un elemento paradójico que, sin dejar de ser su constituyente interno, funcione como su síntoma, subverta el principio universal racional de esta totalidad. Para Marx, este elemento “irracional” de la sociedad existente era, clara está, el proletariado, “la sinrazón de la razón misma” (Marx), el punto en el que la Razón encarnada en el orden social encuentra su propia sinrazón.

Fetichismo de la mercancía

Cuando Lacan atribuye el descubrimiento del síntoma a Marx, es, no obstante, más preciso: él localiza este descubrimiento en el modo en que Marx concibió el *pasaje* del feudalismo al capitalismo: “Se han de buscar los orígenes de la noción de síntoma no en Hipócrates sino en Marx, en la conexión que él fue el primero en establecer entre capitalismo, ¿y qué?, los viejos y buenos tiempos, lo que llamamos la época feudal”.¹³ Para captar la lógica de este pasaje del feudalismo al capitalismo, primero hemos de dilucidar sus antecedentes teóricos, la noción marxiana de fetichismo de la mercancía.

En un primer enfoque, el fetichismo de la mercancía es “para hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos”.¹⁴ El *valor* de una cierta mercancía, que es efectivamente una insignia de una red de relaciones sociales entre productores de diversas mercancías, asume la forma de una propiedad quasi “natural” de otra mercancía-cosa, el dinero: decimos que el valor de una determinada mercancía es tal cantidad de dinero. En consecuencia, el rasgo esencial del fetichismo de la mercancía no consiste en el famoso reemplazo de los hombres por cosas (“una relación entre hombres que asume la forma de una relación entre cosas”), sino que consiste, antes bien, en un falso reconocimiento con respecto a la relación entre una red estructurada y uno de sus elementos; aquello que es realmente un efecto estructural, un efecto de la red de relaciones entre los elementos, como si esta propiedad también perteneciera a la red fuera de su relación con los demás elementos.

Este falso reconocimiento puede tener lugar en una “relación entre cosas” así como en una “relación entre hombres”, y Marx lo declara explícitamente a

¹³ Jacques Lacan, “R.S.I.”, en: *Ornicar?* 4, París, p. 106.

¹⁴ Karl Marx, *Capital* I, ob. cit., p. 89.

propósito de la simple forma de la expresión del valor. La mercancía A puede expresar su valor únicamente refiriéndose a otra mercancía B, que así se convierte en su equivalente: en la relación de valor, la forma natural de la mercancía B (su valor de uso, sus propiedades positivas, empíricas) funciona como una forma de valor de la mercancía A; en otras palabras, el cuerpo de B se convierte para A en el espejo de su valor. A estas reflexiones, Marx agregó la siguiente nota:

En cierto modo, con el hombre sucede lo mismo que con la mercancía. Como no viene al mundo con un espejo en la mano, ni tampoco afirmando, como el filósofo fichteano, "yo soy yo", el hombre se ve reflejado primero sólo en otro hombre. Tan sólo a través de la relación con el hombre Pablo como igual suyo, el hombre Pedro se relaciona consigo mismo como hombre. Pero con ello también el hombre Pablo, de pies a cabeza, en su corporeidad paulina, cuenta para Pedro como la forma en que se manifiesta el género hombre.¹⁵

Esta breve nota anticipa en cierta manera la teoría lacaniana del estadio del espejo: sólo reflejándose en otro hombre —es decir, en la medida en que este hombre ofrece una imagen de su unidad— el yo puede alcanzar su identidad propia; identidad y enajenación son, así pues, estrictamente correlativas. Marx prosigue esta homología: la otra mercancía (B) es un equivalente sólo en la medida en que A se relaciona con ella como la forma-de-apariencia de su propio valor, sólo dentro de esta relación. Pero la apariencia —y en ello reside el efecto de inversión propio del fetichismo—, la apariencia es exactamente lo opuesto: A parece relacionarse con B como si, para B, ser un equivalente de A no fuera una "determinación reflexiva" (Marx) de A, es decir, como si B fuera *ya en sí* el equivalente de A; la propiedad de "ser un equivalente" parece que le pertenezca aun fuera de su relación con A, en el mismo nivel que sus otras propiedades efectivas y "naturales" que constituyen su valor de uso. A estas reflexiones, Marx agregó de nuevo 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".¹⁶

"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

¹⁵ *Ibid.*, p. 65.

¹⁶ *Ibid.*, p. 71.

un rey. ¿Cómo no recordar aquí la famosa afirmación lacaniana de que un loco que cree que es rey no está más loco que un rey que cree que lo es, quien, es decir, se identifica de inmediato con el mando de "rey"?

Lo que tenemos aquí es un paralelo entre dos modos de fetichismos y la cuestión crucial tiene que ver con la relación exacta entre estos dos niveles. Es decir, esta relación no es para nada una simple homología: no podemos decir que en las sociedades en las que la producción para el mercado es la que predomina —en último término, en las sociedades capitalistas— "con el hombre sucede lo mismo que con las mercancías". Precisamente lo opuesto es lo verdadero: el fetichismo de la mercancía acontece en las sociedades capitalistas, pero en el capitalismo, las relaciones entre los hombres *no* están claramente "fetichizadas"; lo que hay son relaciones entre gente "libre" y cada persona sigue su propio interés egoísta. La forma predominante y determinante de las relaciones entre las personas no es la dominación y la servidumbre, sino un contrato entre personas libres que son iguales a los ojos de la ley. El modelo es el intercambio de mercado: dos sujetos se encuentran y su relación carece de las trabas de la veneración al Amo, del patrocinio y del cuidado del Amo por sus súbditos; se encuentran como dos personas cuya actividad está cabalmente determinada por sus intereses egoístas; cada quien procede como un bien utilitario; la otra persona está despojada para cada quien de toda aura mística; todo lo que ve cada quien en su socio es a otro sujeto que sigue su interés y que a él sólo le interesa en la medida en que posea algo —una mercancía— que pueda satisfacer algunas de sus necesidades.

Las dos formas de fetichismo son, por lo tanto, *incompatibles*: en las sociedades en las que reina el fetichismo de la mercancía, las "relaciones entre los hombres" están totalmente desfetichizadas, en tanto que en las sociedades en las que hay fetichismo en "relaciones entre los hombres" —en las sociedades precapitalistas—, el fetichismo de la mercancía no está desarrollado todavía porque es la producción "natural", y no la producción para el mercado, la que predomina. A este fetichismo en las relaciones entre hombres se le ha de llamar por su propio nombre: lo que tenemos son, como Marx indica, "relaciones de dominio y servidumbre", es decir, la relación de Señorío y Servidumbre en un sentido hegeliano;¹⁷ y es como si la retirada del Amo en el capitalismo fuera sólo un *desplazamiento*, como si la desfetichización de las "relaciones entre los hombres cosas" se pagara mediante el surgimiento del fetichismo en las "relaciones entre cosas", mediante el fetichismo de la mercancía. El lugar del fetichismo ha virado simplemente de las relaciones intersubjetivas a las relaciones "entre cosas":

¹⁷ Siguiendo a Kojève, Lacan usa *maître* y *esclave*, que se traducen por "amo" y "esclavo".

las relaciones sociales cruciales, las de producción, son ya 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 fórmula de Marx— “bajo la forma de relaciones sociales entre cosas, entre los productos del trabajo”.

Ésta es la razón de que haya que buscar del descubrimiento del síntoma en el modo en que Marx concibió el pasaje del feudalismo al capitalismo. Con el establecimiento de la sociedad burguesa, las relaciones de dominio y servidumbre se *reprimen*; formalmente, parece que lo que nos incumbe son sujetos libres cuyas relaciones interpersonales están exentas de todo fetichismo; la verdad reprimida —la de la persistencia del dominio y la servidumbre— surge en un síntoma que subvierte la apariencia ideológica de igualdad, libertad y demás. Este síntoma, el punto de surgimiento de la verdad acerca de las relaciones sociales, es precisamente las “relaciones sociales entre las cosas”, en contraste con la sociedad feudal, en la que

sea cual fuere el juicio que nos merezcan las máscaras que aquí se ponen los hombres al desempeñar sus respectivos papeles, el caso es que las relaciones sociales existentes entre las personas en sus trabajos se ponen de manifiesto como sus propias relaciones personales y no aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos del trabajo.¹⁸

“En vez de ponerse de manifiesto como sus propias relaciones mutuas, las relaciones sociales existentes entre las personas aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre las cosas” —tenemos aquí una definición precisa del síntoma histórico, de la “histeria de conversión” propia de capitalismo. En este punto, Marx es más subversivo que la mayoría de sus críticos contemporáneos que descartan la dialéctica de la mercancía por anticuada: ésta dialéctica todavía puede ayudarnos a captar el fenómeno del llamado “totalitarismo”. Tomemos como punto de partida *El nombre de la rosa* de Umberto Eco, precisamente porque hay algo desacertado en este libro. Esta crítica no es válida sólo en lo que atañe a su ideología; a la que se podría denominar —siguiendo el modelo de los *spaghetti westerns*— estructuralismo *spaghetti*, una especie de versión simplificada, de cultura de masas, de las ideas estructuralistas y poses-
 tructuralistas (no hay realidad definitiva, todos vivimos en un mundo de signos que se refieren a otros signos...). Lo que tendría que incomodarnos de este libro es su tesis fundamental: la fuente del totalitarismo es un vínculo dogmático con la palabra oficial: la falta de risa, de separación irónica. Un compromiso excesivo con el Bien puede en sí convertirse en el mayor Mal: el

¹⁸ *Ibid.*, p. 95.

Mal en realidad es cualquier clase de dogmatismo fanático, en especial el que se ejerce en nombre del supremo Bien.

Esta tesis ya es parte de la versión ilustrada de la creencia religiosa: si llegamos a obsesionarnos demasiado por el Bien y por el odio correspondiente por lo secular, nuestra obsesión por el Bien puede convertirse en una fuerza del mal, una forma de odio destructor por todo aquello que no logra corresponder a nuestra idea del Bien. El verdadero Mal es la mirada supuestamente inocente que no percibe en el mundo sino el Mal, como en *Otra vuelta de tuerca* de Henry James, donde el verdadero mal es, por supuesto, la mirada de la narradora (la joven institutriz)...

En primer lugar, esta idea de una obsesión por (una devoción fanática a) el Bien que se convierte en Mal encubre la experiencia inversa, que es mucho más inquietante: cómo un vínculo fanático y obsesivo con el Mal puede adquirir el *status* de una posición ética, de una posición que no está guiada por nuestros intereses egoístas. Pensemos en el Don Giovanni de Mozart al final de la ópera, cuando se enfrenta a la siguiente opción: si confiesa sus pecados, todavía puede alcanzar la salvación; si persiste, se condenará para siempre. Desde el punto de vista del principio de placer, lo adecuado sería renunciar a su pasado, pero no lo hace, persiste en su Mal, aunque él sabe que al hacerlo se condenará para siempre. Paradójicamente, con su opción final por el Mal, Don Giovanni adquiere el *status* de un héroe ético, es decir, de alguien a quien guían principios fundamentales “más allá del principio de placer” y no simplemente la búsqueda del placer o de la ganancia material.

Lo que perturba de *El nombre de la rosa*, sin embargo, es la creencia subyacente en la fuerza liberadora y antitotalitaria de la risa, de la distancia irónica. Nuestra tesis aquí es casi exactamente lo opuesto a esta premisa subyacente en la novela de Eco: en las sociedades contemporáneas, democráticas y totalitarias, esa distancia cínica, la risa, la ironía, son, por así decirlo, parte del juego. La ideología imperante no pretende ser tomada seria o literalmente. Tal vez el mayor peligro para el totalitarismo sea la persona que toma su ideología literalmente; incluso en la novela de Eco, el pobre Jorge, la encarnación de la creencia dogmática que no ríe, es ante todo una figura trágica: anticuado, una especie de muerto de risa, un remanente del pasado, y con seguridad no una persona que represente los poderes políticos y sociales existentes.

¿Qué conclusión hemos de extraer de esto? ¿Hemos de decir que vivimos en una sociedad posideológica? Tal vez fuera mejor, en primer lugar, tratar de especificar qué queremos decir por ideología.

El cinismo como una forma de ideología

La definición más elemental de ideología es probablemente la tan conocida frase de *El capitalismo* de Marx: "Sie wissen das nicht, aber sie tun es" ("ellos no lo saben, pero lo hacen"). El concepto mismo de ideología implica una especie de *naïveté* [ingenuidad] básica y constitutiva: el falso reconocimiento de sus propios presupuestos, de sus propias condiciones efectivas, una distancia, una divergencia entre la llamada realidad social y nuestra representación distorsionada, nuestra falsa conciencia de ella. Ésta es la razón de que esa "conciencia ingenua" se pueda someter a un procedimiento crítico-ideológico. El objetivo de este procedimiento es llevar a la conciencia ideológica ingenua a un punto en el que pueda reconocer sus propias condiciones efectivas, la realidad social que está distorsionando, y mediante este mismo acto disolverla. En las versiones más sofisticadas de los críticos de la ideología —la que desarrolló la Escuela de Francfort, por ejemplo—, no se trata simplemente de ver las cosas (es decir, la realidad social) como "son en realidad", o de quitarse los anteojos distorsionados de la ideología; el punto principal es ver cómo no puede reproducirse la realidad sin esta llamada mistificación ideológica. La máscara no encubre simplemente el estado real de cosas; la distorsión ideológica está inscrita en su esencia misma.

Nos encontramos entonces con la paradoja de un ser que puede reproducirse sólo en la medida en que es seudoreconocido y desdénado: en el momento en que lo vemos "como en realidad es", este ser se disuelve en la nada o, más exactamente, cambia y pasa a ser otra clase de realidad. Ésta es la razón de que haya que eludir las metáforas simples de desenmascaramiento, de correr los velos, que se supone que ocultan la desnuda realidad. Entendemos que Lacan, en su seminario sobre *La ética del psicoanálisis*, se distancie del gesto liberador de decir finalmente que "el emperador está desnudo". La cuestión es, como Lacan lo expone, que el emperador está desnudo sólo debajo de su vestimenta, de modo que si hay un gesto desenmascarador del psicoanálisis, está más cerca del conocido chiste de Alphonse Allais, que Lacan cita: alguien señala a una mujer y profiere un grito de horror: "Mírala, qué vergüenza, debajo de sus vestidos está totalmente desnuda".¹⁹

Pero todo esto es de sobra conocido: es el concepto clásico de ideología como "falsa conciencia", el falso reconocimiento de la realidad social que es arte de esta realidad misma. Nuestra pregunta es: ¿se aplica todavía este concepto de ideología como conciencia ingenua al mundo de hoy? ¿Funciona to-

avía hoy en día? En *Crítica de la razón cínica*, uno de los libros más vendidos en Alemania,²⁰ Peter Sloterdijk expone la tesis de que el modo de funcionamiento dominante de la ideología es cínico, lo cual hace posible —o, con mayor precisión, vano— el procedimiento clásico crítico-ideológico. El sujeto cínico está al tanto de la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social, pero pese a ello insiste en la máscara. La fórmula, como la propone Sloterdijk, sería entonces: "ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen". La razón cínica ya no es ingenua, sino que es una paradoja de una falsa conciencia ilustrada: uno sabe de sobra la falsedad, está muy al tanto de que hay un interés particular oculto tras una universalidad ideológica, pero aun así, no renuncia a ella.

Hemos de distinguir estrictamente esta posición cínica de lo que Sloterdijk denomina *kinismo*. Kinismo representa el rechazo popular, plebeyo, de la cultura oficial por medio de la ironía y el sarcasmo: el procedimiento *kinico* clásico es enfrentar las patéticas frases de la ideología oficial dominante —su tono solemne, grave— con la trivialidad cotidiana y exponerlas al ridículo, poniendo así de manifiesto, tras la sublime *noblesse* de las frases ideológicas, los intereses ególatras, la violencia, las brutales pretensiones de poder. Este procedimiento, así pues, es más pragmático que argumentativo; subvierte la propuesta oficial confrontándola con la situación de su enunciación; procede *ad hominem* (por ejemplo, cuando un político encomia el deber del sacrificio patriótico, el kinismo pone de manifiesto la ganancia personal que el político extrae del sacrificio de los demás).

El cinismo es la respuesta de la cultura dominante a su subversión kínica: reconoce, toma en cuenta, el interés particular que hay tras la universalidad ideológica, la distancia entre la máscara ideológica y la realidad, pero todavía encuentra razones para conservar la máscara. Este cinismo no es una posición directa de inmoralidad, es antes bien la moralidad puesta al servicio de la inmoralidad: el modelo de la sabiduría cínica es concebir la probidad, la integridad, como una forma suprema de libertinaje, la verdad como la forma más efectiva de mentira. Este cinismo es, por lo tanto, una especie de "negación de la negación" pervertida de la ideología oficial: confrontada con el enriquecimiento ilegal, con el robo, la reacción cínica consiste en decir que el enriquecimiento legal es mucho más efectivo y, además, está protegido por la ley. Como Bertolt Brecht dice en su *Ópera de tres centavos*: "¿qué es el robo a un banco comparado con la fundación de un nuevo banco?"

Está claro, así pues, que confrontada con esa razón cínica, la crítica tradicional a la ideología deja de funcionar. Ya no podemos someter el texto ideológico

¹⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire VII: L'éthique de la psychanalyse*, París, 1986, p. 231 [trad. esp.: *El seminario 7: La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1988].

²⁰ Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Francfort, 1983 [trad. esp.: *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Taurus, 1989].

a la "lectura sintomática", confrontarlo con sus puntos en blanco, con lo que ha de reprimir para organizarse, para preservar su consistencia; la razón cínica toma en cuenta esta distancia de antemano. ¿Lo único que nos queda entonces es afirmar que, con el reino de la razón cínica, nos encontramos en el llamado mundo posideológico? Hasta Adorno llegó a esta conclusión, al partir de la premisa de que la ideología es, estrictamente hablando, sólo un sistema que reclama la verdad, es decir, que no es simplemente una mentira, sino una mentira que se vive como verdad, una mentira que pretende ser tomada seriamente. La ideología totalitaria ya no tiene es pretensión. Ya no pretende ser tomada seriamente, ni siquiera por sus autores, su *status* es sólo el de un medio de manipulación, puramente externo e instrumental; su dominio está garantizado, no por valor de verdad, sino por simple violencia extraideológica y promesa de ganancia.

Llegados a este punto, se ha de introducir la distinción entre *síntoma* y *fantasía* a fin de mostrar cómo la idea de que vivimos en una sociedad posideológica procede con excesiva rapidez: la razón cínica, con toda su separación irónica, deja intacto el nivel fundamental de la fantasía ideológica, el nivel en el que la ideología estructura la realidad social.

Fantasía ideológica

Si queremos captar esta dimensión de la fantasía, hemos de regresar a la fórmula marxiana "ellos no lo saben, pero lo hacen", y plantearnos una pregunta muy simple: ¿Dónde está el lugar de la ilusión ideológica, en el "saber" o en el "hacer" en la realidad? A primera vista, la respuesta parece obvia: la ilusión ideológica reside en el "saber". Es una cuestión de discordancia entre aquello que la gente afectivamente hace y aquello que piensa que hace: la ideología consiste en el hecho de que la gente "no sabe lo que en realidad hace", en que tiene una falsa representación de la realidad social a la que pertenece (la distorsión la produce, por supuesto, la misma realidad). Tomemos de nuevo el ejemplo marxiano clásico del llamado fetichismo de la mercancía: el dinero en realidad es simplemente una encarnación, una condensación, una materialización de una red de relaciones sociales, el hecho de que funcione como un equivalente universal de todas las mercancías está condicionado por la posición que ocupa en el tejido de las relaciones sociales. Pero para los propios individuos, esta función del dinero —ser la encarnación de la riqueza— aparece como una propiedad inmediata, natural, de una cosa llamada "dinero", como si el dinero fuera ya en sí, en su realidad material inmediata, la encarnación de la riqueza. Aquí hemos tocado el

tema marxista clásico de la "reiteración": tras las cosas, la relación entre las cosas, hemos de detectar las relaciones sociales, las relaciones entre sujetos humanos.

Pero esta lectura de la fórmula marxiana omite una ilusión, un error, una distorsión que actúa ya en la realidad social, al nivel de lo que los individuos *hacen*, y no sólo de lo que *piensan o creen* que hacen. Cuando los individuos usan el dinero, saben muy bien que no tiene nada de mágico, que el dinero es, es 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.

Para dejar esto en claro, tomemos de nuevo el tema marxiano clásico de la inversión especulativa de la relación entre lo Universal y lo Particular. Lo Universal es simplemente una propiedad de los objetos particulares que en realidad existen, pero cuando somos víctimas del fetichismo de la mercancía parece como si el contenido concreto de una mercancía (su valor de uso) fuera una expresión de su universalidad abstracta (su valor de cambio): el Universal abstracto, el Valor, aparece como la Sustancia real que sucesivamente se encarna en una serie de objetos concretos. Ésta es la tesis marxiana básica: es ya el mundo efectivo de las mercancías el que se comporta como una sustancia-sujeto hegeliana, como un Universal que pasa por una serie de encarnaciones particulares. Marx habla de la "metafísica de la mercancía", de la "religión de todos los días". Las raíces del idealismo filosófico especulativo están en la realidad social del mundo de las mercancías; es este mundo el que se comporta "idealmente"; o, como Marx dice en el primer capítulo de la primera edición de *El capital*:

Esta *inversión* por la cual lo concreto y sensible cuenta únicamente como forma en que se manifiesta lo general-abstracto, y no, a la inversa, lo general-abstracto como propiedad de lo concreto, caracteriza la expresión de valor. Y es esto, a la vez, lo que dificulta su comprensión. Si digo que tanto el derecho romano como el derecho germánico son derechos los dos, afirmo algo obvio. Si digo, en cambio, el que *el* derecho, ese ente abstracto, *se efectiviza* en el derecho romano y en el germánico, en esos derechos concretos, la conexión se vuelve mística.²¹

²¹ Karl Marx, *El capital I*, ob. cit., p. 1.026.

La pregunta a plantearse de nuevo es: ¿dónde está la ilusión en este caso? No hemos de olvidar que el individuo burgués, en su ideología cotidiana, no es definitivamente un hegeliano especulativo: no concibe el contenido particular como resultado de un movimiento autónomo de la Idea universal. Es, en cambio, un buen nominalista anglosajón, que piensa que lo Universal es una propiedad de lo Particular, a saber, de las cosas realmente existentes. El valor no existe en sí, hay únicamente cosas individuales que, entre otras propiedades, tienen valor. El problema es que en su práctica, en su actividad real, él actúa como si las cosas particulares (las mercancías) fueran simplemente otras tantas encarnaciones del Valor universal. Para parafrasear a Marx: *Él sabe muy bien que el derecho romano y el derecho germánico son simplemente dos clases de derechos, pero en la práctica, actúa como si el derecho, ese ente abstracto, se realizara en el derecho romano y en el derecho germánico.*

Hemos dado ahora un paso decisivo hacia delante: 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 podría denominarse la *fantasía ideológica*.

Si nuestro concepto de ideología sigue siendo el clásico, en el que la ilusión se sitúa en el conocimiento, entonces la sociedad actual ha de parecer posideológica: la ideología que prevalece es la del cinismo; la gente ya no cree en la verdad ideológica; no toma las proposiciones ideológicas en serio. El nivel fundamental de la ideología, sin embargo, no es el de la ilusión que enmascara el estado real de las cosas, sino el de una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social. Y en este nivel, estamos, clara está, lejos de ser una sociedad posideológica. La distancia cínica es sólo un camino —uno de muchos— para cegarnos al poder estructurante de la fantasía ideológica: aun cuando no tomemos las cosas en serio, aun cuando mantengamos una distancia irónica, *aun así lo hacemos*.

Desde este punto de vista es desde el que podemos explicar la fórmula de la razón cínica que propone Sloterdijk: "ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen". Si la ilusión estuviera del lado del conocimiento, entonces la posición cínica sería una posición posideológica, simplemente una posición sin

ilusiones: "ellos saben lo que hacen, y lo hacen". Pero si el lugar de la ilusión está en la realidad del hacer, entonces esta fórmula se puede leer muy de otra manera: "ellos saben que, en su actividad, siguen una ilusión, pero aun así, lo hacen". Por ejemplo, ellos saben que su idea de libertad encubre una forma particular de explotación, pero aun así, continúan en pos de esta idea de libertad.

La objetividad de la creencia

Desde este punto de vista también valdría la pena volver a leer la elemental fórmula marxiana del llamado fetichismo de la mercancía: en una sociedad en la que los productos del trabajo humano adquieren la forma de las mercancías, las relaciones cruciales entre las personas asumen la forma de relaciones entre cosas, entre mercancías, y en vez de relaciones inmediatas entre personas, tenemos relaciones sociales entre cosas. En los años sesenta y setenta, todo este problema fue desvirtuado mediante el antihumanismo althusseriano. El principal reproche de los althusserianos era que la teoría marxiana del fetichismo de la mercancía se basa en una posición ingenua, ideológica e epistemológicamente infundada entre personas (sujetos humanos) y cosas. Pero una lectura lacaniana puede conferir a esta formulación un giro nuevo e inesperado: la capacidad subversiva del enfoque de Marx reside precisamente en el modo en que se usa la oposición de personas y cosas.

En el feudalismo, como hemos visto, las relaciones entre las personas están mistificadas, mediadas por una trama de creencias y supersticiones ideológicas. Son relaciones entre el amo y el esclavo, por medio de las cuales el amo ejerce su poder carismático de fascinación y demás. Aunque en el capitalismo los sujetos están emancipados y se perciben a sí mismos como si estuvieran libres de las supersticiones religiosas medievales, cuando tratan unos con otros lo hacen como utilitaristas racionales, guiados únicamente por sus intereses egoístas. El rasgo característico del análisis de Marx es, no obstante, que *las cosas (mercancías) creen en lugar de ellos*, en vez de los sujetos: es como si todas las creencias, supersticiones y mistificaciones metafísicas, supuestamente superadas por la personalidad racional y utilitaria, se encarnaran en las "relaciones sociales entre las cosas". Ellos ya no creen, *pero las cosas creen por ellos*.

Ésta parece ser también una proposición lacaniana básica, contraria a la tesis habitual de que una creencia es algo interior y el conocimiento algo exterior (en el sentido de que puede verificarse a través de un procedimiento externo). Antes bien, es la creencia la que es radicalmente exterior, encarnada en la conducta práctica y efectiva de la gente. Es algo similar a las ruedas de plegaria tibetanas:

se escribe una plegaria en un papel, se introduce el papel enrollado en una rueda y se da vueltas automáticamente a ésta, sin pensar (o si se quiere proceder de acuerdo con la "astucia de la razón" hegeliana, se ata a un molino de viento para que dé vueltas con el viento). De esta manera, es la rueda la que reza por mí, en vez de mí o, más exactamente, soy yo quien reza a través del medio de la rueda. La belleza de todo esto es que en mi interioridad psicológica puede pensar acerca de lo que quiera, puedo acceder a las fantasías más sucias y obscenas y no importa porque —para valernos de una buena expresión staliniana— piense lo que piense, *objetivamente* estoy orando.

Así es como hemos de captar la proposición lacaniana fundamental de que el psicoanálisis no es una psicología: las más íntimas creencias, incluso las más íntimas emociones como compasión, llanto, pesar, risa, se pueden transferir, delegar a otro sin perder su sinceridad. En su seminario *La ética del psicoanálisis*, Lacan habla del papel del Coro en la tragedia clásica: nosotros, los espectadores, llegamos al teatro preocupados, llenos de los problemas diarios, incapaces de adaptarnos sin reservas a los problemas de la obra, es decir, sentir los temores y compasiones requeridos, pero no importa, está el otro, que siente el pesar y la compasión en vez de nosotros, o, con mayor precisión, nosotros sentimos las emociones requeridas por medio del Coro: "Entonces uno se siente aliviado de todas las preocupaciones; aun cuando no siente nada, el Coro lo hará en su lugar".²²

Aun cuando nosotros, los espectadores, estemos contemplando el espectáculo medio amodorrados, objetivamente —para valernos de nuevo de la antigua expresión stalinista— estamos cumpliendo nuestra obligación de compasión por los protagonistas. En las llamadas sociedades primitivas, encontramos el mismo fenómeno en forma de "plañideras", mujeres a las que se paga para que lloren en vez de nosotros: así, por medio del Coro, cumplimos nuestro deber de duelo, mientras podemos hacer uso de nuestro tiempo para asuntos más provechosos —discutiendo la división de la herencia del difunto, por ejemplo—.

Pero para evitar la impresión de que esta exteriorización, esta transferencia de nuestro sentimiento más íntimo es simplemente una característica de las llamadas etapas primitivas del desarrollo, vamos a recordar un fenómeno que es bastante frecuente en los espectáculos populares de televisión o series: la "risa enlatada". Después de algún comentario supuestamente ingenioso o divertido, se escucha la risa y el aplauso incluido en la banda de sonido del espectáculo: ésta es la contrapartida exacta del coro en la tragedia clásica y es en ella donde debemos buscar la "Antigüedad viva". Es decir, ¿por qué esta risa? La primera respuesta posible —que

sirve para recordarnos cuándo hemos de reír— es bastante interesante porque implica la paradoja de que la risa es una cuestión de obligación y no un sentimiento espontáneo; pero esta respuesta no basta porque en general *no* nos reímos. La única respuesta correcta sería que el Otro —encarnado en el aparato de televisión— nos está descargando de la obligación de reír, ríe en vez de nosotros. Así que, aun si cansados de un fatigoso día de trabajo estúpido, nos pasamos la tarde mirando amodorrados la pantalla de televisión, después podemos decir que, objetivamente, por medio de otro, nos la pasamos realmente bien.

Si no tenemos en cuenta este estatuto objetivo de la creencia, podríamos acabar como el loco de un famoso chiste, que pensaba que era un grano de maíz. Después de pasar un tiempo en un manicomio, finalmente se curó: ahora ya sabía que no era un grano de maíz sino un hombre. Le dejaron que se fuera, pero poco después regresó corriendo y dijo: "Encontré una gallina y tuve miedo de que me comiera". Los médicos trataron de calmarlo: "Pero ¿de qué tienes miedo? Ahora ya sabes que no eres un grano sino un hombre". El loco respondió: "Sí, claro, *yo* lo sé, ¿pero la *gallina* sabe que ya no soy un grano?".

"La ley es la ley"

La lección que hay que sacar de lo anterior en lo que respecta al campo social es sobre todo que la creencia, lejos de ser un estado "íntimo", puramente mental, se *materializa* siempre en nuestra actividad social efectiva: la creencia sostiene la fantasía que regula la realidad social. Tomemos el caso de Kafka: suele decirse que en el universo "irracional" de sus novelas, Kafka dio una expresión "exagerada", "fantástica", "distorsionada subjetivamente" a la burocracia moderna y al destino del individuo en ella. Al decir eso, pasamos por alto el hecho crucial de que es esta misma "exageración" la que articula la fantasía que regula el funcionamiento libidinal de la burocracia "efectiva" y "real".

El llamado "universo de Kafka" no es una "imagen-fantasia de la realidad social", sino, al contrario, es la *puesta en escena de la fantasía la que actúa en plena realidad social*: todos sabemos que la burocracia no es todopoderosa, pero nuestra conducta "efectiva" en presencia de la maquinaria burocrática está ya regulada por una creencia en su omnipotencia... En contraste con la usual "crítica de la ideología" que trata de deducir la forma ideológica de una sociedad determinada partiendo de la conjunción de sus relaciones sociales efectivas, el enfoque analítico apunta sobre todo a la fantasía ideológica eficiente en la propia realidad social.

Lo que llamamos "realidad social" es en último término una construcción ética; se apoya en un cierto *como si* (actuamos *como si* creyéramos en la omnipo-

²² Jacques Lacan, *Le Séminaire VII*, ob. cit., p. 295.

tencia de la burocracia, *como si* el Presidente encarnara la voluntad del pueblo, *como si* el Partido expresara el interés objetivo de la clase obrera...). En cuanto se pierde la creencia (la cual, recordémoslo de nuevo, no se ha de concebir definitivamente en un nivel "psicológico": se encarna, se materializa, en el funcionamiento efectivo del campo social), la trama de la realidad social se desintegra. Esto ya lo articuló Pascal, uno de los principales puntos de referencia de Althusser en su intento por desarrollar el concepto de "Aparato Ideológico de Estado". Según Pascal, la interioridad de nuestro razonamiento está determinada por la "máquina" externa, disparatada —automatismo del significante, de la red simbólica en la que están atrapados los sujetos—:

Pero hay que desengañarse: tenemos tanto de autómatas como de espíritus... Las pruebas no convencen más que al espíritu. La costumbre hace que nuestras pruebas sean las más fuertes y las más creídas; inclina al autómatas que arrastra al espíritu sin pensar en ello.²³

Aquí Pascal produce la tan lacaniana definición del inconsciente: "El autómatas (es decir, la letra muerta, insensible), que dirige a la mente inconscientemente [*sans le savoir*] a él". De este carácter constitutivamente absurdo de la ley se desprende que hemos de obedecerla, no porque sea justa, buena o ni siquiera benéfica, sino simplemente *porque es la ley*: esta tautología articula el círculo vicioso de su autoridad, el hecho de que el último fundamento de la autoridad de la ley reside en su proceso de enunciación: "La costumbre constituye toda la equidad, sin más razón que la de ser recibida; es el fundamento místico de su autoridad. Quien la refiere a su principio, la aniquila".²⁴

La única obediencia real, así pues, es la "externa": la obediencia por convicción no es obediencia real porque ya está "mediada" por nuestra subjetividad; es decir, no estamos en realidad obedeciendo a la autoridad, sino simplemente siguiendo nuestro arbitrio, que nos dice que la autoridad merece ser obedecida en la medida en que es buena, sabia, benéfica... Más que para nuestra relación con la autoridad social "externa", esta inversión es válida para nuestra obediencia a la autoridad interna de la creencia: fue Kierkegaard quien escribió que creer en Cristo porque lo consideramos sabio y bueno es una horrible blasfemia: es, en cambio, sólo el acto de creer el que puede darnos el discernimiento de su bondad y sabiduría. Hemos de buscar sin duda razones racionales que puedan justificar nuestra creencia, nuestra obediencia al mandato religioso, pero

²³ Blaise Pascal, *Pensées*, Harmondsworth, 1966. [trad. esp.: *Pensamientos*, México, 1985, pp. 55-56.]

²⁴ *Ibid.*, p. 46 [ibid.: p. 63].

la experiencia religiosa crucial es que estas razones se revelan únicamente a aquellos que ya creen; encontramos razones que confirman nuestra creencia porque ya creemos; no es que creamos porque hayamos encontrado suficientes buenas razones para creer.

La obediencia "externa" a la ley no es, así pues, sumisión a la presión externa, a la llamada "fuerza brutal" no ideológica, sino obediencia al Mandato en la medida en que es "incomprensible", no comprendido; en la medida en que se conserva un carácter "traumático", "irracional": lejos de ocultar su plena autoridad, este carácter traumático y no integrado de la Ley es una condición positiva de ella. Éste es el rasgo fundamental del concepto psicoanalítico de *superyó*: un mandato del que se tiene una vivencia traumática, "sin sentido", es decir, que no se puede integrar al universo simbólico del sujeto. Pero para que la Ley funcione "normalmente", este hecho traumático de que la "costumbre es toda la equidad por la sola razón de que es aceptada" —la dependencia de la Ley de su proceso de enunciación o, para usar un concepto desarrollado por Laclau y Mouffe, su carácter radicalmente *contingente*— se ha de reprimir en el inconsciente a través de la experiencia ideológica e imaginaria del "significado" de la Ley, de su fundamento en la justicia, la verdad (o, de un modo más moderno, la funcionalidad):

Sería, pues, bueno que se obedeciera a las leyes y a las costumbres porque son leyes... Pero el pueblo no es susceptible de estas doctrinas; y así como cree que la verdad puede encontrarse y que se halla en las leyes y en las costumbres, las cree y considera su antigüedad como una prueba de su verdad (y no ve su sola autoridad sin verdad).²⁵

Es sumamente significativo que encontremos exactamente la misma formulación en *El proceso* de Kafka, al final de la conversación entre K. Y el sacerdote:

"No estoy de acuerdo con este punto de vista —dijo K. Sacudiendo la cabeza—, porque si se acepta, hay que aceptar como verdadero todo lo que dice el portero. Pero usted mismo ha demostrado cuán imposible es aceptarlo." "No —dijo el sacerdote—, no es necesario aceptar todo como si fuera verdad, sólo hay que aceptarlo como necesario." "Una conclusión melancólica —dijo K.—. Convierte la mentira en un principio universal".²⁶

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

²⁵ *Ibid.*, p. 216 [ibid.: p. 65].

²⁶ Franz Kafka, *The trial*, Harmondsworth, 1985 [trad. esp.: *El proceso*, Barcelona, Lumen, 1987].

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. El texto crucial de Pascal aquí es el famoso fragmento 233 sobre la necesidad de la apuesta; la parte más extensa, la primera, demuestra prolijamente por qué es racionalmente sensato “apostar a Dios”, pero esta argumentación queda invalidada por la observación que sigue, hecha por el compañero imaginario de Pascal en el diálogo:

...Tengo las manos atadas y la boca enmudecida; se me fuerza a apostar, no se me deja en libertad; no se me deja, y estoy hecho de tal manera, que no puedo creer. ¿Qué queréis que haga?

—Es verdad. Pero daos cuenta, por lo menos, de vuestra incapacidad de creer, puesto que la razón os conduce a ello y que, sin embargo, no podéis creer. Trabajad, pues, no en convenceros aumentando las pruebas de Dios, sino disminuyendo vuestras pasiones. Queréis llegar a la fe y no conocéis el camino; queréis curaros de la infidelidad y solicitáis el remedio: aprended de quienes han estado atados como vosotros y que ahora ponen en juego todo lo que tienen; son gentes que conocen este camino que quisierais seguir, y que están curadas de un mal del que queréis curaros. Seguid la manera como han comenzado; haciéndolo todo como si creyeran, tomando agua bendita, haciendo decir misas, etc. Naturalmente, hasta esto os hará creer y os embrutecerá.

...¿Qué mal os va a sobrevenir al tomar este partido? Seréis fiel, honrado, humilde, agradecido, bienhechor, amigo sincero y verdadero... Es verdad que no estaréis entre placeres apestados, entre gloria, entre delicias; pero ¿no tendréis otras? Os digo que con ello ganaréis esta vida; y que cada paso que deis por este camino veréis tanta certidumbre de ganancia y que es tan nada lo que arriesgáis, que reconoceréis finalmente que habéis apostado por una cosa cierta, infinita, por la cual no habéis dado nada.²⁷

La respuesta final de Pascal entonces es: abandona la argumentación racional y sométete simplemente al ritual ideológico, quédate estupefacto repitiendo los gestos sin sentido; actúa como si ya creyeras, y la creencia llegará sola.

Lejos de limitarse al catolicismo, este procedimiento para obtener la conversión ideológica tiene validez universal, razón por la que, en una determinada época, fue muy popular entre los comunistas franceses. La versión mar-

xistas del tema de la “apuesta” va así: el intelectual burgués tiene las manos amarradas y los labios sellados. Aparentemente es libre, ligado únicamente a la argumentación de su razón, pero en realidad está penetrado de prejuicios burgueses. Estos prejuicios no lo dejan suelto, de modo que no puede creer en el sentido de la historia, en la misión histórica de la clase obrera. Entonces, ¿qué puede hacer?

La respuesta: en primer lugar, tendría que reconocer al menos su impotencia, su incapacidad de creer en el Sentido de la historia; aun cuando su razón se inclina por la verdad, las pasiones y los prejuicios producidos por su posición de clase le impiden aceptarla. De modo que no debería empeñarse en demostrar la verdad de la misión de la clase obrera; antes bien, tendría que aprender a someter sus pasiones y prejuicios pequeñoburgueses. Tendría que aprender la lección de aquellos que otrora fueron tan impotentes como él lo es ahora, pero que estuvieron dispuestos a arriesgarlo todo por la Causa revolucionaria. Tendría que imitar el camino que ellos emprendieron: se comportaron como si creyeran en la misión de la clase obrera, fueron activos en el partido, recolectaron dinero para ayudar a los huelguistas, programaron el movimiento obrero y así sucesivamente. Esto los dejó estupefactos y los hizo creer de manera bastante natural. Y en realidad, ¿qué daño les ha hecho optar por este camino? Se volvieron fieles, llenos de buenas obras, sinceros y nobles... Es cierto que tuvieron que renunciar a unos cuantos malsanos placeres pequeñoburgueses, a su fútil egocentrismo intelectualista, a su falso sentido de la libertad individual, pero por otra parte —y a despecho de la verdad fáctica de su creencia— ganaron mucho: viven una vida llena de sentido, libre de dudas y de incertidumbre; toda su actividad cotidiana está respaldada por la conciencia de que están aportando su pequeña contribución a la gran y noble Causa.

Lo que distingue a esta “costumbre” pascaliana de la insípida sabiduría conductista (“el contenido de tu creencia está condicionado por tu conducta de hecho”) es el *status* paradójico de una creencia antes de la creencia: si sigue una costumbre, el sujeto cree sin saberlo, de modo que la conversión final es simplemente el acto formal por el cual reconocemos aquello en lo que ya creemos. Dicho de otra manera, lo que la lectura conductista de la “costumbre” de Pascal omite es el hecho crucial de que la costumbre externa es siempre un soporte material para el inconsciente del sujeto. El principal logro de la película de Marek Kaniewska, *Otro país*, es que designa, de modo sensible y delicado, este *status* precario de “creer sin saberlo” —precisamente a propósito de la conversión al comunismo—.

Otro país es una película à clef sobre la relación entre dos estudiantes de Cambridge, el comunista Judd (modelo real: John Cornford, ídolo de la iz-

²⁷ Blaise Pascal, *Pensées*, ob. cit., pp. 152-153 [ibíd.: pp. 52-53].

quiera estudiantil de Oxford, que murió en 1936 en España) y el rico homosexual Guy Bennett, que más tarde se convierte en espía rudo y cuenta la historia en retrospectiva a un periodista inglés que lo visita en su exilio en Moscú (modelo real: Guy Burgess, por supuesto). No hay relación sexual entre ellos; Judd es el único que no es sensible al encanto de Guy ("la excepción a la regla Bennett", como Guy lo expresa): precisamente por esta razón, para Guy, Judd es el punto de su identificación transferencial.

La acción se desarrolla en el medio de "escuela privada" de los años treinta: la charla patriótica vacía, el terror que infunden los estudiantes-jefes ("dioses") a los estudiantes comunes; aun así, en este terror hay algo que no obliga, que no es del todo grave; tiene la resonancia de un travesti divertido que oculta un universo en el que reina de hecho el goce en toda su obscenidad, sobre todo en forma de una red ramificada de relaciones homosexuales —el terror real es, antes bien, la insostenible presión de gozar—. Es por esta razón por lo que Oxford y Cambridge ofrecieron en los años treinta un campo tan rico a la KGB: no sólo a causa del "complejo de culpa" de los estudiantes ricos que la pasaban tan bien en plena crisis económica y social, sino sobre todo a causa de esta atmósfera cargada de goce, cuya misma inercia crea una tensión insostenible, una tensión que sólo podía disolver un llamado "totalitario" a la *renuncia* al goce: en Alemania fue Hitler quien supo cómo ocupar el lugar de esta llamada; en Inglaterra, al menos entre los estudiantes de la elite, los cazadores de la KGB fueron los más versados en ello.

Vale la pena mencionar esta película por cómo describe la conversión de Guy: la delicadeza con que lo hace se plasma en el hecho de que *no* la describe, de que sólo expone los elementos de esa conversión. Es decir, el retroceso a los años treinta, que forma la parte principal de la película, se detiene en el momento preciso en que Guy ya se ha convertido, aunque él todavía no lo sabe; la película tiene la suficiente delicadeza para dejar afuera el acto formal de conversión; suspende la visión retrospectiva en una situación homóloga a otra en la que alguien ya está enamorado pero todavía no se da cuenta de ello, y por esta razón expresa su amor en forma de una actitud excesivamente cínica y en una agresividad defensiva hacia la persona de la que está enamorado.

¿Cuál es, visto más de cerca, el desenlace de la película? Se exponen dos reacciones opuestas a esta situación de goce sofocante: la renuncia de Judd, su comunismo declarado abiertamente (ésta es la razón de que no pudiera ser agente de la KGB) y, por otra parte, Guy como representante del hedonismo extremo y putrefacto cuyo juego, no obstante, empieza a desmoronarse (los "dioses" lo han humillado con un ritual de azotes porque su enemigo personal, un patriótico trepador, ha revelado su relación homosexual con un estudiante

más joven: así es como Guy perdió la prometida oportunidad de llegar a "dios" el mismo el siguiente año). Llegado este momento, Guy empieza a darse cuenta de que la clave de la disolución de su insostenible situación está en su relación transferencial con Judd y esto se indica hermosamente con dos detalles.

En primer lugar, Guy reprocha a Judd que no se haya liberado de los prejuicios burgueses: a pesar de todo su discurso sobre igualdad y fraternidad, todavía piensa que "algunas personas son mejores que otras por el modo que tienen de hacer el amor"; en suma, sorprende al sujeto con el que tiene una transferencia en su incongruencia, en su falta. En segundo lugar, Guy revela al ingenuo Judd que su creencia en la verdad del comunismo es el resultado de su estudio a fondo de la historia y de los textos de Marx, a lo que Guy responde: "No eres comunista porque entiendas a Marx, entiendes a Marx porque eres comunista", es decir, Judd entiende a Marx porque presupone de antemano que Marx es el portador del conocimiento que permite el acceso a la verdad de la historia, como el creyente cristiano que no cree en Cristo porque le hayan convencido con argumentos teológicos sino, al contrario, es susceptible a los argumentos teológicos porque ya está iluminado por la gracia de la creencia.

En un primer acercamiento ingenuo podría parecer que, debido a estos dos rasgos, Guy está a punto de liberarse de su transferencia en Judd (sorprende a Judd en su incongruencia e incluso pone de manifiesto el mecanismo de la transferencia), pero la verdad es a pesar de todo lo opuesto: estos dos rasgos únicamente confirman que "aquellos que saben están perdidos" (*les non-dupes errent*), como diría Lacan. Precisamente como alguien "que sabe", Guy está atrapado en la transferencia: los dos reproches que le hace a Judd adquieren su significado sólo contrastados con el hecho de que su relación con Judd es ya transferencial (como pasa con el analizando que se complace en descubrir pequeñas debilidades y errores en el analista precisamente porque la transferencia ya está en marcha).

El estado en que Guy se encuentra inmediatamente antes de su conversión, este estado de extrema tensión, donde mejor se traduce es en una propia respuesta al reproche de Judd de que él es el culpable del llo en el que está metido (si se hubiera comportado con un poco de discreción y hubiera ocultado su homosexualidad en vez de hacer ostentación de ella provocadora y desafiante, no hubiera habido ninguna revelación desagradable que lo echara todo a perder): "¿Qué mejor cobertura para alguien como yo que la discreción total?" Ésta es, por supuesto, la definición lacaniana misma de la impostura en su dimensión específicamente humana, cuando engañamos al Otro mediante la verdad: en un universo en el que todos buscan el rostro de la verdad debajo de la máscara, la mejor manera de descarriarlos es llevar puesta la máscara de la

verdad: lejos de hacernos obtener una especie de "contacto inmediato con nuestros prójimos", esta coincidencia hace insoportable la situación. Toda comunicación es imposible porque estamos totalmente aislados a través de la propia revelación; el *sine qua non* de la comunicación lograda es un mínimo de distancia entre la apariencia y lo que se oculta tras ella.

La única puerta abierta es, así pues, evadirse en la creencia en el "otro país" trascendente (comunismo) y en la conspiración (convirtiéndose en un agente de la KGB), lo cual introduce una brecha radical entre la máscara y el verdadero rostro. Así pues, cuando en la última escena retrospectiva Judd y Guy atraviesan el patio del colegio, Guy es ya creyente: su destino está sellado, aun cuando él no lo sepa todavía. Sus palabras introductorias, "¿No sería maravilloso que el comunismo fuera realmente verdad?", ponen de manifiesto su creencia, que de momento está todavía delegada, transferida a otro, y así podemos pasar de inmediato al exilio de Moscú décadas después, cuando el único resto de goce que vincula al viejo y deteriorado Guy a su país es el recuerdo del cricket.

Kafka, crítico de Althusser

El carácter externo de la máquina simbólica ("autónoma") no es, por lo tanto, simplemente externo: es a la vez el lugar en el que se representa de antemano y se decide al destino de nuestras creencias internas más "sinceras" e "íntimas". Cuando nos sometemos a la máquina de un ritual religioso, ya creemos sin saberlo; nuestra creencia ya está materializada en el ritual externo; en otras palabras, ya creemos *inconscientemente*, porque es a partir de este carácter externo de la máquina simbólica como podemos explicar el *status* del inconsciente como radicalmente externo —el de una letra muerta—. La creencia es un asunto de obediencia a la letra muerta e incomprensible. Este cortocircuito entre la creencia íntima y la "máquina" externa es el meollo más sobversivo de la teología pascaliana.

Claro que en su teoría de los Aparatos Ideológicos de Estado,²⁸ Althusser dio una versión contemporánea elaborada de esta "máquina" pascaliana; pero el punto débil de su teoría es que él o su escuela nunca lograron precisar el vínculo entre Aparato Ideológico de estado e interpelación ideológica: ¿cómo se "internaliza" el Aparato Ideológico de Estado (la "máquina" pascaliana, el automatismo signifiante); cómo produce el efecto de creencia ideológica en una Causa y el efecto interconexo de subjetivación, de reconocimiento de la propia

²⁸ Louis Althusser, "Idéologie et appareils idéologiques d'État", en: *Positions*, París, 1976 (véase el capítulo 5 de este libro).

posición ideológica? La respuesta a esto es, como hemos visto, que esta "máquina" externa de Aparatos de Estado ejerce su fuerza sólo en la medida en que se experimenta, en la economía inconsciente del sujeto, como un mandato traumático, sin sentido. Althusser habla únicamente del proceso de la interpelación ideológica a través del que la máquina simbólica de la ideología se "internaliza" en la experiencia ideológica del Sentido y la Verdad; pero sabemos por Pascal que esta "internalización", por necesidad estructural, nunca se logra plenamente, que siempre hay un residuo, un resto, una mancha de irracionalidad traumática y sin sentido adherida a ella, y que *este resto, lejos de obstaculizar la plena sumisión del sujeto al mandato ideológico, es la condición misma de ello*; es precisamente este plus no integrado de traumatismo sin sentido el que confiere a la Ley su autoridad incondicional: en otras palabras, lo que —en la medida en que elude el sentido ideológico— sostiene lo que podríamos llamar el *jouis-sense*, goce-en-sentido (goza-significa), propio de la ideología.

Y no es de nuevo accidental que mencionemos el nombre de Kafka: con respecto a este *jouis-sense* ideológico podemos decir que Kafka desarrolla una especie de crítica a Althusser *avant la lettre*, al permitirnos ver aquello que es constitutivo de la brecha entre la "máquina" y su "internalización". ¿No es la burocracia "irracional" de Kafka, este aparato ciego, gigantesco, sin sentido, precisamente el Aparato Ideológico de Estado con el que se enfrenta un sujeto *antes de* que cualquier identificación, cualquier reconocimiento —cualquier *subjetivación*— tenga lugar? ¿Qué podemos aprender entonces de Kafka?

A primera vista, el punto de partida de las novelas de Kafka es el de una interpretación: el sujeto kafquiano es interpelado por una misteriosa entidad burocrática (Ley, Castillo). Pero esta interpelación tiene un aspecto algo extraño: es, por así decirlo, una *interpelación sin identificación/subjetivación*; no nos ofrece una Causa con la que identificarnos; el sujeto kafquiano es el sujeto que busca desesperadamente un rasgo con el que identificarse, no entiende el significado de la llamada del Otro.

Esta es la dimensión que se pasa por alto en la explicación althusseriana de la interpelación: antes de ser cautivo de la identificación, del reconocimiento/falso reconocimiento simbólico, el sujeto (\$) es atrapado por el Otro mediante un paradójico objeto-cause del deseo en pleno Otro (a), mediante ese secreto que se supone que está oculto en el Otro *\$Ou* —la fórmula lacaniana de la fantasía—. ¿Qué significa más exactamente decir que la fantasía ideológica estructura la realidad? Vamos a explicarlo comenzando por la tesis fundamental lacaniana de que en la oposición entre sueño y realidad, la fantasía está del lado de la realidad; es, como Lacan dijo una vez, el soporte que da consistencia a lo que llamamos "realidad".

En su seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan desarrolla esto mediante una interpretación del famoso sueño sobre "el niño que arde":

Un padre asistió noche y día a su hijo mortalmente enfermo. Fallecido el niño, se retiró a una habitación vecina con el propósito de descansar, pero dejó la puerta abierta a fin de poder ver desde su dormitorio la habitación donde yacía el cuerpo de su hijo, rodeado de velones. Un anciano a quien se le encargó montar vigilancia se sentó próximo al cadáver, murmurando oraciones. Luego de dormir algunas horas, el padre sueña que *su hijo está de pie junto a su cama, le toma el brazo y le susurra este reproche: "Padre, ¿entonces no ves que me abraso?"* Despierta, observa un fuerte resplandor que viene de la habitación vecina, se precipita hasta allí y encuentra al anciano guardián adormecido, y la mortaja y un brazo del cadáver querido quemados por una vela encendida que le había caído encima.²⁹

La interpretación usual de este sueño se basa en la tesis de que una de las funciones del sueño es permitir al que sueña prolongar el dormir. El soñante queda de repente expuesto a una irritación exterior, a un estímulo que proviene de la realidad (el sonido de un despertador, golpes en la puerta, o, en este caso, el olor a humo), y para prolongar su dormir, rápidamente, allí mismo, construye un sueño: una pequeña escena, historia breve, que incluye a ese elemento irritante. No obstante, la irritación externa pronto llega a ser demasiado intensa y el sujeto despierta.

La lectura lacaniana es directamente la opuesta a ésta. El sujeto no despierta cuando la irritación externa llega a ser demasiado intensa; la lógica de su despertar es bastante diferente. Primero, construye un sueño, una historia que le permite prolongar su dormir, para evitar despertar a la realidad. Pero lo que encuentra en el sueño, la realidad de su deseo, el Real lacaniano —en nuestro caso, la realidad del reproche del niño a su padre: "¿No ves que me abraso?", implicando la culpa fundamental del padre— es más aterrador que la llamada realidad externa, y ésta es la razón de que despierte: para eludir el Real de su deseo, que se anuncia en el sueño aterrador. Huye a la llamada realidad para poder continuar durmiendo, para mantener su ceguera, para eludir despertar a lo real de su deseo. Podríamos parafrasear aquí el viejo lema "hippy" de los años sesenta: la realidad es para aquellos que no pueden soportar el sueño. La "realidad" es una construcción de la fantasía que nos permite enmascarar lo real de nuestro deseo.³⁰

²⁹ Sigmund Freud, *The interpretations of dreams*, ob. cit., p. 652.

³⁰ Jacques Lacan, *The four fundamental concepts of psycho-analysis*, Harmondsworth, 1979, caps. 5 y 6 [trad. esp.: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barcelona, Seix Barral, 1977].

Sucede exactamente lo mismo con la ideología. 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 sirve 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 "antragonismo": una división social traumática que no puede simbolizarse). 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. Para explicar esta lógica, vamos a referirnos de nuevo a *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*.³¹ Aquí Lacan menciona la conocida paradoja de Chuang-tzú que soñó que era una mariposa, y después de despertar se preguntó: ¿Cómo saber que *ahora* no es una mariposa que sueña que es Chuang-tzú? El comentario de Lacan es que esta pregunta se justifica por dos razones.

En primer lugar, prueba que Chuang-tzú no estaba loco. La definición lacaniana de un loco es alguien que cree en su identidad inmediata con él mismo; alguien que no es capaz de una distancia medida dialécticamente hacia él mismo, como un rey que cree que es rey, que toma su ser un rey como una propiedad inmediata y no como un mandato simbólico que le ha impuesto una red de relaciones intersubjetivas de las que él forma parte (ejemplo de un rey que estaba loco al creer que era un rey, Luis II de Baviera, el patrocinador de Wagner).

Pero esto no es todo; si lo fuera, el sujeto podría reducirse a un vacío, a un lugar vacío en el que todo el contenido de él o de ella lo procuran los demás, mediante la red simbólica de las relaciones intersubjetivas: Yo "en mí" no soy nada, el contenido positivo mío es lo que yo soy para los demás. En otras palabras, si esto fuera todo, la última palabra de Lacan sería una enajenación radical del sujeto. Su contenido, "lo que es", estaría determinado por una red significante exterior que le ofrece los puntos de identificación simbólica, confiriéndole determinados mandatos simbólicos. Pero la tesis básica de Lacan, al menos en sus últimas obras, es que el sujeto tiene posibilidad de obtener algún contenido, una especie de consistencia positiva, también fuera del gran Otro, la red simbólica enajenante. Esta otra posibilidad la ofrece la fantasía: haciendo equivalente al sujeto a un objeto de la fantasía. Cuando pensaba que era una mariposa que soñaba que era Chuang-tzú, éste estaba en lo correcto. La mariposa era el objeto que constituía el marco, el sostén, de su identidad-fantasía (la relación *Chuang-tzú-mariposa* se puede escribir \$0a). En la realidad simbólica

³¹ *Ibid.*, cap. 6.

era Chuang-tzú, pero en lo real de su deseo era una mariposa. Ser una mariposa era toda la congruencia de su ser positivo fuera de la red simbólica. Tal vez no sea casual que encontremos un eco de lo mismo en la película de Terry Gilliam, *Brasil*, en la que se describe, con un humor bastante desagradable, una sociedad totalitaria: el protagonista encuentra un punto de escape ambiguo de la realidad cotidiana cuando sueña que es un hombre-mariposa.

A primera vista, lo que tenemos aquí es una simple inversión simétrica de la perspectiva llamada normal, común. En nuestro entendimiento cotidiano, Chang-tzú es la persona "real" que sueña que es una mariposa, y aquí tenemos algo que es "realmente" una mariposa que sueña que es Chuang-tzú. Pero como Lacan indica, esta relación simétrica es una ilusión: cuando Chuang-tzú despierta, puede pensar para sí que es Chuang-tzú quien soñó que es una mariposa, pero en su sueño, cuando es una mariposa, no puede preguntarse si cuando esté despierto, cuando pensó que era Chuang-tzú, él no era esta mariposa que ahora está soñando que es Chuang-tzú. La pregunta, la escisión dialéctica, sólo es posible cuando estamos despiertos. En otras palabras, la ilusión no puede ser simétrica, no puede ir en ambas direcciones, porque si lo hiciera nos encontraríamos en una situación sin sentido descrita —de nuevo— por Alphonse Allais: Raúl y Margarita, dos amantes, conciertan que se encontrarán en un baile de máscaras; allí se deslizan a un rincón oculto, y se abrazan y se acarician. Finalmente, ambos se quitan las máscaras y —sorpresa— Raúl descubre que está abrazado a otra mujer, que no es Margarita, y Margarita también descubre que la otra persona no es Raúl sino un desconocido...

La fantasía como soporte de la realidad

Este problema lo hemos de abordar a partir de la tesis lacaniana de que sólo en el sueño nos acercamos al verdadero despertar, es decir, a lo real de nuestro deseo. Cuando Lacan dice que el último soporte de lo que llamamos "realidad" es una fantasía, definitivamente no se ha de entender esto en el sentido de "la vida es sólo un sueño", "lo que llamamos realidad es sólo una ilusión" y así sucesivamente. Encontramos este tema en muchas historias de ciencia ficción: la realidad como un sueño o una ilusión generalizada. La historia se cuenta habitualmente desde la perspectiva de un protagonista que va haciendo gradualmente el horrible descubrimiento de que todas las personas que lo rodean no son en realidad seres humanos sino una especie de autómatas, robots, que sólo parecen y actúan como humanos; el punto final de estas historias es, claro está, el descubrimiento que hace el protagonista de que él es también uno de

esos autómatas y no un ser humano real. Esta ilusión generalizada es imposible: encontramos la misma paradoja en un conocido dibujo de Escher de dos manos que se dibujan la una a la otra.

La tesis lacaniana es, en cambio, que hay siempre un duro núcleo, un resto que persiste y no puede ser reducido a un juego universal de especularidad ilusoria. La diferencia entre Lacan y el "realismo ingenuo" es que, para Lacan, *el único punto en el que nos acercamos a este núcleo duro de lo Real es en efecto el sueño*. Cuando despertamos a la realidad después de un sueño, solemos decirnos "fue sólo un sueño", cegándonos con ello al hecho de que en nuestra realidad cotidiana, despiertos, no somos *más que una conciencia de ese sueño*. Fue sólo en el sueño que nos acercamos al marco de fantasía que determina nuestra actividad, nuestro modo de actuar en la realidad.

Sucede lo mismo con el sueño ideológico, con la determinación de la ideología como una construcción parecida al sueño que nos obstaculiza ver el estado real de las cosas, la realidad en cuanto tal. Tratamos en vano de romper el sueño ideológico para salir de él "abriendo los ojos y tratando de ver la realidad como es", deshaciéndonos de los anteojos ideológicos: como los sujetos de esta mirada posideológica, objetiva, cuerda, libres de los llamados prejuicios ideológicos, como los sujetos de una mirada que contempla los hechos como son, seguimos de principio a fin "la conciencia de nuestro sueño ideológico". La única manera de romper el poder de nuestro sueño ideológico es confrontar lo real de nuestro deseo que se anuncia en este sueño.

Analícemos el antisemitismo. No basta con decir que nos hemos de liberar de los llamados "prejuicios antisemitas" y aprender a ver a los judíos como en realidad son; así no cabe duda de que seguiremos siendo víctimas de estos llamados prejuicios. Hemos de enfrentar del modo en que la figura ideológica del "judío" está investida de nuestro deseo inconsciente, cómo hemos construido esta figura para eludir un punto muerto de nuestro deseo.

Supongamos, por ejemplo, que una mirada objetiva confirmara —¿por qué no?— que los judíos son los que en realidad explotan económicamente al resto de la población, que a veces seducen a nuestras hijas menores, que algunos de ellos no se lavan con regularidad. ¿No queda claro que esto no tiene nada que ver con las verdaderas raíces de nuestro antisemitismo? Aquí sólo hemos de recordar la proposición lacaniana que se refiere al marido patológicamente celoso: aun cuando todos los hechos que cuentan para defender sus celos fueran verdad, aun cuando su mujer se acostara con unos y otros, esto no cambia para nada el hecho de que sus celos sean una construcción patológica, paranoide.

Planteémonos una simple pregunta: en la Alemania de finales de los años treinta, ¿cuál sería el resultado de esa perspectiva objetiva y no ideológica? Es

probable que algo así: "Los nazis condenan a los judíos con demasiada precipitación, sin un verdadero debate, o sea que vamos a ver las cosas sobrias y fríamente para saber si en realidad son culpables o no; vamos a ver si hay algo de verdad en la acusación en su contra". ¿Es necesario añadir que esta manera de abordar las cosas confirmaría simplemente nuestros llamados "prejuicios inconscientes" con racionalizaciones adicionales? La respuesta adecuada al antisemitismo no es, por lo tanto, "los judíos en realidad no son así", sino "la idea antisemita del judío no tiene nada que ver con los judíos; la figura ideológica de un judío es una manera de remendar la incongruencia de nuestro propio sistema ideológico".

Ésta es la razón de que también seamos incapaces de sacudir nuestros prejuicios ideológicos en función del nivel preideológico de la experiencia cotidiana. La base de esta argumentación es que la construcción ideológica siempre encuentra sus límites en el terreno de la experiencia diaria —que es incapaz de reducir, de contener, de absorber y aniquilar este nivel—. Tomemos de nuevo a un individuo típico en la Alemania de fines de los años treinta. Este individuo está bombardeado por la propaganda antisemita que describe al judío como la encarnación monstruosa del Mal, el gran intrigador político y demás. Pero cuando este individuo regresa a casa encuentra al señor Stern, su vecino: un buen hombre con quien conversar en las tardes, cuyos hijos juegan con los suyos. No ofrece esta experiencia cotidiana una irreductible resistencia a la construcción ideológica?

La respuesta es por supuesto que no. Si la experiencia diaria ofreciera esa resistencia, entonces la ideología antisemita todavía no se habría apoderado de nosotros. Una ideología "se apodera de nosotros" realmente sólo cuando no sentimos ninguna oposición entre ella y la realidad, a saber, cuando la ideología consigue determinar el modo de nuestra experiencia cotidiana de la realidad. ¿Cómo reaccionaría entonces nuestro pobre alemán, si fuera un buen antisemita, a esta brecha entre la figura ideológica del judío (maquinador, intrigador, explotador de nuestros hombres valientes y demás) y la experiencia común de todos los días de su buen vecino, el señor Stern? Su respuesta sería la de convertir esta brecha, esta misma discrepancia, en una argumentación a favor del antisemitismo. "¿Ves cuán peligrosos son en realidad? Es difícil reconocer su verdadera naturaleza. Ellos la esconden tras la máscara de la apariencia cotidiana, y exactamente este ocultamiento de la propia naturaleza, esta duplicidad, lo que constituye un rasgo básico de la naturaleza judía." Una ideología triunfa en realidad cuando incluso los hechos que a primera vista la contradicen empiezan a funcionar como argumentaciones en su favor.

Plusvalor y plus-de-goce

En esto reside la diferencia con el marxismo: 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*. Esta diferencia corresponde a aquella que distingue la noción de fetichismo freudiana de la marxiana: en el marxismo, un fetiche oculta la red positiva de relaciones sociales, en tanto que para Freud, un fetiche oculta la falta ("castración") en torno a la cual se articula la red simbólica.

En la medida en que concebimos lo Real como aquello que "siempre regresa al mismo lugar", podemos deducir otra diferencia no menos crucial. Desde el punto de vista marxista, el procedimiento ideológico *par excellence* es el de la "falsa" *eternalización 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.

Según la perspectiva lacaniana, tendríamos que cambiar los términos y designar como el procedimiento ideológico más "astuto" lo opuesto a la eternalización: una *historicización superrápida*. Tomemos uno de los lugares comunes de la crítica marxista-feminista al psicoanálisis, la idea de que la insistencia en el papel crucial del complejo de Edipo y del triángulo de la familia nuclear transforma una forma históricamente condicionada de familia patriarcal en un rasgo de la condición humana universal: ¿no es este esfuerzo por historizar el triángulo familiar precisamente un intento de *eludir* el "resistente núcleo" que se anuncia a través de la "familia patriarcal"; lo Real de la Ley, la roca de la castración? En otras palabras, si la universalización superrápida produce una Imagen quasi-universal cuya función es cegarnos a su determinación histórica, sociosimbólica, la historicización superrápida nos ciega al resistente núcleo que retorna como lo mismo a través de las diversas historicizaciones/simbolizaciones.

Lo mismo sucede con un fenómeno que designa con la mayor precisión al anverso "perverso" de la civilización del siglo XX: los campos de concentración. Todos los diferentes intentos de vincular este fenómeno con una imagen con-

creta ("Holocausto", "Gulag..."), de reducirlo a un producto de un orden social concreto (fascismo, stalinismo...), ¿qué son sino otros tantos intentos de eludir el hecho de que en este caso estamos enfrentando lo "real" de nuestra civilización que retorna como el mismo núcleo traumático en todos los sistemas sociales? (No hemos de olvidar que los campos de concentración fueron un invento de la "liberal" Inglaterra, que datan de la guerra de los Boers, que también se usaron en los Estados Unidos para aislar a la población japonesa, etc.)

El marxismo, entonces, no logró tomar en cuenta, llegar a un acuerdo con el plusobjeto, el resto de lo Real que elude la simbolización, un hecho tanto más sorprendente si recordamos que Lacan modeló su noción de plus-de-goce de acuerdo con la noción marxiana de plusvalor. La prueba de que el plusvalor marxiano anuncia efectivamente la lógica del *objet petit a* lacaniano como la encarnación del plus-de-goce está ya contenida en la fórmula decisiva de la que se valió Marx, en el tercer volumen de *El capital*, para designar el límite lógico-histórico del capitalismo: "el verdadero límite de la producción capitalista es el propio capital".

Esta fórmula se puede leer de dos maneras. La primera lectura, habitualmente historicista-evolucionista, la concibe, de acuerdo con el infortunado paradigma de la dialéctica de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, como la de "contenido" y "forma". Este paradigma sigue aproximadamente la metáfora de la serpiente que, de vez en cuando, cambia de piel cuando le queda demasiado ajustada: se formula como el último ímpetu del desarrollo social —como su constante (por así decirlo) "natural" "espontánea"—, el crecimiento incesante de las fuerzas productivas (como una norma reducida al desarrollo técnico); a este crecimiento "espontáneo" le sigue, con un grado mayor o menor de demora, el momento inerte, dependiente, la relación de producción. Así pues, tenemos épocas en las que las relaciones de producción están de acuerdo con las fuerzas productivas y entonces esas fuerzas se desarrollan y crecen, rebasando sus "vestimentas sociales", el marco de las relaciones; este marco se convierte en un obstáculo para su desarrollo ulterior, hasta que la revolución social coordina de nuevo las fuerzas y las relaciones sustituyendo las viejas relaciones por otras nuevas que corresponden al nuevo estado de fuerzas.

Si concebimos la fórmula del capital como su propio límite desde este punto de vista, esto significa simplemente que la relación de producción capitalista que al principio hizo posible el rápido desarrollo de las fuerzas productivas se convirtió en cierto momento en un obstáculo para el ulterior desarrollo de aquellas: que estas formas han crecido y rebasado su marco y exigen una nueva forma de relaciones sociales.

El propio Marx está lejos, por supuesto, de una idea evolucionista tan simplista. Si es necesario convencernos de ello, sólo hemos de remitirnos a los

pasajes de *El capital* donde Marx trata de la relación entre la inclusión formal y real del proceso de producción en el régimen del capital: la inclusión formal precede a la real; es decir, el capital primero incluye el proceso de producción como lo encuentra (artesanos y demás), y sólo después va cambiando las fuerzas productivas paso a paso, moldeándolas de manera tal que se cree una correspondencia. Contrariamente a la idea simplista mencionada antes, es entonces la forma de la relación de producción la que conduce el desarrollo de las fuerzas productivas, es decir, el desarrollo de su "contenido".

Todo lo que tenemos que hacer para volver imposible la lectura evolucionista y simplista de la fórmula "el límite del capital es el propio capital" es plantearnos una pregunta muy simple y obvia: ¿cómo definimos exactamente el momento —si bien sólo ideal— en el que la relación capitalista de producción se convierte en un obstáculo para el ulterior desarrollo de las fuerzas productivas? O bien el anverso de la misma pregunta: ¿cuándo podemos hablar de un acuerdo entre fuerzas productivas y relación de producción en el modo capitalista de producción? Un análisis estricto nos lleva a la única respuesta posible: *nunca*.

Así es exactamente como el capitalismo difiere de otros medios previos de producción: en estos últimos, podemos hablar de períodos de "acuerdo", cuando el proceso de producción y reproducción social marcha en un movimiento tranquilo y circular, y de períodos de convulsión, cuando la contradicción entre fuerzas y relación se agrava; en tanto que en el capitalismo, esta contradicción, la discordia fuerzas/relación, *está contenida en su concepto* (en forma de la contradicción entre el modo de producción social y el modo de apropiación individual y privado). Es esta contradicción interna la que obliga al capitalismo a la reproducción extendida y permanente; al incesante desarrollo de sus propias condiciones de producción, en contraste con modos de producción previos en los que, al menos en su estado "normal", la (re)producción continúa como un movimiento circular.

Si esto es así, entonces la lectura evolucionista de la fórmula del capital como su propio límite es inadecuada: no se trata de que, en un cierto momento de su desarrollo, el marco de la relación de producción empiece a constreñir un desarrollo ulterior de las fuerzas productivas; se trata de que *es este límite inmanente, esta "contradicción interna", la que lleva al capitalismo a un desarrollo permanente*. El estado "normal" del capitalismo es la revolución permanente de sus propias condiciones de existencia: desde el principio, el capitalismo se "pudre", está macado por una contradicción mutiladora, por la discordia, por una necesidad inmanente de equilibrio: ésta es exactamente la razón de que cambie y se desarrolle incesantemente: el desarrollo incesante es el único modo que tiene para resolver una y otra vez, llegar a un acuerdo con su propio y fundamental desequilibrio constitutivo, la "contradicción". Lejos de ser constrictivo, su límite es, así pues, el ímpetu

mismo de su desarrollo. En ello reside la paradoja propia del capitalismo, su último recurso: el capitalismo es capaz de transformar su límite, su impotencia misma, en el origen de su poder; cuanto más se "pudre", más se agrava su contradicción inmanente, más ha de revolucionarse para sobrevivir.

Es esta paradoja la que define el plus-de-goce: no es un plus que simplemente se conecte a un goce "animal", fundamental, porque *el goce como tal surge sólo en este plus*, porque es constitutivamente un "excedente". Si sustraemos el plus perderemos el goce, precisamente como el capitalismo, que sólo puede sobrevivir revolucionando incesantemente sus propias condiciones materiales, deja de existir si "permanece en lo mismo", si logra un equilibrio interno. Ésta es, entonces, la homología entre el plusvalor —la "causa" que pone en movimiento el proceso capitalista de producción— y el plus-de-goce, el objeto-causa del deseo. ¿No es la topología paradójica del movimiento del capital, el bloqueo fundamental, el que resuelve y produce a través de la actividad frenética, el poder *excesivo* como la forma de apariencia de una *impotencia* fundamental —este pasaje inmediato, esta coincidencia de límite y exceso, de falta y de plus— precisamente la del *objet petit lacaniano*, del resto que encarna a la falta fundamental, constitutiva?

Todo esto, por supuesto, Marx "lo sabe con creces... y aun así": y aun así, en la formulación crucial en el prefacio a la *Crítica de la economía política*, Marx procede *como si no lo supiera*, describiendo el pasaje del capitalismo al socialismo en función de la dialéctica evolucionista vulgar que acabamos de mencionar de las fuerzas productivas y de la relación de producción: cuando las fuerzas sobrepasan un determinado grado, la relación capitalista se convierte en un obstáculo para su desarrollo ulterior: esta discordia da origen a la necesidad de revolución socialista, cuya función es coordinar de nuevo fuerzas y relación; es decir, establecer relaciones de producción que hagan posible el desarrollo intensificado de las fuerzas productivas como el fin en sí del proceso histórico.

¿Cómo podemos dejar de detectar en esta formulación el hecho de que Marx no pudo hacer frente a las paradojas del plus-de-goce? Y la irónica venganza de la historia por este fracaso es que hoy en día existe una sociedad que parece que corresponde perfectamente a esta dialéctica evolucionista vulgar de fuerzas y relación: el "socialismo-real", una sociedad que se legitima en referencia a Marx. No es ya un lugar común afirmar que el "socialismo real" ha hecho posible la industrialización rápida, pero que en cuanto las fuerzas productivas llegaron a cierto nivel de desarrollo (usualmente designado con el término vago de "sociedad posindustrial"), las relaciones sociales "del socialismo real" comenzaron a obligar a un crecimiento ulterior de éstas?

Traducción de Isabel Vericat Nuñez

Índice analítico

- Abercrombie, Nicholas
comentado por Therborn, 185-197.
Dominant Ideology Thesis, the (La tesis de la ideología dominante, con Hill y Turner), 177, 182-184.
sobre Therborn, 170-184.
- Adorno, Gretel, 90.
- Adorno, Theodor, 43-54.
persona clave, 43-45.
ideología como mentira, 347.
libertad, 45.
Escuela de Francfort, 77-78.
teoría dialéctica, 52-54.
relaciones eróticas, 47-48.
genocidio, 44-45.
adiós, 45-46.
ideas, 49-50.
mujer, 46-47.
intercambio abstracto, 224-227.
conciencia, 235-236.
reificación, 205.
Dialéctica del Iluminismo (con Horkheimer), 90-96, 226.
Dialéctica negativa, 56, 73, 96-98, 104-106, 225.
iluminismo, 94-95.
modelo sociológico implícito, 88-89.
sociedad totalmente administrada, 92.
Teoría estética, 73.
afinidad con los postestructuralistas, 55.
deconstrucción, 56, 69-72.
Genealogía de la moral, 64-69.
identidad, 64-69, 72-76.
- filosofía del deseo, 56.
escisión entre lo exterior y lo interior, 48-49.
naturaleza interior, 56-57.
pensamiento silenciado, 50-51.
reconciliación, 57.
Sobre la meta-crítica de la teoría del conocimiento. Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológica, 67.
industria cultural, 324.
crítica de Haug, 22.
sobre Mannheim, 175.
- Aglietta, Michel, 288.
- Allais, Alphonse, 346, 363.
- Alemania
leyes formales, 181.
clase obrera en la República de Weimar, 79.
ideología e ilusión, 13-14.
- Althusser, Louis, 185, 220.
"abstracción real" como confusión epistemológica, 337.
Aparatos Ideológicos de Estado, 20, 26-29, 125-130, 141, 143, 153-155, 158-159, 189-190, 192-193, 353, 360.
estructura y superestructura, 120-121.
contra Lukács, 27.
el Estado, 121-129.
antihumanismo, 350-351.
conciencia, 235-236.
uso violento del término ideología, 297.

- ciencia e ideología, 238-241.
 interpelación, 19, 146-153, 161-167, 170, 239-240, 270, 360-361.
 leninismo, 239.
 mala lectura de Lacan, 241-242.
 racionalista y positivista, 248.
La revolución teórica de Marx, 234.
 sujeto, 242-244.
 y Foucault, 21.
 fuerza social de la ideología, 177-178.
 funciones de "y", 33-35.
 ideología, 136-155.
 "Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado", 35, 193-194.
 la Iglesia, 131-135, 193.
 producción, 115-119, 129-135, 157-162.
 topicalidad del pensamiento, 15.
 y Hirst, 292.
 Anderson, Perry, 218.
 Gramsci, 266-268.
Antiedipo, el (Deleuze y Guattari), 58.
 Arnold, Matthew, 206-207.
Antropología estructural (Lévi-Strauss), 36.
 Aristóteles, 27, 142.
 philia, 301.
Arqueología del saber, la (Foucault), 64.
 Austin, J. L., 302.
- Bajtin, Mijail, 214.
 Balibar, Étienne, 234.
 sobre el materialismo histórico, 39.
 estados de Europa, 8-9.
 Barret, Michèle, 263-294.
 Barry, Norman, 320-321, 327.
 Barth, Karl, 139.
 Barthes, Roland
Mitologías, 18.
 Baumeister, Thomas, 95.
 Becker, Gary, 316-321.
 "Una teoría de la asignación del tiempo", 317.
 Benjamin, Walter, 56, 77.
- Bentham, Jeremy, 35.
 Borges, Jorge Luis, 60, 73-75.
Libro de los seres imaginarios, el, 57-58.
 Bosch, Hieronymus, 110-111.
 Bourdieu, Pierre
 entrevista con Eagleton, 295-308.
 * *Language and Symbolic Power* (*Lenguaje y poder simbólico*), 295.
Esbozo de una teoría de la práctica, 249.
 Brecht, Berthold
Ópera de los tres centavos, 12, 347.
 Brenner, Johana, 268.
 Bühler, Charlotte, 111.
- Cabanis, Pierre, 136.
 Caillois, Roger, 109.
Capital, el (Marx), 115-117, 224, 367-368.
 "Capitalismo de Estado" (Pollock), 84-86, 88.
 "Clara" (Schelling), 30.
 Comunidad Económica Europea, 181.
 Conrad, Joseph, 214.
Crepúsculo de los ídolos (Nietzsche), 67.
 crisis de las Malvinas, 181.
Crítica de la razón crítica (Sloterdijk), 346.
Crítica de la economía política (Marx), 369.
 Cristo, 259.
Cuadernos de la prisión (Gramsci), 221, 264.
Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, los (Lacan), 361-362.
Cuestión judía (Marx), 140.
- Davidson, Donald, 259.
 de Gualle, Charles, 132.
De la gramatología (Derrida), 70.
 de Man, Paul
 resistencia a la teoría, 18.
 de Spinoza, Benedict (espinosiano), 163, 167.
 de Tracy, Destrutt, 136.
 Debord, Guy, 24.
 Deleuze, Gilles

- Antiedipo, el* (con Guattari), 58.
 Derrida, Jacques, 55-56.
différance, 71-72.
De la gramatología, 70.
 identidad, 20.
 inclinación a la dialéctica, 70.
 deconstrucción, 279-280.
 juego de significantes, 279-280.
 sociedad, 277.
 contenido enmarcado, 15.
 y Lacan, 38-39.
 sobre Marx, 30.
 el Otro, 37-38.
 doctrinas anti-logocéntricas, 261.
 política feminista, 253-258.
 la metafísica de la presencia, 256.
 Dewey, John, 242.
 Dews, Peter, 258-259.
Dialéctica negativa (Adorno), 56, 73, 96-98, 104-106, 225.
Dialéctica del Iluminismo (Adorno y Horkheimer), 90-96, 226.
Dieciocho brumario de Luis Bonaparte, el, 121, 124, 212.
Dominant Ideology Thesis, the (*La tesis de la ideología dominante*, de Abercrombie, Hill y Turner), 17, 177, 182-184.
 comentada por Therborn, 185-197.
 Donzelot, Jacques, 289.
 Drabble, Margaret, 272.
 Ducrot, Oswald, 18-19.
 Durkheim, Émile, 186.
Formas elementales de la vida religiosa, las, 249.
Reglas del método sociológico, las, 249.
- Eagleton, Terry
 entrevista con Bourdieu, 295-308.
 sobre Lukács, 199-212.
 sobre Mannheim, 215-217.
Ideología, 255, 256.
 Eco, Humberto
Nombre de la rosa, el, 344.
- Economía libidinal* (Lyotard), 60, 63, 68.
 efecto Münchhausen, 167.
 Einstein, Albert, 36-37.
 Engels, Friedrich, 28.
 análisis de la ideología, 311.
 crítica a Feuerbach acerca del "comunismo", 254-255.
 autonomía de la ideología, 173.
 ideas burguesas, 210-211.
 tesis de la ideología dominante, 196.
Eros y civilización (Marcuse), 101-102.
Esbozo de una teoría de la práctica (Bourdieu), 249.
 Escocia, 181.
 Escuela de Francfort, 77-78, 90, 104, 224-229, 334, 346.
 teoría social crítica, 87.
 afinidad con los postestructuralistas, 55.
 crítica de la ideología, 14.
 razón instrumental, 15-16.
Estado y la Revolución, el (Lenin), 121-123.
 Eysenck, Hans-Jürgen, 329.
- Fenomenología del espíritu* (Hegel), 205.
 Feuerbach, Ludwig 139-140, 254-255.
Formas elementales de la vida religiosa, las (Durkheim), 249.
 Foucault, Michel
 realismo, 299.
 episteme, 236.
 subjetividad, 244.
 valor de verdad y función social, 217.
Arqueología del saber, la, 64.
 conciencia de sí, 58.
Historia de la sexualidad, 64.
Historia de la locura en la época clásica, 59.
 y la teoría crítica, 55.
Vigilar y castigar, 59.
 emergencia histórica de lo social, 289.
 burocratización de posguerra, 283.
 doctrinas anti-logocéntricas, 261.

1.8

CONCEPTO DE IDEOLOGÍA

"Ha sido reiteradamente señalada la multivocidad y ambigüedad característica del vocablo ~~del~~ **ideología**. (...)...tal ambigüedad proviene, por un lado, del hecho que se utiliza una misma palabra como vehículo de dos conceptos diferentes pertenecientes a marcos teóricos distintos y, por un lado, de la circunstancia por la cual se entremezcla confusamente lo significado por esos conceptos.

(...)En consecuencia haremos abstracción de las dificultades suscitadas por la utilización peculiar, casi privada, de la noción de ideología y nos, referiremos exclusivamente a su carácter de concepto epistemológico y sociológico.

En un nivel **epistemológico** ideología refiere a representaciones, ideas o creencias no justificadas teóricamente, expresadas a través de enunciados no fundados en razones suficientes, sostenidas las primeras y formulados los segundos por motivos extra-teóricos, es decir en virtud de intereses económicos, políticos, de clase, nacionales, raciales, etc. En otras palabras, cuando se trata de un concepto epistemológico de ideología permite pensar un tipo de discurso del cual se puede demostrar su falsedad teórica, su falta de apoyo en una argumentación científicamente aceptable, sostenido sin embargo por la función social que ese discurso cumple.(...) En este sentido, ideología es un tipo especial "de falsa conciencia" donde la falsedad es ocultada por motivos provenientes de las relaciones sociales. (...)

El concepto **sociológico** remite a una relación según la cual el mensaje discursivo es considerado en virtud de su pertinencia respecto a las aspiraciones, objetivos, ideales requerimientos, etc. de una clase social, o de un grupo de agentes históricos clasificados según algún otro criterio. (...) ...describe la relación existente entre un discurso, sin importar la verdad o falsedad del mismo, y sus usuarios (receptores o emisores), en virtud de los propósitos y aspiraciones de una clase social, históricamente condicionados por el lugar que esa clase o grupo ocupa con respecto al poder y al conjunto de las relaciones sociales."

Ideología y Ciencia. Carlos Pereyra.

Facultad de filosofía y letras. U.N.A.M.

Tomado de IDEOLOGIA Y CIENCIAS SOCIALES: Compilado y prologado por Mario H. Otero. U.N.A.M. 1979. México.

(U.N.C. DE SAN CARLOS DE GUAYMAS)

"En sentido propio debiera ser el nombre de la ciencia de las ideas. De hecho, en la filosofía actual significa: a) Sistema de ideas sin correspondencia con la realidad, encaminado a defender o enmascarar intereses (sentido derivado de Marx). b) Conjunto teórico bien organizado cuyo fin es justificar un modo concreto de obrar entendido como único legítimo (ideologías políticas, artísticas, etc.). c) Derivado de Habermas, actualmente se dice de las racionalizaciones que posponen los ideales morales (justicia, comunicación, entendimiento, libertad, igualdad, etc.) a los imperativos económicos, de organización (política, administrativa, planificadora...) y de tecnificación (mecanización) en las sociedades capitalistas avanzadas."

Vocabulario. La filosofía como reflexión hoy.

Manuel Maceiras. Ed. e.v.d. Navarra. 1994.