

CIENCIA E IDEOLOGIA *

Permítanme ustedes honrar la memoria del Doctor Angélico colocando el presente estudio bajo la protección de aquel a quien Santo Tomás llamaba el Filósofo. En el prólogo de la *Ética a Nicómaco* leo lo siguiente: "habremos realizado completamente nuestra tarea si tenemos claridad sobre la naturaleza del tema que tratamos. No puede exigirse la misma exactitud en todos los problemas, como tampoco en todas las obras de arte. Las cosas bellas y justas que constituyen el objeto de la política dan lugar a tales divergencias y a tales incertidumbres que se ha llegado a creer que son meras convenciones y que no tienen existencia real en la naturaleza de las cosas... Así, pues, cuando se trata de temas semejantes y se parte de principios de esa naturaleza es preciso contentarse con mostrar la verdad de una manera aproximada y rudimentaria... De aquí que deban acogerse con el mismo espíritu los diferentes puntos de vista que proponemos, pues un hombre ilustrado no debe exigir en cada género de objetos más precisión que la que permita la naturaleza misma de la cosa que se trate... Por tanto, en un dominio determinado, juzga bien quien ha recibido una educación apropiada, mientras que en una materia que excluye toda especialización, el buen juez es el que ha recibido una cultura general". (1094 B 11-1095 A.2).

¿Por qué he leído este texto? No lo he hecho por la comodidad que representa el epígrafe y el exordio, sino por la sola disciplina del razonamiento.

En realidad me propongo mostrar que el fenómeno de la ideología es susceptible de recibir una apreciación relativamente positiva, si se

* El presente trabajo ha sido tomado del número 14 de la *Revue Philosophique* de Louvain, de mayo de 1974, dedicado a conmemorar el 7º centenario de la muerte de Santo Tomás de Aquino. La traducción al español es de Alfonso Rincón González.

mantiene la tesis propiamente aristotélica de la pluralidad de los niveles científicos.

Ciertamente Aristóteles nos dice muchas cosas: que la política tiene que ver con cosas variables e inestables, que sus razonamientos tienen como punto de partida hechos generalmente verdaderos, pero no siempre verdaderos; que es el hombre culto y no el especialista quien es juez en la materia y que, por consiguiente, es menester contentarse con mostrar la verdad de manera rudimentaria y aproximada (o, según otra traducción, "breve y esquemáticamente"); por último, que esto es así porque el problema es de naturaleza práctica.

Este texto nos sirve de advertencia al comenzar nuestra investigación. Puede favorecernos de las múltiples trampas que nos tiende el tema de la ideología (tema que, digámoslo de paso, no habría escogido espontáneamente y que, por el contrario, he recibido y aceptado como un desafío). Acabo de hablar de múltiples tropiezos. Son de dos clases, y en las dos primeras partes propiamente críticas de mi trabajo trataré de identificarlos.

Lo que está en cuestión en primer lugar es la definición inicial del fenómeno. Ya en ella encontramos numerosos tropiezos. El primero consiste en considerar como algo evidente el análisis de la ideología en términos de clases sociales. Este análisis hoy nos parece tan natural, debido a la fuerte huella que el marxismo ha dejado en el problema de la ideología, que olvidamos que Napoleón fue el primero en hacer de este término un arma de combate (hecho que, como lo veremos más tarde, no debe olvidarse definitivamente).

Adoptar desde el comienzo el análisis en términos de clases sociales es encerrarse, al mismo tiempo, dentro de una polémica estéril a favor o en contra del marxismo. Lo que hoy día necesitamos, sin embargo, es un pensamiento libre ante cualquier operación de intimidación ejercida por los unos contra los otros; un pensamiento que tenga la audacia y la capacidad de encontrar a Marx en el camino, sin seguirlo y sin combatirlo. Merleau-Ponty, me parece, habla en alguna parte de un pensamiento a-marxista. Eso es lo que yo trato de practicar. Para evitar este primer tropiezo es, sin embargo, necesario evitar otro, a saber: definir inicialmente la ideología por su función de justificación con respecto no sólo a una clase, sino a una clase *dominante*.

Me parece que es preciso escapar a la fascinación que ejerce el problema de la dominación, para considerar un fenómeno más amplio cual es el de la integración social, del cual la dominación sería una dimensión, pero no la condición única y esencial. Si se admite que la ideología es una función de la dominación, se está admitiendo también, sin crítica, que la ideología es un fenómeno esencialmente negativo, primo del error y de la mentira y hermano de la ilusión. En la literatura

contemporánea sobre el tema ya no se somete a examen la idea, tan naturalmente aceptada, según la cual la ideología es una representación *falsa*, cuya función es disimular la pertenencia de los individuos, profesada por un individuo o un grupo, y que a su vez aquellos tienen interés en no reconocer. En consecuencia, si no se quiere ni eludir esta problemática de la distorsión interesada e inconsciente, ni tampoco asumirla como evidente, me parece que es preciso deshacer el vínculo entre teoría de la ideología y estrategia de la sospecha, aun corriendo el riesgo de señalar, mediante la descripción y el análisis, por qué el fenómeno de la ideología requiere la réplica de la sospecha.

Pero este primer cuestionamiento de las ideas aceptadas, incorporado a la definición inicial del fenómeno, está relacionado con un segundo cuestionamiento sobre el estatuto epistemológico de la teoría misma de las ideologías. Mi tema: ideología y verdad, tiene que ver más precisamente con este segundo cuestionamiento. También aquí hallamos una serie de tropiezos. En primer lugar se admite con demasiada ligereza que el hombre de la sospecha no posee la tara que denuncia; la ideología es el pensamiento de mi adversario; es el pensamiento del *otro*. El no lo sabe, pero yo sí lo sé. Pues bien, el problema consiste en saber si existe un punto de vista sobre la acción que sea capaz de sustraerse de la condición ideológica del pensamiento comprometido en la praxis. A esta pretensión se añade otra: no solamente se dice que existe un lugar no ideológico, sino que se afirma que dicho lugar es el de una *ciencia*, comparable a la de Euclides con respecto a la geometría o a la de Galileo y Newton con respecto a la física y a la cosmología. Es sorprendente que esta pretensión, particularmente viva entre los más eleatas de los marxistas, sea exactamente la que Aristóteles condenaba en los platónicos de su tiempo en materia de ética y de política, y a la cual oponía el pluralismo de los métodos y de los grados de rigor y de verdad. Actualmente poseemos nuevas razones para justificar ese pluralismo, razones que se apoyan en toda la reflexión moderna sobre la condición propiamente histórica de la comprensión de la historia. Esta sencilla observación que se anticipa al desarrollo que haremos posteriormente, permite presentir que la naturaleza de la relación entre ciencia e ideología depende, tanto del sentido que pueda darse a la noción de ciencia en las materias prácticas y políticas cuanto del sentido que se le dé a la ideología misma.

Los dos temas de discusión tendrán que converger hacia un interrogante que es, en cierto modo, la pregunta clave. Esta constituirá el objeto de la tercera parte de mi trabajo. Si no existe ciencia alguna capaz de desprenderse de la condición ideológica del saber práctico, ¿será preciso renunciar simple y llanamente a la oposición entre ciencia e ideología?

A pesar de las poderosas razones que militan en este sentido, trataré de salvar la oposición, pero renunciando a formularla en los términos de una alternativa y una disyunción. Para tal propósito trataré de dar un sentido más modesto —quiero decir menos perentorio y menos pretencioso— a la noción de una *crítica de las ideologías*, ubicándola en el cuadro de una interpretación históricamente situada, que se esfuerce por introducir, en cuanto pueda, un factor de distanciamiento en el trabajo que permanentemente emprendemos para reinterpretar nuestras herencias culturales.

Tal es el horizonte de este ensayo. Sólo la búsqueda de una relación íntimamente dialéctica entre ciencia e ideología me parece compatible con el grado de verdad, que, según Aristóteles, podemos pretender alcanzar en los asuntos prácticos y políticos.

I — BUSQUEDA DE CRITERIOS DEL FENOMENO IDEOLOGICO

Para describir el fenómeno ideológico no me colocaré, en primer lugar, en el plano que ofrece el análisis en términos de clases sociales y de clase dominante. Más bien que partir del concepto de ideología que corresponde a tal análisis, me propongo llegar a él. De esta manera me encontraré en el camino al marxismo y seguiré adelante.

Recorreré tres etapas.

El análisis weberiano del concepto de acción social y de relación social me suministrará el punto de partida. Para Max Weber se da acción social cuando el comportamiento humano es significativo para los agentes individuales y cuando el comportamiento de un individuo se orienta en función de otro. La idea de relación social añade a este doble fenómeno de significación de acción y de orientación mutua la idea de una estabilidad y de una previsibilidad de un sistema de significaciones. Pues bien, es en este nivel del carácter significativo mutuamente orientado y socialmente integrado de la acción, donde aparece en toda su originalidad el fenómeno ideológico. Está ligado a la necesidad que tiene un grupo social de darse una imagen de sí mismo, de representarse, en el sentido teatral de la palabra, de ponerse en escena. Este es el primer rasgo desde el cual quiero partir.

¿Por qué esto es así? Jacques Ellul, en un artículo que mucho me ha impresionado e inspirado¹ considera como primitiva la relación que una comunidad histórica mantiene con el acto de fundación que le ha dado origen: Declaración americana de los Derechos, Revolución Fran-

1. Jacques Ellul, "Le rôle médiateur de l'idéologie". *Démythisation et Idéologie*, ed. E. Castelli Aubier 1973, pp. 335-354.

cesa, Revolución de Octubre, etc. La ideología es función de la distancia que separa la memoria social de un advenimiento que se trata no obstante de repetir; su papel no consiste solamente en difundir la convicción más allá del círculo de los padres fundadores, para convertirla en el credo de todo el grupo; consiste también en perpetuar su energía inicial más allá del período de efervescencia. Es precisamente en este distanciamiento, característico de todas las situaciones que se presentan posteriormente, cuando intervienen las imágenes y las interpretaciones. Un acto de fundación puede siempre ser retomado y reactualizado en una interpretación que lo modela retroactivamente, por medio de una representación de sí mismo.

Quizás no exista grupo social que no posea una relación indirecta con su propio nacimiento. Esta es la razón por la cual el fenómeno ideológico comienza muy pronto: con la domesticación que se hace por medio del recuerdo se da comienzo efectivamente al consenso, pero también a lo convencional y a la racionalización. En este momento la ideología ha dejado de ser movilizador para ser justificadora, o mejor, sigue siendo movilizador precisamente porque es justificadora.

Aquí aparece el segundo rasgo de la ideología en este primer nivel: su dinamismo. La ideología tiene que ver con lo que podríamos denominar una teoría de la motivación social. Ella es a la praxis social lo que un motivo a un proyecto individual: un motivo es al mismo tiempo lo que justifica y lo que impulsa. Del mismo modo argumenta la ideología. Está movida por el deseo de demostrar que el grupo que la profesa tiene razón en ser lo que es. Sin embargo, no hay que sacar conclusiones demasiado rápidas contra la ideología: su papel mediador sigue siendo irremplazable; se expresa en el hecho de que la ideología es siempre más que un *reflejo*, en la medida en que es también *justificación* y *proyecto*. Este carácter "generativo" de la ideología se expresa en el poder fundador de segundo grado que ejerce ante las empresas y las instituciones que de ella reciben la creencia en el carácter justo y necesario de la acción instituida.

Pero ¿de qué manera la ideología preserva su propio dinamismo? Tenemos que proponer un tercer rasgo, a saber: toda ideología es simplificadora y esquemática. Es una clave, un código para darse una visión de conjunto, no sólo del grupo sino de la historia y, en último término, del mundo. Este carácter "codificado" de la ideología es inherente a su función justificadora; su capacidad de transformación no se preserva sino a condición de que las ideas que lleva consigo se conviertan en opiniones, que el pensamiento pierda rigor para aumentar su eficacia social, como si sólo la ideología pudiese mediatizar no solamente la memoria de los actos fundadores, sino también los mismos sistemas de

pensamiento. De este modo todo puede llegar a ser ideológico: la ética, la religión, la filosofía.

Esta «mutación de un sistema de pensamiento en un sistema de creencia» dice Ellul, es el fenómeno ideológico. La idealización de la imagen que un grupo elabora de sí mismo no es sino el corolario de esta esquematización. En realidad, es a través de una imagen idealizada como un grupo se representa su propia existencia, y es esta imagen la que, de rebote, refuerza el código interpretativo; esto se aprecia en el hecho de que, desde las primeras celebraciones de los hechos fundadores, aparecen los fenómenos de ritualización y de estereotipia; un vocabulario ha nacido ya y con él un orden de «denominaciones correctas»: es el reino de los *ismos*. La ideología es, por excelencia, el reino de los *ismos*: liberalismo, socialismo. Quizás no haya *ismos* para el pensamiento especulativo en sí mismo, sino como asimilación a ese nivel de discurso: espiritualismo, materialismo...

Este tercer rasgo permite percibir lo que llamaré el carácter dóxico de la ideología: el nivel epistemológico de la ideología es el de la opinión, la *doxa* de los griegos. O, si preferimos la terminología de Freud, es el momento de la racionalización. Por este motivo, se expresa satisfactoriamente en máximas, en slogans, en fórmulas lapidarias. Por esta misma razón, nada está más cerca de la fórmula retórica —arte de lo probable y de la persuasión— que la ideología. Esta aproximación supone que la cohesión social no puede asegurarse a menos que se supere el optimum dóxico que corresponde al nivel cultural medio del grupo en consideración. Pero, una vez más, no podemos apresurarnos a denunciar esto como fraude o patología ya que este esquematismo, esta idealización, esta retórica constituyen el precio que hay que pagar para que las ideas sean eficaces socialmente.

Con el cuarto rasgo que quiero señalar comienzan a precisarse los caracteres negativos generalmente atribuidos a una ideología. Este rasgo no es en sí mismo infamante. Consiste en que el código interpretativo de una ideología es algo *en lo cual* los hombres habitan y piensan, más bien que una concepción *que* ellos proponen.

Empleando otro lenguaje, yo diría que una ideología es operativa y no temática. Obra a nuestras espaldas y no es un tema que tengamos ante nuestros ojos. Más que pensar sobre ella, pensamos a partir de ella. La posibilidad de disimulación, de distorsión, que se vincula desde Marx a la idea de imagen invertida de nuestra propia posición en la sociedad, proviene de ahí. En realidad es imposible para un individuo, y aún más para un grupo, formular, tematizar y plantear todo en objetos de pensamiento. Esta imposibilidad —sobre la cual reflexionaré ampliamente haciendo una crítica de la idea de reflexión *total*— es la que hace que una ideología sea por naturaleza una instancia no crítica.

Parece que la no transparencia de nuestros códigos culturales sea una condición de la producción de los mensajes sociales.

El quinto rasgo complica y agrava ese estatuto no reflexivo y no transparente de la ideología. Pienso en la inercia y en el retardo que parecen caracterizar al fenómeno ideológico. Este rasgo parece ser el aspecto *temporal* específico de la ideología. Significa que lo nuevo no puede ser recibido sino a partir de lo típico, surgido a su vez de la sedimentación de la experiencia social. Es aquí donde se puede insertar la función de disimulación. Se ejerce en particular frente a realidades efectivamente vividas por el grupo, pero inasimilables por el esquema regulador. Todo grupo presenta rasgos de ortodoxia, de intolerancia ante la marginalidad. Tal vez no sea posible ninguna sociedad radicalmente pluralista, radicalmente permisiva. Existe algo que es intolerable. Un intolerable a partir del cual se produce la intolerancia. Lo intolerable comienza cuando la novedad amenaza gravemente la posibilidad de que el grupo se reconozca, se reencuentre. Parece que este rasgo contradijera la primera función de la ideología que consiste en prolongar las consecuencias del impacto del acto fundador. Sin embargo, esta energía inicial tiene una capacidad limitada, obedece a la ley del desgaste.

La ideología es, al mismo tiempo, efecto del desgaste y resistencia al desgaste. Esta paradoja está inscrita en la función inicial de la ideología, a saber, perpetuar un acto fundador inicial bajo la forma de la "representación". Por esta razón la ideología es, a un mismo tiempo, interpretación de lo real y agotamiento de lo posible. Toda interpretación se produce en un campo limitado; pero la ideología produce un estrechamiento del campo con respecto a las posibilidades de interpretación que pertenecen al impulso inicial del acontecimiento. Es en este sentido como podemos hablar de cierre ideológico. Más aún, de ceguera ideológica. Sin embargo, aun cuando el fenómeno se oriente hacia lo patológico conserva restos de su función inicial. Sólo a través de un código ideológico es posible que se produzca una toma de conciencia; de este modo la ideología se siente afectada por la inevitable esquematización; al sentirse afectada se sedimenta, en tanto que los hechos y las significaciones cambian. Esta paradoja nos lleva al umbral de la función tan subrayada de *disimulación*.

En este momento nuestro análisis llega al segundo concepto de la ideología. Me parece que la función de disimulación lleva las de ganar cuando se produce la unión entre la función general de *integración*, que hasta ahora hemos considerado, y la función particular de *dominación* que se vincula a los aspectos jerárquicos de la organización social.

He preferido hacer el análisis del segundo concepto de ideología después del anterior, para llegar a él en vez de partir de él. En efecto, es menester haber comprendido las demás funciones de la ideología

para entender la cristalización del fenómeno frente al problema de la autoridad. Lo que por excelencia interpreta y justifica la ideología es la relación con las autoridades, el sistema de autoridad. Para explicar ese fenómeno me referiré una vez más a los conocidos análisis de Max Weber con respecto a la dominación y a la autoridad.

Toda autoridad, observa Max Weber, busca legitimarse, y los sistemas políticos se distinguen entre sí según su tipo de legitimación. Ahora bien, parece que si toda pretensión a la legitimidad es correlativa a la creencia que los individuos tienen en esta legitimidad, la relación entre la pretensión de la autoridad y la creencia en ella es esencialmente asimétrica. Tengo que decir que siempre hay más en la pretensión que proviene de la autoridad que en la creencia que se tiene en la autoridad. En esto veo un fenómeno irreductible de plusvalía, si entendemos con esta expresión el exceso de demanda de legitimación con relación a la oferta de creencia. Quizás esta plusvalía sea la verdadera plusvalía teniendo en cuenta que toda autoridad reclama más de lo que nuestra creencia puede cargar, en el doble sentido de aportar y de soportar. Es aquí donde la ideología se manifiesta como el relevo de la plusvalía, y por la misma razón, como el sistema justificador de la dominación.

Este segundo concepto de ideología se ajusta estrechamente con el anterior en la medida en que el fenómeno de autoridad es, en sí mismo, coextensivo a la constitución de un grupo. El acto fundador de un grupo que se representa ideológicamente, es político en su esencia; como no ha dejado de enseñarlo Eric Weil, una comunidad histórica no llega a ser una realidad política a menos que sea capaz de decisión; de ahí nace el fenómeno de la dominación. Esta es la razón por la cual la ideología-disimulación interfiere con todos los demás rasgos de la ideología-integración; en particular con el carácter de no transparencia que se vincula con la función mediadora de la ideología. Max Weber nos ha enseñado que no existe una legitimación totalmente transparente. Sin identificar toda autoridad con la forma carismática, se puede decir que en el fenómeno de autoridad hay una opacidad esencial. Más que desearlo es en él en donde nosotros deseamos. Por último, ningún fenómeno como el de la autoridad y la dominación confirma tanto el carácter de inercia que posee la ideología.

En lo que a mí se refiere, siempre me ha intrigado e inquietado lo que, de buena gana, podría llamarse el estancamiento de lo político. Cada poder imita y repite un poder anterior: todo príncipe quiere ser César, todo César quiere ser Alejandro, todo Alejandro desea helenizar a un déspota oriental.

El carácter de distorsión y de disimulación de la ideología pasa a un primer plano cuando la función mediadora de la ideología se topa con el fenómeno de la dominación. Sin embargo, en la medida en que

la integración de un grupo no se reduce jamás totalmente al fenómeno de la autoridad y de la dominación, todos los rasgos de la ideología, que hemos relacionado con su función mediadora, no pasan tampoco a la función de disimulación a la cual se reduce tan a menudo la ideología.

Hemos llegado al umbral del tercer concepto de ideología, el concepto marxista propiamente dicho. Quisiera señalar cómo él adquiere todo su relieve si se le integra a los dos anteriores. ¿Qué nos aporta como novedad? Esencialmente la idea de una distorsión, de una deformación por *inversión*. "Y si en toda ideología, escribe Marx, los hombres y sus relaciones se nos manifiestan con la cabeza hacia abajo como en una cámara oscura, se debe a sus procesos de vida histórica, del mismo modo que la inversión de los objetos en la retina se debe a su proceso de vida directamente físico". Por el momento no considero el carácter metafórico de la expresión, más adelante en la segunda parte consagrada a las condiciones del *saber sobre* la ideología me referiré a él. Aquí me interesa el nuevo contenido descriptivo. Lo decisivo es que la ideología es definida simultáneamente por su función como por su contenido. Si se produce la inversión, es porque una cierta producción de los hombres es, en cuanto tal, una inversión. Esta función, para Marx, y en ello sigue a Feuerbach, es la religión, la cual no es un ejemplo de ideología, sino la ideología por excelencia. Es ella en realidad la que opera la inversión entre cielo y tierra y la que hace que los hombres caminen en la cabeza.

Lo que Marx trata de pensar a partir de este modelo es un proceso general por el cual la actividad real, el proceso de vida real, deja de ser lo fundamental para ser reemplazado por lo que los hombres dicen, se imaginan, se representan. La ideología es el error que nos hace tomar la imagen por lo real, el reflejo por lo original.

Como se ve, la descripción está sostenida por la crítica genealógica de los productos que proceden de lo real hacia lo imaginario; crítica que, a su vez, realiza una inversión de la inversión. La descripción no es pues inocente: da por lograda la reducción que Feuerbach ha hecho de todo el idealismo alemán y de toda la filosofía a la religión y de la religión a un reflejo invertido. No que Marx repita simplemente a Feuerbach, ya que añade a la reducción en ideas la reducción en la práctica, destinada a revolucionar la base de la ideología.

Lo que me interesa en este nivel es tratar de agarrar el potencial descriptivo esclarecido por esta genealogía, a la cual someteremos a juicio desde el punto de vista de sus pretensiones de cientificidad.

En primer lugar, me parece que lo que Marx ha aportado es una *especificación* del concepto de ideología, que supone los otros dos conceptos ya analizados antes. De qué manera las ilusiones, las fantasías, las fantasmagorías pueden poseer una cierta eficacia histórica si la ideología

no tuviese un papel mediador incorporado al más elemental vínculo social, como su constitución simbólica, en el sentido dado por Mauss y Levi-Strauss, lo que nos impide hablar de una actividad real pre-ideológica o no ideológica. Además, tampoco podríamos comprender cómo una representación invertida de la realidad pueda servir a los intereses de una clase dominante, si la relación entre dominación e ideología no fuese más primitiva que el análisis en clases sociales y eventualmente capaz de sobrevivirle. Lo que Marx ofrece como novedosa aportación se destaca sobre ese fondo previo que ofrece la constitución simbólica del vínculo social en general, y la relación de autoridad en particular. Y lo que añade es la idea de que la función justificadora de la ideología se aplica de un modo privilegiado a la relación de dominación surgida de la división en clases sociales y de la lucha de clases. De este modo le debemos a Marx la temática específica del funcionamiento ideológico en relación con la posición dominante de una clase. Pero me atrevo a decir que no reconoceremos plenamente su contribución a menos que liberemos su análisis de una fundamental estrechez que no puede ser corregida sino poniendo precisamente en relación el concepto marxista con el concepto más amplio sobre el cual aquel se destaca. La limitación fundamental del concepto marxista no se debe a su relación con la idea de clase dominante, sino a que se le define por un contenido específico: la religión, y no por su función. Esta limitación es herencia de Feuerbach, como lo muestra la cuarta tesis sobre Feuerbach. Ahora bien, el alcance de la tesis marxista es potencialmente mayor que el que resulta de aplicarlo a la religión en la fase del primer capitalismo, aplicación que me parece —valga decirlo de paso— perfectamente fundamentada, aun cuando la religión adquiriera su sentido auténtico en otra esfera de la experiencia y del discurso. La tesis marxista puede aplicarse con todo derecho a cualquier sistema de pensamiento que tenga la misma función; esto es lo que han percibido muy bien autores como Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas y las personas de la escuela de Frankfurt. También la ciencia y la tecnología pueden, en una determinada fase de la historia, jugar el papel de ideologías. Por eso es menester que la función ideológica sea capaz de ser desligada del contenido ideológico. Que la religión se preste a esta función, en cuanto inversión de las relaciones del cielo y de la tierra, significa que ya no es religión, es decir, inserción de la Palabra en el mundo, sino *imagen invertida de la vida*. En ese caso no sería sino la ideología denunciada por Marx. Pero a la ciencia y a la tecnología les puede suceder lo mismo, y sin duda les sucede, cuando bajo su pretensión de cientificidad disfrazan su función de justificación del sistema militar-industrial del capitalismo avanzado.

Es así como la unión del criterio marxista con los demás criterios de la ideología puede liberar el potencial crítico de ese mismo criterio y

eventualmente valerse de él contra los usos ideológicos del marxismo que más adelante examinaré.

Sin embargo, esas consecuencias secundarias no deben hacer olvidar la tesis fundamental que domina esta primera parte, a saber, que la ideología es un fenómeno insuperable de la existencia social, en la medida en que la realidad social posee desde siempre una constitución simbólica e incluye una interpretación, en imágenes y representaciones, del mismo vínculo social.

Al mismo tiempo se plantea un segundo problema en toda su crudeza: ¿cuál es el estatuto epistemológico del discurso sobre la ideología? ¿Existe un lugar no ideológico, desde el cual sea posible hablar científicamente de la ideología?

II — CIENCIAS SOCIALES E IDEOLOGIA

Todas las actuales discusiones sobre la ideología parten del rechazo, implícito o explícito, del argumento de Aristóteles sobre el carácter sumario y esquemático de la argumentación en las ciencias que llamaba el filósofo políticas y que los modernos han denominado sucesivamente: Moral Sciences, Geisteswissenschaften, ciencias humanas, ciencias sociales, ciencias sociales críticas, hasta desembocar en la crítica de las ideologías de la escuela de Frankfurt. Lo que me impresiona en las discusiones contemporáneas, no es sólo —ni principalmente— lo que se dice sobre la ideología, cuanto la pretensión de decirlo a partir de un lugar no ideológico llamado ciencia. A partir de ese momento, todo lo que se dice sobre la ideología está regido por lo que se considera ser ciencia en oposición a la ideología. A mi parecer, los dos términos de la antítesis ciencia-ideología deben ser puestos en tela de juicio.

Si la ideología pierde su papel mediador para no conservar sino su papel mistificador de falsa conciencia, es porque se le ha puesto en contraste con una ciencia que se define a sí misma por su estatuto no ideológico. Pero ¿existe tal ciencia?

Distingo dos etapas en la discusión según que se tome la palabra ciencia en un sentido positivista o no.

Empecemos por el sentido positivista. Mi tesis, en este caso, consiste en afirmar que este sentido sería el único que permitiría dar a la oposición ciencia-ideología un sentido preciso y decisivo, pero que, infortunadamente, la ciencia social, al menos en el nivel de las teorías totalizantes en el cual se ubica la discusión, no satisface al criterio positivo de científicidad. En efecto, sólo haciéndose positiva la física matemática de Galileo ha podido expurgar irreversiblemente el *impetus* de la física pregalileica, como también la astronomía de Képler, de Copér-

nico y de Newton ha podido dar término a la carrera de la astronomía ptolemaica. La teoría global social estaría en la misma relación con la ideología si pudiese satisfacer los mismos criterios de esas ciencias positivas. Ahora bien, la debilidad epistemológica de la teoría social global es proporcional a la fuerza con que denuncia la ideología. En ninguna parte la teoría social llega a un estatuto de cientificidad que la autorizase a emplear, de manera perentoria, el término de ruptura epistemológica para señalar su distancia con la ideología. Como lo escribía recientemente un joven filósofo de Quebec, Maurice Lagueux, autor de un notable estudio titulado: "El empleo abusivo de la relación ciencia-ideología"², no pueden considerarse como científicos sino "los resultados intelectuales que *al mismo tiempo* permiten una explicación satisfactoria de fenómenos que hasta el momento han permanecido ininteligibles (en el nivel superficial en el cual se trata inútilmente de dar cuenta de ellos) y que resisten con éxito a las tentativas de falsación que con respecto a ellos se tratan de realizar rigurosa y sistemáticamente (verificación en el sentido popperiano de no-falsación) p. 202. El punto importante no es la formulación separada de estos dos criterios, sino más bien su funcionamiento conjunto. Una teoría puede tener un gran poder explicativo pero estar débilmente apoyada por tentativas rigurosas de falsación. Ahora bien, esta coincidencia de los dos criterios es la que, ahora y quizás siempre, está ausente de las teorías globales en las ciencias sociales. O bien se tienen teorías unificadas, pero no verificadas, o bien se tienen teorías parciales bien verificadas, como sucede en demografía y, en general, en todos los segmentos teóricos con base matemática o estadística, pero que, por esta misma razón, renuncian a la ambición de ser integradoras. Quienes denuncian con mayor arrogancia la ideología de sus adversarios son en general los defensores de las teorías unificadoras que son, a su vez, poco exigentes en lo que se refiere a la verificación y a la falsación. Quisiera ahora dedicarme a desmontar algunas de las trampas en las cuales es muy fácil caer.

Decir que la ideología es un discurso superficial que ignora sus propias motivaciones reales es un argumento muy corriente. El argumento se hace aún más impresionante cuando se opone el carácter inconsciente de esas motivaciones reales al carácter simplemente consciente de las motivaciones públicas u oficiales.

Ahora bien, es importante observar que proponer lo real como explicación de un fenómeno, así sea este inconsciente, no es en sí mismo una garantía de cientificidad. El cambio de nivel de lo ilusorio a lo real,

2. Maurice Lagueux, "L'usage abusif du rapport science/idéologie". *Culture et Langage*, Cahiers du Québec, Hurtubise, Montréal 1973, pp. 197-230.

de lo consciente a lo inconsciente, tiene por sí mismo un gran poder explicativo, pero es precisamente este poder explicativo el que constituye un verdadero tropiezo epistemológico; el cambio de nivel produce, a primera vista, una gran satisfacción de orden intelectual que nos lleva a creer que la apertura del campo inconsciente y la transferencia del discurso explicativo a ese nivel, constituyen, por sí mismos y en cuanto tales, una operación de cientificidad.

La convicción según la cual, transfiriendo la explicación del nivel de las racionalizaciones conscientes al de la realidad inconsciente, reduciríamos el factor de subjetividad en la explicación, es reforzada por esta ingenuidad epistemológica. En efecto, si comparamos el marxismo de Althusser con la sociología de Max Weber, vemos que la explicación ofrecida por las motivaciones subjetivas de los agentes sociales es reemplazada por la consideración de conjuntos estructurales en los cuales se ha eliminado la subjetividad. Sin embargo, esta eliminación de la subjetividad en los agentes históricos no garantiza, de ninguna manera, que el sociólogo que hace ciencia haya llegado a un discurso sin sujeto. Es ahí donde se juega lo que he convenido en llamar la trampa epistemológica. Por una confusión semántica, que es un verdadero sofisma, la explicación por medio de las estructuras y no de las subjetividades, es considerada como un discurso que no sería pronunciado por ningún sujeto específico. Al mismo tiempo se debilita la necesidad de estar alerta en el orden de la verificación y de la falsación. El tropiezo es tanto más grave cuanto que, en último análisis, la satisfacción lograda en el orden de la racionalización sirve de obstáculo y de disfraz con respecto a la exigencia de verificación.

Ahora bien, es exactamente esto lo que la teoría denuncia como ideología: una racionalización que sirve de obstáculo a lo real.

Para disfrazar la debilidad epistemológica de esta posición, se han empleado diversas tácticas. Mencionaré solamente dos de ellas.

Por una parte, se ha buscado en un reforzamiento del aparato formal una compensación a la falta de verificaciones empíricas. Esta es, sin embargo, otra manera de reforzar el criterio explicativo a expensas del criterio verificacionista. Más aún, me inclino a pensar que arrojado al plano del formalismo, un pensamiento desmitificador como el de Marx, pierde sus mejores cartas. ¿Acaso el reproche principal que Marx hace al pensamiento económico contemporáneo no es precisamente el que se haya reducido a concebir "modelos vacíos de verdadera densidad"?³ Por otra parte, mediante un refuerzo mutuo de diversas disciplinas críticas se ha buscado compensar las insuficiencias episte-

3. Lagueux, o. c., p. 219.

mológicas de cada una de ellas. De esta manera presenciamos una especie de cruce entre teoría social de las ideologías y psicoanálisis. Este cruce toma la apariencia de un quiasmo en el que se supone que lo que es propuesto, pero mal verificado en una disciplina, es mejor verificado en otra. Si bien es cierto que este cruce me parece interesante y decisivo en la perspectiva no positivista a la que me referiré más adelante, sus efectos me parecen negativos con respecto a los criterios de explicación y de falsación evocados hasta el momento. Me siento tentado a afirmar que lo que se gana de un lado se pierde del otro.

En efecto, el precio que hay que pagar por el refuerzo mutuo del poder explicativo de las dos teorías produce un debilitamiento proporcional de los "caracteres de precisión y de capacidad de decisión"⁴ capaces de delimitar diversas hipótesis adversas.

De esta primera fase de la discusión resulta que la teoría social está lejos de poseer, para denunciar las posiciones que se juzgan ideológicas, la autoridad que ha permitido a la astronomía distanciarse totalmente de la astrología o a la química de la alquimia.

Con esto, sin embargo, no queda cerrada la discusión. Se puede, en efecto, objetar a la argumentación anterior que haya impuesto a la teoría social criterios que no le convienen y que se haya encerrado en una concepción positivista de las ciencias sociales. Con todo esto estoy de acuerdo, y estoy dispuesto a buscar para la teoría social otros criterios de científicidad diferentes de la capacidad explicativa unida a la prueba de falsación. Pero entonces hay que ser muy conscientes de lo que se hace, ya que el abandono de los criterios positivistas trae consigo, ipso facto, el abandono de una concepción puramente disyuntiva de las relaciones entre ciencia e ideología. No se puede jugar y ganar por cara y por sello a la vez; no se puede abandonar el modelo positivista de la ciencia para dar un sentido aceptable a la idea de teoría social, y al mismo tiempo, beneficiarse de ese modelo para establecer entre la ciencia y la ideología una verdadera ruptura epistemológica. Infortunadamente esto es lo que, demasiado a menudo, sucede en los discursos contemporáneos sobre la ideología.

Exploremos entonces este segundo camino, dejando para la tercera parte el problema de saber qué nueva relación se descubre entre ciencia e ideología, una vez que se hayan superado los criterios positivistas de la teoría social.

La segunda acepción que se puede dar a la palabra ciencia, en su relación con la ideología, es una acepción crítica. Esta denominación

4. Lagueux, o. c., p. 217.

está en conformidad con la exigencia de los hegelianos de izquierda que, modificando el término kantiano de crítica, han exigido una crítica verdaderamente crítica. El mismo Marx, cuando todavía se hallaba en la fase situada hoy día después de la ruptura epistemológica de los años cuarenta y siete, no vacila en dar como subtítulo del *Capital*: "Crítica de la economía política".

Entonces el problema que se plantea es este: La teoría social concebida como crítica ¿puede llegar a un estatuto totalmente no-ideológico, según los criterios que ella posee de la ideología?

Veó tres dificultades, la tercera de las cuales retendrá particularmente mi atención, ya que de su solución depende la posibilidad de dar un estatuto aceptable a la dialéctica ciencia-ideología.

La primera dificultad que veo es esta: al dar a la crítica el estatuto de una ciencia *combativa*, ¿cómo evitar que caiga en los fenómenos cuasipatológicos denunciados al adversario? Cuando hablo de ciencia combativa, estoy pensando, sobre todo, en la interpretación leninista del marxismo, retomada con vigor por Althusser en su ensayo sobre *Lenin y la Filosofía*. Allí Althusser sostiene simultáneamente dos tesis: por una parte, que el marxismo representa la tercera gran ruptura radical en la historia del pensamiento, habiendo sido la primera el nacimiento de la geometría con Euclides y la segunda el surgimiento de la física matemática con Galileo. De la misma manera, Marx inaugura la frontera de un nuevo continente llamado Historia. Aceptémoslo, si bien es cierto que la Historia como saber y como saber de sí misma tiene otros antepasados. Sin embargo en esto no consiste la dificultad; está en la pretensión simultánea de trazar lo que Lenin llamaba la línea del partido entre esta ciencia y la ciencia burguesa, y concebir de esta manera una ciencia partidista en el sentido pleno de la palabra. Es ahí donde se encuentra el peligro de que la ciencia marxista se transforme en ideología según sus propios criterios. Con respecto a esto, el destino próximo del marxismo verifica los más sombríos temores; así el análisis en clases sociales, para no citar sino un ejemplo, y especialmente la tesis según la cual no hay fundamentalmente sino dos clases, después de haber sido una hipótesis de trabajo inmensamente fecunda, se convierte en un dogma que impide ver con nuevos ojos las estratificaciones sociales nuevas de las sociedades industriales avanzadas o las formaciones de clases, en un sentido nuevo del término, en las sociedades socialistas, para no hablar de los fenómenos nacionalistas que muy difícilmente se prestan a un análisis en términos de clases sociales.

Más grave que esta ceguera ante lo real, la oficialización de la doctrina por el partido, provoca otro fenómeno grave de ideologización: del mismo modo que la religión ha sido acusada de justificar el poder de la clase dominante, el marxismo funciona como sistema de justifica-

ción con respecto al poder del partido en cuanto vanguardia de la clase obrera y con respecto al poder del grupo dirigente dentro del partido. Esta función justificadora con respecto al poder de un grupo dominante explica el que la esclerosis del marxismo ofrezca el más sobresaliente ejemplo de ideología en los tiempos modernos; la paradoja consiste en que el marxismo después de Marx es la ejemplificación más extraordinaria de su propio concepto de ideología en cuanto expresión de la relación con lo real y en cuanto ocultamiento de esa relación. Es ahora cuando conviene recordar que fue Napoleón quien hizo del honorable término ideología e ideólogo un término de polémica y de burla.

Estas severas observaciones no quieren decir que el marxismo sea falso. Significan, por el contrario, que la función crítica del marxismo no se manifiesta y explicita plenamente a menos que la utilización de la obra de Marx se disocie totalmente del ejercicio de un poder, de una autoridad y de los juicios de ortodoxia; a menos que sus análisis sean sometidos a la prueba de una aplicación directa a la economía moderna, como lo fueron, por el mismo Marx, a la economía de mediados del siglo pasado, y a menos que, por último, el marxismo se convierta en un instrumento de trabajo, entre otros. En una palabra, sería menester que *El Capital* de Marx se pusiera en la línea del *Zarathustra*, de Nietzsche, del cual el mismo Nietzsche decía que era "un libro para nadie y para todos".

La segunda dificultad se refiere a los obstáculos que se oponen a la explicación de la formación de las ideologías en términos no ideológicos.

Como lo veremos, mis observaciones se emparentan con las de Jacques Taminiaux, aunque yo no llegue a poner a Marx, como lo hace él, en la tradición de la ontoteología. Puesto que palabras tales como origen, fin, sujeto, tienen una polisemia y diferentes significaciones según el contexto, vacilo en hacer semejantes asimilaciones. Insistiré más bien, conforme a una observación anterior que quedó en suspenso, en el papel mediador ejercido por los conceptos hegelianos y feuerbachianos en la conceptualización marxista. Es cierto que Marx añade elementos a la crítica de Feuerbach; sin embargo, por cuanto habla de ideología, se mantiene en su dinamismo. Para que la crítica pueda, a su vez, presentarse como una inversión de la inversión, es menester haber concebido en primer lugar toda la filosofía alemana como un comentario de la religión y a ésta como una inversión de la relación entre el cielo y la tierra. Pues bien, es curioso observar que Marx no pueda pensar dicha relación sino por medio de metáforas: metáfora de la inversión de la imagen retiniana, metáfora de la cabeza y de los pies, de la tierra y el cielo, metáfora del reflejo y del eco, de la sublimación en el sentido químico de la palabra, es decir, de la volatilización de un

cuerpo sólido en un residuo etéreo, metáfora de la fijación en las nubes... Como lo observa Sarah Kofman en un ensayo, influido por Derrida⁵, esas metáforas quedan aprisionadas en una red de imágenes especulares y en un sistema de oposiciones: teoría-práctica, real-imaginario, luz-oscuridad, que dan testimonio de la naturaleza metafísica del concepto de ideología en cuanto inversión de una inversión.

¿Podríamos decir que, después de la ruptura epistemológica, la ideología ya no puede pensarse ideológicamente? El texto de *El Capital* sobre el fetichismo de la mercancía no deja ninguna esperanza en este sentido. La forma fantasmagórica que reviste la relación del valor de los productos del trabajo al convertirse en mercancía, sigue siendo un enigma que, lejos de explicar la ilusión religiosa, se apoya en ella, al menos bajo una forma analógica. Finalmente, la religión —forma por antonomasia de la ideología— ofrece más que una mera analogía, sigue siendo el “secreto” de la mercancía misma. Como lo dice Sarah Kofman, el fetiche de la mercancía no es “el reflejo de las relaciones reales sino el de un mundo ya transformado, encantado. Reflejo de reflejo, fantasma de fantasma”⁶. Esta imposibilidad de pensar no metafóricamente la producción de ilusión presenta, como su anverso, —nos hallamos en las inversiones de la inversión— la dificultad, tan subrayada por Aristóteles, de pensar la participación en Platón. Aquel decía que esta no es sino metáfora y discurso vacío. Aquí la participación funciona al revés, no de la idea a su sombra, sino de la cosa a su reflejo. Pero es la misma dificultad.

La razón de este fracaso puede ser dilucidada gracias a nuestro primer análisis. Si es cierto que las imágenes que de sí mismo se da un grupo social son interpretaciones que inmediatamente pertenecen a la constitución del vínculo social; en otras palabras, si el vínculo social es en sí mismo simbólico, es absolutamente inútil tratar de hacer derivar las imágenes de algo anterior que se considerase como lo real, como la actividad real, como el proceso de vida real, de lo cual se darían, secundariamente, reflejos y ecos. Un discurso no ideológico sobre la ideología se tropieza aquí con la imposibilidad de alcanzar un real social anterior a la simbolización. Esta dificultad me confirma en la idea de que no se puede partir del fenómeno de inversión para dar cuenta de la ideología, sino que es preciso concebirlo como una especificación de un fenómeno mucho más fundamental que se basa en la representación del vínculo social que tiene lugar posteriormente cuando se produce su constitución simbólica. El disfraz constituye un episodio secundario de la simbolización.

5. Sarah Kofman, *Camera obscura. De L'idéologie*. Editions Galilée, 1973.

6. Kofman, o. c., p. 25.

De ahí procede, a mi parecer, el fracaso de toda tentativa por definir una realidad social que fuese primeramente transparente, y luego secundariamente oscurecida, y que se pudiese aprehender en su transparencia original, anteriormente a su reflejo idealizante. Lo que me parece mucho más fecundo, en Marx, es la idea de que la transparencia no se halla detrás de nosotros, en el origen, sino ante nosotros, al final de un proceso histórico quizás interminable. Pero entonces hay que tener el valor de llegar a la conclusión de que la separación de la ciencia y la ideología es, en sí misma, la idea-límite, el límite de un trabajo interno de delimitación y que no poseemos en la actualidad una noción no-ideológica de la génesis de la ideología.

Sin embargo, no hemos señalado todavía la dificultad más fundamental. Esta consiste en la dificultad de ejercer una crítica que sea absolutamente radical. Una conciencia radicalmente crítica debería, en efecto, resultar de una reflexión *total*.

Permítanme desarrollar con cierto cuidado este tema, que no tiene por objeto los trabajos de ciencias sociales que pretenden constituirse en teoría total, sino más bien toda teoría social con pretensiones totalizantes, incluso el marxismo. Para elaborar mi argumentación, quiero considerar los dos modelos de explicación que Jean Ladrière distingue en un texto metodológico importante, reproducido en *L'articulation du sens*⁷, y cuya operatividad se halla en los dos tipos fundamentales de interpretaciones contemporáneas del marxismo. Quiero mostrar cómo el presupuesto de una reflexión total no es menos ineluctable en un modelo como en el otro. "Se pueden proponer dos modelos de explicación, dice Ladrière, la explicación en términos de proyectos y la explicación en términos de sistemas" (p. 42). Consideremos el primer modelo. A este primer modelo pertenece evidentemente la sociología comprensiva de Max Weber, como también el marxismo según Gramsci, Lukács, Ernst Bloch, Goldmann. Ahora bien, este modelo dificulta en extremo la posición de "neutralidad axiológica" reivindicada por Max Weber⁸. La explicación en términos de proyectos es, necesariamente, una explicación en la cual el teórico se siente involucrado y que exige, por tanto, que ponga en claro su propia situación y su propio proyecto en relación con su propia situación. Es ahí donde interviene el presupuesto no expresado de la reflexión total.

¿El segundo modelo de explicación escapa a este presupuesto posible? Puede parecerlo a primera vista, ya que como no se propone

7. Jean Ladrière, "signes et concepts en science", *L'articulation du sens* (Bibliothèque des Sciences Religieuses) 1970, pp. 40-50.

8. Max Weber, "Le sens de la neutralité axiologique dans les sciences sociologiques et économiques", *Essais sur la théorie de la science*, tr. fr. plon. 1965. pp. 399-478.

explicar la acción en términos de proyectos, no tiene que dilucidar completamente la naturaleza del proyecto y, por tanto, no tiene que realizar una reflexión total. Sin embargo, el sabio, por medio de su instrumento de interpretación también está involucrado en tal explicación si esta pretende ser total. El punto crítico de la teoría de los sistemas, como lo señala Ladrière en el resto de su ensayo, se refiere a la necesidad de elaborar una teoría relativa a la evolución de los sistemas. Ahora bien, "en este trabajo, observa, uno está obligado, ya sea a inspirarse en teorías relativas a los sistemas físicos o biológicos (por ejemplo utilizando un modelo cibernético), ya sea a apoyarse en teorías de carácter filosófico (y por tanto no científico), por ejemplo, en una filosofía de tipo dialéctico" (p. 42). Ahora bien, en cualquiera de los dos caminos la exigencia de plenitud responde a la de reflexión total en el caso de la explicación en términos de proyectos. Está implicada tácitamente toda una filosofía "según la cual existe efectivamente en cada instante un punto de vista de la totalidad y según la cual, además, ese punto de vista puede ser descrito y explicitado, «mediante un discurso adecuado».

Una vez más, concluye Ladrière, nos sentimos obligados a invocar un discurso de otro tipo" (p. 43). De este modo la explicación en términos de sistemas no es mejor compartida que la explicación en términos de proyectos. Sólo suponiendo tácitamente que se pueda efectuar una reflexión total, podría la explicación en términos de proyectos sustraer a la historia de toda condición ideológica. La explicación en términos de sistemas también supone, aunque de otra manera, que el sabio puede llegar a un punto de vista capaz de expresar la totalidad, lo que equivaldría a la reflexión total en la otra hipótesis.

Esta es la razón fundamental por la cual la teoría social no puede desprenderse totalmente de la condición ideológica. En efecto, no puede ni realizar la reflexión total, ni llegar a un punto de vista capaz de expresar la totalidad que pudiese sustraerla de la mediación ideológica a la cual están sometidos los demás miembros del grupo social.

III — LA DIALECTICA DE LA CIENCIA Y DE LA IDEOLOGIA

El problema que en mi introducción he denominado "la pregunta clave" se plantea desde ahora en los siguientes términos: ¿qué podemos hacer con la oposición —mal pensada y quizás impensable— entre la ciencia y la ideología?

¿Tendríamos que renunciar simple y llanamente a ella? Confieso que he estado a menudo muy inclinado a pensarlo al reflexionar sobre este quebradero de cabeza. Sin embargo, no creo que haya que hacerlo, si no se quiere perder el beneficio de una tensión que no puede redu-

cirse ni a una antítesis ajena al movimiento, ni a una confusión que arruine los géneros.

Quizás sea necesario, en primer lugar, rozar el punto de no-distinción en un proceso que puede contener un gran valor terapéutico. Este es, al menos, el beneficio que he sacado de la relectura de la obra, antigua e injustamente olvidada, al menos en este continente, de Karl Mannheim, escrita en alemán en 1929 y titulada *Ideología y Utopía*. El valor de este libro es haber sacado todas las consecuencias del descubrimiento del carácter *recurrente* de la acusación de ideología y haber aceptado hasta el final el riesgo del rebote de la influencia de la ideología en la posición de quien trata de aplicar a los demás la crítica ideológica.

Karl Mannheim abona al marxismo el haber descubierto que la ideología no es un error local explicable psicológicamente, sino una estructura de pensamiento asignable a un grupo, a una clase, a una nación. Pero, posteriormente reprocha al marxismo el haberse detenido en la mitad del camino y el no haber aplicado a sí mismo la táctica de la desconfianza y de la sospecha. Ahora bien, según Mannheim ya no corresponde al marxismo detener la reacción en cadena, a causa del fenómeno fundamental de desintegración de la unidad cultural y espiritual que enfrenta todo discurso con todos los demás discursos. Pero ¿qué sucede cuando se pasa de la sospecha restringida a la sospecha generalizada? K. Mannheim responde: hemos pasado de una ciencia combativa a una ciencia pacífica, a la sociología del conocimiento, fundada por Troeltsch, Max Weber, Max Scheler. Lo que era un arma del proletariado se convierte en un método de investigación que busca poner de manifiesto el condicionamiento social de todo pensamiento.

He aquí cómo Karl Mannheim generaliza el concepto de ideología. Para él las ideologías se definen esencialmente por su no congruencia, por su discordancia ante la realidad social. No se diferencian de las utopías sino por rasgos secundarios. Las ideologías son profesadas más bien por la clase dirigente y quienes las denuncian son las clases subprivilegiadas. En cambio, las utopías son asumidas por las clases en ascenso. Las ideologías miran hacia atrás, las utopías miran hacia adelante. Las ideologías se acomodan con la realidad que justifican y disimulan. Las utopías atacan de frente la realidad y la hacen estallar. Esas oposiciones entre utopía e ideología son muy importantes, pero no son nunca decisivas y totales, como se ve en Marx mismo, quien clasifica los socialismos utópicos entre los fantasmas ideológicos. Además, sólo la historia posterior decide si una utopía era lo que pretendía ser, a saber, una visión nueva capaz de cambiar el curso de la historia. Pero, ante todo, hay que tener en cuenta que la oposición entre utopía e ideología no puede ser una oposición total. Ambas se destacan sobre un

fondo común de no-congruencia (por retraso o por avance) en relación con un concepto de realidad que sólo se manifiesta en la práctica efectiva. La acción no es posible a menos que un tal distanciamiento haga posible la adaptación constante del hombre a una realidad en permanente flujo. Admitamos una hipótesis de trabajo de este concepto generalizado de ideología, unido además, de manera muy compleja, con el de utopía, siendo esta a veces una de sus especies y a veces un género contrario.

Mi interrogante —interrogante punzante— es el siguiente: de qué lugar habla el investigador en una teoría de la ideología generalizada. Hay que confesar sinceramente que tal lugar no existe, y mucho menos en la ideología generalizada que en la restringida, en la cual sólo el otro está colocado en el campo de la ideología, ya que en la primera el sabio sabe que, también él, es prisionero de la ideología. A este respecto, el debate de Karl Mannheim consigo mismo es un ejemplo de honradez intelectual sin límites. Karl Mannheim sabe que la pretensión weberiana de lograr una sociología wertfrei, axiológicamente neutra es un engaño. Tan sólo es una etapa, aunque una etapa necesaria; “lo que se exige, escribe Mannheim, es una disposición continua a reconocer que todo punto de vista es particular en relación con una cierta situación y a buscar por medio del análisis en qué consiste esa particularidad. Un reconocimiento claro y explícito de las presuposiciones metafísicas implícitas que hacen posible el conocimiento, será más provechoso para el esclarecimiento y el progreso de la investigación, que la negación verbal de la existencia de esas presuposiciones, unida a su reintroducción subrepticia por la puerta trasera” (p. 80). Pero si nos quedamos ahí, caemos en un total relativismo, un total historicismo, y se ahoga la investigación misma, ya que, observa K. Mannheim, quien no tiene presupuestos no plantea interrogantes; quien no plantea interrogantes no puede formular hipótesis y detiene la investigación totalmente. Al investigador le pasa aquí lo que a las sociedades mismas: las ideologías son distanciamientos, discordancias con relación al curso real de las cosas. Sin embargo, la muerte de las ideologías se convertiría en la lucidez más estéril ya que un grupo social sin ideología y sin utopía carecería de proyecto, sería incapaz de distanciarse de sí mismo y no poseería una representación de sí. Sería una sociedad sin proyecto global, en manos de una historia fragmentada en acontecimientos iguales y por consiguiente insignificantes.

Pero entonces ¿cómo establecer presupuestos cuando se sabe que todo es relativo? ¿Cómo tomar una decisión que no sea un juego de azar, un abuso de poder lógico, un movimiento puramente fideista?

Ya he dicho que K. Mannheim se enfrenta con esta dificultad con un coraje ejemplar de pensamiento. A todo precio busca distinguir un

relacionismo de un relativismo. Pero, ¿a qué precio? Al precio de una imposible exigencia: reubicar todas las ideologías parciales en una visión total que les asigne una significación relativa y, de esta manera, pasar de una concepción no evaluativa de simple espectador a una concepción evaluativa que se arriesgue a decir qué ideología es congruente y cuál no. Así hemos llegado una vez más a la búsqueda imposible de un saber total que consistiría, según Mannheim, en “dar al hombre moderno una visión revisada de un proceso histórico *total*” (p. 69). De este modo un hegelianismo vergonzante establece la diferencia entre el relacionismo y el relativismo; “se trata, dice Mannheim, de descubrir, a través del cambio de normas, de formas, de instituciones, un sistema cuya unidad y significación nos interesa comprender” (p. 82). Más adelante dice: “Descubrir en la totalidad del complejo histórico el papel, la significación, el sentido de cada componente elemental” (p. 83). “Por medio de este tipo de aproximación sociológica a la historia podemos identificarnos a nosotros mismos” (p. 83).

Tal es el precio que hay que pagar para que el investigador pueda escapar al escepticismo y al cinismo, y para que pueda evaluar el presente hasta el punto de atreverse a decir que determinadas ideas son válidas en una situación dada y que otras son un obstáculo para la lucidez y el cambio. Sin embargo, para poder administrar este criterio de acomodación a una situación dada, el pensador tendría que haber acabado y agotado su ciencia. En efecto, para medir las distorsiones de la realidad, sería menester conocer la realidad social total. Ahora bien, sólo al término del proceso es cuando se puede determinar el sentido mismo de lo real: “tratar de escapar a la distorsión ideológica y utópica, es, en último análisis, ponerse en búsqueda de lo real” (p. 87). De nuevo nos encontramos dando vueltas, como en el caso de Marx, quien decía que lo real, a lo cual inicialmente se le opondría la ilusión ideológica, no podrá ser conocido sino al final, cuando las ideologías hayan sido prácticamente disueltas. También aquí todo es circular: “sólo quien esté plenamente consciente del alcance limitado de todo punto de vista, dice Mannheim, se halla en el camino de la comprensión buscada del todo” (p. 93). Pero, lo contrario no deja de ser menos válido: “Una visión total implica a la vez la asimilación y la superación de las limitaciones de los puntos de vista particulares” (p. 94).

De esta manera K. Mannheim se ha visto en la obligación infinita de vencer al historicismo por sus propios excesos, llevándolo de un historicismo parcial a un historicismo total. A este respecto, no deja de tener un gran significado el que K. Mannheim se haya interesado, al mismo tiempo, en el problema social de la inteligentsia, ya que la síntesis de los puntos de vista supone un soporte social, que no puede ser una clase media, sino un estrato relativamente desclasado, no situado de

manera demasiado precisa en el orden social. Tal es la inteligentsia que, según Alfred Weber, carece relativamente de vínculos, la freischwebende Intelligenz. Así pues la teoría de la ideología reposa sobre la utopía de un "espíritu totalmente ilustrado desde el punto de vista sociológico" (p. 175).

Hay que confesar con toda franqueza que la tarea de una síntesis total es imposible.

Por esta razón, ¿somos por consiguiente reconducidos sin ningún progreso de pensamiento, a la crítica de la reflexión total? ¿Salimos sencillamente vencidos de esta lucha agotadora con las condiciones ideológicas de todo punto de vista? ¿Tenemos que renunciar a todo juicio de verdad sobre la ideología? No lo creo.

Ya lo he afirmado, considero la posición de K. Mannheim como el punto de retorno a partir del cual se puede divisar la dirección que hay que tomar para una solución viable.

Me parece que las condiciones de la solución se hallan contenidas en un discurso de carácter *hermenéutico* sobre las condiciones de toda comprensión de carácter *histórico*. Por el largo rodeo de una discusión sobre las condiciones de posibilidad de un saber sobre la ideología, me aproximo a los análisis que había realizado en el coloquio promovido por Castelli sobre la ideología⁹. En aquella ocasión me había colocado totalmente dentro de una reflexión de tipo heideggeriano bajo la dirección de Gadamer, para tratar de estudiar el fenómeno central de la precomprensión, cuya estructura ontológica precede y rige todas las dificultades propiamente epistemológicas que las ciencias sociales agrupan bajo el nombre de prejuicio, ideología, círculo hermenéutico. Esas dificultades epistemológicas, por lo demás diversas e irreductibles las unas a las otras, tienen un mismo origen. Dependen de la estructura misma de un ser que nunca está en la posición soberana de un sujeto capaz de distanciarse totalmente de sus condicionamientos. Sin embargo, hoy, no he querido caer en el simplismo de un discurso que, desde el comienzo, se instale en una ontología de la precomprensión para juzgar desde arriba las dificultades de la teoría de las ideologías. He preferido tomar el camino más largo y difícil que consiste en realizar una reflexión de tipo epistemológico sobre las condiciones de posibilidad de un saber sobre la ideología y, en general, sobre las condiciones de validez del discurso explicativo en las ciencias sociales. He tratado entonces, ante el fracaso del proyecto de reflexión total o del saber total de las diferencias ideológicas, de reencontrar, desde adentro, la necesidad de otra

9. Paul Ricoeur, "Herméneutique et critique des idéologies", *Démystification et Idéologie*, ed. Castelli Aubier, 1973, pp. 25-64.

clase de discurso, a saber, el de la hermenéutica de la comprensión histórica. En este momento no pienso rehacer el análisis de este tipo de discurso. Me limitaré, a manera de conclusión, a hacer *algunas propuestas* capaces de dar un sentido aceptable a la pareja ciencia-ideología.

Primera propuesta: Todo saber objetivo sobre nuestra posición en la sociedad, en una clase social, en una tradición cultural, en una historia, está precedido por una relación de *pertenencia* que nunca podremos pensar totalmente. Antes de todo distanciamiento crítico, pertenecemos a una historia, a una clase, a una nación, a una cultura, a una o varias tradiciones. Asumiendo esta pertenencia que nos precede y nos lleva consigo, asumimos el primer papel de la ideología, aquel que hemos descrito como función mediadora de la imagen, de la representación de sí mismo; por la función mediadora de las ideologías participamos también en las demás funciones de la ideología, funciones de disimulación y de distorsión. Sin embargo, sabemos ya que la condición ontológica de precomprensión excluye la reflexión total que nos pondría en la ventajosa condición del saber no-ideológico.

Segunda propuesta: Si el *saber objetivamente* es siempre secundario con respecto a la relación de pertenencia, puede, sin embargo configurarse en una *relativa autonomía*. En efecto, el momento crítico que lo configura, es fundamentalmente posible en virtud del factor de *distanciamiento* que pertenece a la relación de historicidad. Este tema no es explicitado por Heidegger mismo quien, sin embargo, señala su ausencia cuando declara: "El círculo característico de la comprensión... encierra en sí una posibilidad auténtica del conocer más original: no se le capta correctamente, a menos que la explicitación (*Auslegung*) se proponga como tarea primera permanente y última, no dejarse imponer sus logros y puntos de vista previos, como tampoco sus anticipaciones por medio de cualquier clase de ocurrencias (*Einfälle*) y nociones populares, sino asegurar su tema científico por el desarrollo de sus anticipaciones según las cosas mismas"¹⁰. He aquí planteada, al comienzo, la necesidad de incluir la instancia crítica en el movimiento de ascenso hacia la estructura misma de la precomprensión que nos constituye y que somos nosotros mismos. La hermenéutica misma de la precomprensión exige así una división crítica entre precomprensión y prejuicio. Este tema, apenas esbozado por Heidegger y quizás ahogado por la preocupación misma de radicalidad de su propósito, ha sido el que Gadamer ha desarrollado un poco más ampliamente, sin darle tal vez la amplitud que merece. Sin embargo ha puesto el dedo en el problema, capital a mi parecer, del distanciamiento, que no es solamente distancia

10. Heidegger, *L'être et le temps*, tr. fr., p. 187.

temporal, como en la interpretación de los textos y de los monumentos del pasado, sino distanciamiento positivo. Es propio de la condición de *una conciencia expuesta a la eficacia de la historia* no comprender sino bajo la condición de la distancia, del alejamiento. Por mi parte, trato de ir más lejos en la misma dirección. La mediación de los textos tiene, a mi parecer, un valor ejemplar sin igual. Comprender un decir, es en primer lugar ponerlo frente a uno como un dicho, recogerlo en su texto, desvinculado de su autor; este distanciamiento pertenece íntimamente a toda lectura que no puede hacer cercano lo esencial del texto sino en y por la distancia. A mi juicio, esta hermenéutica de los textos, sobre la cual trato de reflexionar, encierra preciosas indicaciones para dar una justa acogida a la crítica de las ideologías. Todo distanciamiento es, como nos lo ha enseñado K. Mannheim, generalizando a Marx, distanciamiento de sí, distancia de sí con respecto a sí mismo. Es así como la crítica de las ideologías puede ser y debe ser asumida en un trabajo sobre el sí mismo de la comprensión, trabajo que implica orgánicamente una crítica de las ilusiones del sujeto. Mi segunda propuesta es pues la siguiente: el distanciamiento, dialécticamente opuesto a la pertenencia, es la condición de posibilidad de una crítica de las ideologías, no fuera de la hermenéutica o contra la hermenéutica, sino en la hermenéutica.

Tercera propuesta: Si la crítica de las ideologías puede liberarse parcialmente de su condición inicial de enraizamiento en la precomprensión, si por tanto puede organizarse en saber, entrando así en el dinamismo de lo que Jean Ladrière señala como paso a la teoría, dicho saber no puede llegar a ser total; está condenado a seguir siendo saber parcial, fragmentario, insular; su *no-plenitud* está fundamentada hermenéuticamente en la condición original e insuperable que hace que el distanciamiento sea en sí mismo un momento de la pertenencia. El olvido de esta condición absolutamente insuperable es la fuente de todas las dificultades, en sí mismas insuperables, que se vinculan a la recurrencia de la ideología sobre el saber de la ideología. La teoría de la ideología sufre aquí una coacción epistemológica de *no-plenitud* y de *no-totalización* que tiene su razón hermenéutica en la condición misma de la comprensión.

Es así como de mi parte, acepto la tesis de Habermas según la cual todo saber se funda en un *interés* y que la teoría crítica de las ideologías se fundamenta también en un interés, el interés de la emancipación, es decir, de la comunicación sin límites y sin trabas. Es preciso, sin embargo, tener en cuenta que este interés funciona como una ideología o como una utopía, y no sabemos cuál de las dos, ya que sólo la historia posterior podrá zanjar entre las discordancias estériles y las discordan-

cias creadoras. No solamente hay que tener presente en la mente el carácter indistintamente ideológico o utópico del interés que fundamenta la crítica de las ideologías, sino que también es preciso, y con mayor razón, tener presente que este interés está orgánicamente ligado a otros intereses distintos a la teoría descrita: interés en la dominación material y en la manipulación aplicada a las cosas y a los hombres, interés en la comunicación histórica, fundamentado en la comprensión de las herencias culturales; el interés por la emancipación nunca opera un corte total en el sistema de los intereses, corte capaz de introducir, al nivel del saber, un corte epistemológico definido.

Mi tercera propuesta es por tanto la siguiente: La crítica de las ideologías fundada en un interés específico, nunca rompe sus lazos con el fondo de pertenencia que la sustenta. Olvidar este vínculo inicial sería entrar en la ilusión de una teoría crítica elevada al rango del saber absoluto.

Mi cuarta y última propuesta será de simple deontología. Se refiere al *buen uso* de la crítica de las ideologías. De toda esta meditación resulta que la crítica de las ideologías es una labor que es menester comenzar siempre, pero que por principio no se puede acabar. El saber siempre está a punto de desprenderse de la ideología, pero la ideología siempre es la clave, el código de interpretación, por el cual no podemos ser un intelectual sin amarras y sin vínculos sino que siempre permanecemos sostenidos en lo que Hegel llamaba la "substancia ética" la *Sittlichkeit*. Mi última propuesta la llamo deontológica, ya que nada nos es tan necesario hoy como renunciar a la arrogancia de la crítica y realizar con paciencia el trabajo, constantemente reiniciado, del distanciamiento y de la readquisición de nuestra substancia histórica.