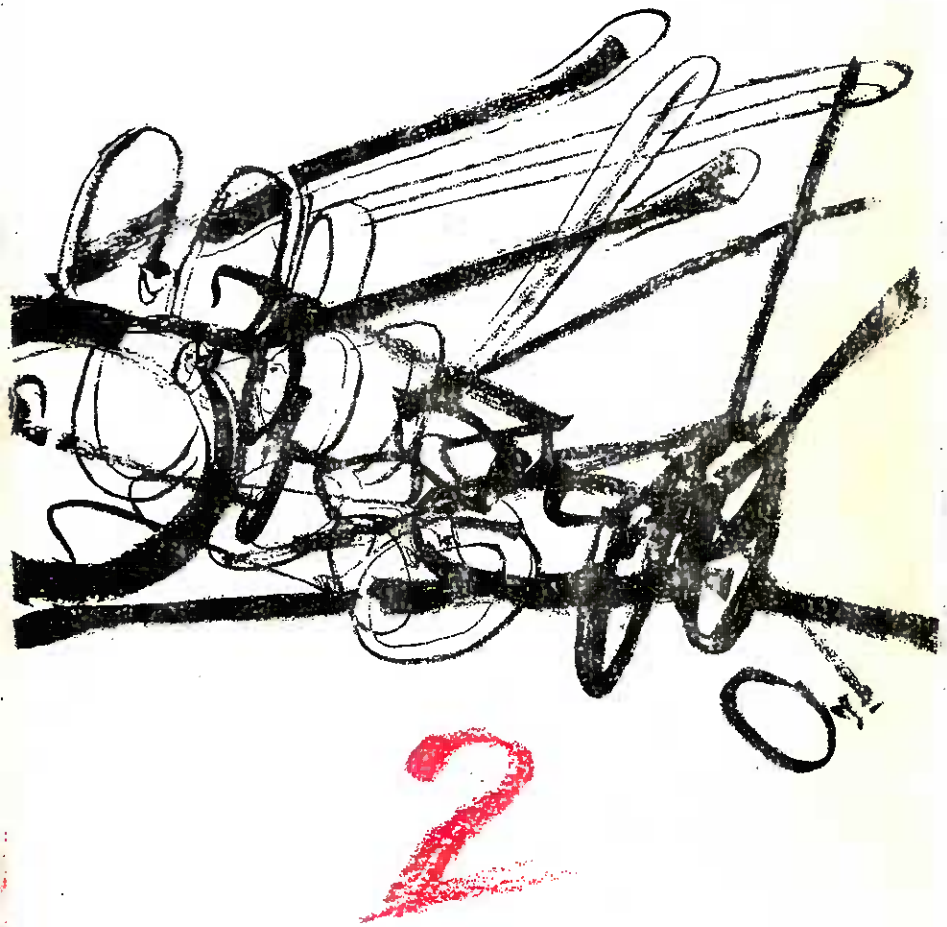
la ideología en los textos

armando cassígoli carlos villagrán



MARCHA EDITORES

MARCHA
EDITORES

Colección
CIENCIAS SOCIALES

PRIMERA EDICIÓN, 1982

MEDICINA 56
MÉXICO 20, D. F.

ISBN 968-481-007-5

IMPRESO EN MÉXICO
PRINTED IN MEXICO

ARMANDO CASSIGOLI
CARLOS VILLAGRÁN

LA IDEOLOGÍA EN LOS TEXTOS: ANTOLOGÍA

II

MARCHA
EDITORES

MÉXICO

Agradecemos a las siguientes editoriales el generoso permiso que nos concedieron para incluir en esta antología los textos que se mencionan a continuación: Taurus (Adorno y Horkheimer, *Sociológica*); Proteo (Adorno y Horkheimer, *La sociedad*); Ed. Joaquín Mortiz (Marcuse, *El hombre unidimensional*); Península (Weber, *Sobre la teoría de las ciencias sociales*); Aguilar (Mannheim, *Ideología y utopía*); Revista de Occidente (Parsons, *El sistema social*); Fondo de Cultura Económica (Merton, *Teoría y estructura sociales*); Martínez Roca (Reich, *Psicología de masas del fascismo*); Paidós (Fromm, *Humanismo socialista*); Lumen (Eco, *La estructura ausente*); Siglo XXI (Baudrillard, *Crítica de la economía política del signo*); Monte Ávila (Rossi-Landi, *El lenguaje como trabajo y como mercado*); Gedisa (Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*). Queremos agradecer igualmente al Fondo de Cultura Económica por su permiso para la inserción del texto de *El capital* de Karl Marx incluido en el primer tomo de esta antología y que por un olvido involuntario no mencionamos en los créditos correspondientes.

ÍNDICE

V. LA TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD

La Teoría Crítica de la Sociedad constituye en la actualidad una de las corrientes de pensamiento más significativas e influyentes en el ámbito de la cultura contemporánea. Conocida, también como Escuela de Frankfurt ha recogido en su seno a valores representativos del pensamiento alemán y su campo de estudio abarca los más diversos temas que van desde los estudios filosóficos, hasta la crítica literaria, pasando por el psicoanálisis, la sociología, la musicología, la crítica artística, etcétera.

La denominación Escuela de Frankfurt no proviene de sus autores, que hubiesen preferido que su obra tomase simplemente el nombre de Teoría Crítica de la Sociedad, y hace referencia a la corriente derivada de los trabajos y publicaciones que realizó el Institut für Sozialforschung de la Universidad de Frankfurt bajo la dirección de Max Horkheimer.

Es extremadamente difícil afirmar que los integrantes de la Escuela de Frankfurt presentan una trayectoria teórica uniforme debido a la gran diversidad de materias y de puntos de partida que abarcan sus estudios, y decididamente se corre el riesgo de generalizar esquemáticamente un pensamiento que se caracteriza por ser marcadamente original y crítico. Pese a esto, podemos afirmar que en los integrantes de la escuela subyace un interés vital de transformación de la sociedad. "El teórico crítico —nos dirá Horkheimer— es el teórico a quien sólo importa acelerar un desarrollo que conduce a una sociedad sin explotación." [1] Por otra parte y en estrecha relación con esa necesidad de cambio, podemos decir también de manera muy general, que los miembros de la Escuela de Franfurt comparten el interés por la utilización del método crítico-dialéctico para el estudio de los fenómenos sociales.

Entre los representantes más significativos de la Escuela de Frankfurt podemos mencionar los siguientes:

Max Horkheimer, verdadero fundador de la Escuela a quien corresponde el mérito de haber sentado las bases de la Teoría Crítica de la Sociedad; Theodor Adorno probablemente el más conocido de sus miembros por la amplitud de su obra y de su quehacer teorético que toca aspectos de la

[1] Max Horkheimer, *Teoría crítica*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires.

sociología, la filosofía, la musicología, la crítica literaria, el psicoanálisis, la crítica artística, etc.; Herbert Marcuse pensador extraordinariamente fecundo que ha analizado profundamente la estructura de las modernas sociedades industrializadas y ha logrado aportes significativos en el estudio de la ideología; Friedrich Pollock miembro fundador del Institut für Sozialforschung quien realizó importantes estudios sobre el problema de la energía atómica y sobre temas económicos, fundamentalmente referidos a las consecuencias de la automatización en la sociedad contemporánea; Walter Benjamín brillante crítico literario y artístico quien fuera asesinado por la barbarie fascista durante la Segunda Guerra Mundial; Erich Fromm autor ampliamente conocido (a quien incluimos en otro capítulo de este libro) que ha orientado sus estudios hacia temas psicoanalíticos, intentando vincular los aportes de Freud con los de Marx; Franz Neumann pensador que se ha dedicado a los estudios de la ciencia política y en particular al análisis del fascismo alemán; Leo Löwenthal historiador y crítico literario que ha incursionado, tambien en el campo de la cultura de masas; Jürgen Habermas, director del Institut für Sozialforschung hasta 1970, investigador de problemas epistemológicos, y creador de uno de los más brillantes ensayos sobre el tema de la opinión pública.

La lista de integrantes que aquí presentamos es sin duda, incompleta. Desde la creación del *Institut für Sozialforschung* en 1930 hasta hoy, la cantidad de pensadores y científicos que han recibido influencias de las líneas generales desarrolladas por la Escuela de Frankfurt es realmente muy vasta, sobre todo, si se toma en consideración que las vicisitudes de la Segunda Guerra Mundial y la llegada del fascismo a Alemania obligaron a los integrantes del Instituto a un largo peregrinaje por los centros culturales del mundo. Pese a todo, podemos afirmar que los miembros más representativos de la Escuela de Frankfurt son Max Horkheimer, Theodor Adorno y Herbert Marcuse por la profundidad de su pensamiento y la amplitud de su obra.

Los aportes de la Teoría Crítica de la Sociedad al análisis de las formas ideológicas de dominación constituyen un avance imposible de desconocer y estamos convencidos que el estudio y la profundización de sus líneas de investigación

pueden orientar muchas de las preocupaciones actuales sobre los problemas de la dominación ideológica.

Las bases de la Teoría Crítica de la Sociedad

Es un hecho que la teoría y la ciencia social pueden cumplir en toda sociedad un doble papel; pueden contribuir al mantenimiento y reproducción de las relaciones de producción vigentes, o bien pueden dedicarse al cuestionamiento, transformación o destrucción de las relaciones de producción dominantes. Esta distinción básica entre las tareas a las que se dedica la teoría social señalan para los integrantes de la Escuela de Frankfurt la línea demarcatoria entre la teoría tradicional y la teoría crítica.

La teoría tradicional está inmersa en los procesos de trabajo especializados mediante los cuales se reproduce la sociedad. Los procesos y mecanismos de reproducción social orientan su práctica científica al análisis de las dificultades que ofrece el desarrollo de las fuerzas productivas. La teoría tradicional dirige su investigación hacia la racionalización del modo de producción sin cuestionarse jamás los límites del mismo. La teoría crítica, por el contrario, es subversiva en esencia; su tarea es la de señalar las contradicciones básicas y fundamentales de la sociedad capitalista. Para ello la teoría crítica se sitúa al margen (en contradicción) de los mecanismos de reproducción del capital sobrepasando los estrechos límites que la división social del trabajo impone al trabajo intelectual. A medida que se profundiza la división social del trabajo y con ella la separación entre el trabajo manual e intelectual, se va produciendo el hecho de que el segundo a pesar de tener como base y objeto a las relaciones materiales entre los hombres y de ellos con la naturaleza, genera la capacidad para diferenciarse de ellas y pensarse a sí mismo como una actividad distanciada de esa materialidad.

La racionalidad que preocupa a la teoría tradicional implica entender la organización de la vida social según la libre decisión del sujeto cognoscente, sin embargo la libertad de la que hace gala el teórico tradicional, no es más que aparente. Como bien señala Horkheimer: "La aparente independencia

de los procesos de trabajo, cuyos movimientos debieran derivar de la esencia más profunda de su objeto, corresponde a la aparente libertad del sujeto económico de la sociedad burguesa. Cree que actúa según sus decisiones particulares, mientras que incluso sus cálculos más complejos sólo son exponentes de un oscuro mecanismo social." [2]

La teoría crítica rechaza el condicionamiento social del intelectual tradicional, refugiado en su ideal de libertad y se rebela adoptando una clara decisión de compromiso político. "La libertad humana no es aquí un fantasma ni tampoco un estado interno que no crea deberes y que no modifica al mundo exterior, sino que es una posibilidad real, una relación social de cuya realización depende el destino de la humanidad." [3]

Esta toma de posición política que asume la teoría crítica al referirse al estudio de los fenómenos sociales le enfrenta a los sistemas filosóficos anteriores. "Al igual que la filosofía —dice Marcuse— la teoría crítica se opone a la justicia de la realidad, al positivismo satisfecho. Pero a diferencia de la filosofía, fija siempre sus objetivos a partir de las tendencias existentes en el proceso social." [4] La conciencia de la necesidad del cambio hace que la teoría crítica rechace en el interior de la filosofía los juicios categóricos, representantes fieles de la teoría del conocimiento de la sociedad preburguesa, pero que persisten modificados en la sociedad capitalista: "El juicio categórico es típico de una sociedad preburguesa: esto es como es y el hombre no puede cambiarlo en absoluto. Las formas de juicio hipotéticas y disyuntivas pertenecen al mundo burgués de una manera especial: tal efecto puede producirse en unas condiciones determinadas, o es así o de otra forma. La teoría crítica lo aclara: *no debería ser así, los hombres podrían cambiar la existencia, dado que las condiciones para hacerlo ya existen.*" [5] (El subrayado es nuestro).

Las diferencias entre la teoría tradicional y la teoría crítica, están además de la toma de posición antes señalada, en que ambas encarnan distintas formas de conocimiento. La teoría tradicional arranca de axiomas, dentro de los cuales pueden englobarse toda clase de hechos, pero estos están constituidos por casos individuales frente a los cuales el cambio aparece como inadecuaciones entre sujeto-objeto. "La lógica discursiva —apunta Horkheimer—, o la lógica del intelecto apenas concibe el desarrollo de la vida en ese sentido. No es posible imaginar el hecho de que el hombre cambia y a pesar de ello, sigue idéntico a sí mismo." [6] La teoría crítica parte por el contrario, de una concepción del hombre que cambia y a pesar de ello, sigue como sujeto creador de la historia y compara las objetivaciones producto de la práctica social con las posibilidades del hombre y la sociedad.

Según los integrantes de la Escuela de Frankfurt, la teoría crítica es una de las formas de conciencia social, cuya función está orientada por las perspectivas del progreso social. Pero el progreso, entendido como avance del género humano hacia su emancipación, sólo es posible cuando la ciencia pone al descubierto "las fuerzas que se han opuesto a la emancipación y al diálogo libre". En otras palabras, es el interés social, reflejado en una concepción del hombre y la sociedad lo que sirve de partida a la teoría crítica de la sociedad, a la forma de conocimiento objetivista, libre de valores e intereses, que postula la teoría tradicional, refugiada en su apariencia de "teoría pura".

La teoría crítica plantea que las decisiones metodológicas de principio tienen un claro carácter metalógico, es decir, están determinadas y condicionadas por el interés social que las motiva. "La socialización está inalienablemente unida a los procesos de conocimiento. Pero éstos no sólo sirven para la reproducción de la vida, sino también para el esclarecimiento del hecho de comprender vida y sociedad. Y por lo tanto, para poner luz en la cuestión de si es posible una mejor configuración de ambas." [7]

El interés cognoscitivo que orienta al pensamiento crítico

[2] Max Horkheimer, *op. cit.*

[3] Herbert Marcuse, *Cultura y sociedad*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1970, p. 85.

[4] Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 82.

[5] Therborn Göran, *La escuela de Frankfurt*, Ed. Anagrama, Cuadernos, Barcelona, 1972, p. 13.

[6] Horkheimer, *op. cit.*, p. 165.

[7] Cf. F. Mansilla H., *Introducción a la teoría crítica de la sociedad*, Ed. Seix-Barral, Barcelona, 1969, p. 93.

es el interés que emancipa, que libera, que rompe la dominación. Es por eso que Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas demandan de la ciencia social una orientación basada en una concepción de una sociedad emancipada. Pero esta concepción no surge de valores prefijados de carácter especulativo, sino muy por el contrario nace de la conciencia crítica de la sociedad, de sus contradicciones y de su necesidad.

En resumen, la teoría crítica de la sociedad se opone de manera terminante a todas las formas de razón purificada que adopta la teoría tradicional, es decir, se enfrenta a todas las racionalidades que caminan indiferentes ante la opresión, la dominación, las necesidades de ruptura y de cambio y las posibilidades de una nueva felicidad.

La posición contraria que adopta la Escuela de Frankfurt, con relación a la ciencia pura, libre de valores, de actitud reflexiva, tiene sus raíces en el marxismo de Lukács de los años veinte, particularmente de su obra *Historia y Conciencia de clase*. Horkheimer, Adorno y Marcuse rechazan la racionalización abstracta y emprenden la tarea de desmistificar la ratio formalizada, siguiendo el camino iniciado por el Lukács de *Historia y Conciencia de clase*. La influencia de Lukács es notoria principalmente en el concepto de totalidad, y en la teoría de la reificación. La negación de la razón formalizada, implícita en toda idea de industrialización capitalista, se desarrolla en el pensamiento del joven Lukács y se concreta en los pensadores que se reúnen en el Institut für Sozialforschung, apareciendo por primera vez de manera sistemática en los *Studien über Autorität und Familie*, que recoge trabajos de Marcuse, Lowenthal, Fromm, Rummay y otros, coordinados por Max Horkheimer.

A partir del pensamiento filosófico y político del joven Lukács, los pensadores de la Escuela de Frankfurt conceden una extraordinaria importancia al pensamiento de Hegel. Este retorno a Hegel a través de Lukács, va a marcar significativamente el contenido de la teoría crítica. La historia será entendida como un proceso omniabarcante al interior del cual el sujeto histórico se realiza. El sujeto histórico empero, ya no es la Idea hegeliana, sino el hombre en sí mismo. El trabajo más acabado que analiza la validez del

pensamiento hegeliano fue hecho por Marcuse en 1941. En *Razón y revolución* (escrito en el período de máximo auge del nazismo) Marcuse se propone rescatar a Hegel de las interpretaciones de la ortodoxia marxista, fundamentalmente del Partido Comunista de la Unión Soviética, que veían en el pensamiento filosófico y político de Hegel, particularmente en su concepción del estado, la raíz de la ideología fascista.

Marcuse señala el profundo carácter crítico del concepto hegeliano de razón y lo diferencia de todas las interpretaciones idealistas anteriores. El concepto hegeliano de razón niega la validez absoluta de las formas imperantes de la existencia, al poner en evidencia las contradicciones y antagonismos, que las orientan. "Si se quiere hacer justicia a Hegel, se comprenderá que la realización de la razón no constituye un hecho sino una tarea. Porque lo que simplemente aparece como dado, también es negativo; esto es, es distinto, a sus verdaderas posibilidades. Sólo en el proceso de la concordancia de dicha negatividad puede convertirse en verdadero, de modo que el nacimiento de la verdad exige el fin del estado dado del ser. La fuerza motriz del método dialéctico se halla en el convencimiento crítico de que la verdad puede alcanzarse a través de la negación de la forma imperante de los hechos." [8]

La dialéctica hegeliana tiene entonces un valor mucho más amplio y profundo que el que intentaba otorgarle el marxismo ortodoxo, como base del pensamiento de Marx. Es evidente, que entre el pensamiento de Hegel y el de Marx existen diferencias profundas, para Hegel la acción no exige necesariamente un pensamiento consciente de sí mismo, un ser en sí y para sí, la "astucia de la razón" se impone a través de conciencias más o menos falsas de los hombres y la verdadera toma en conciencia no se hace sino después *post factum*, cuando la idea ya está realizada en realidad histórica. "Para Marx la situación es exactamente inversa. Hay, desde luego, 'ideologías', falsa conciencia a través de las cuales se realiza la marcha de la historia... La verdadera revolución, la revolución socialista, implica también una toma de conciencia verdadera, y aquí el pensamiento verda-

[8] H. C. F. Mansilla, *op. cit.*, p. 68.

dero se convierte en un elemento necesario y no como en Hegel, en coronamiento de la acción."[9]

Pese a las profundas diferencias entre Hegel y Marx, Marcuse valora el pensamiento hegeliano por cuanto fue capaz de conducir la filosofía hasta el umbral mismo de su negación y visto de esa manera constituye el único eslabón coherente entre la teoría tradicional y la teoría crítica, o en otras palabras entre la filosofía y la teoría de la sociedad.

Hundiendo sus raíces en el pensamiento filosófico alemán, particularmente de Hegel, recogiendo algunas consideraciones metodológicas de Dilthey, situándose plenamente en el marco del pensamiento de Marx enriquecido por los aportes de Lukács, Korsch y tantos otros, recogiendo problemáticas planteadas por Max Weber, la teoría crítica de la sociedad orienta sus pasos hacia la formulación de una concepción renovada (no revisionista) del marxismo; concepción que se preocupa por los problemas actuales de las sociedades capitalistas procurando incorporar los aspectos más amplios del conocimiento social.

La teoría crítica de la sociedad ha logrado valiosos avances en el estudio del problema de la ideología, fundamentalmente en lo que hace referencia al totalitarismo de las sociedades industrializadas. De la misma manera como se dirige la teoría crítica al conocimiento social, adoptando la postura de compromiso y de cambio, su interés por el problema de la ideología se enfoca al margen de cualquier forma de razón pura, libre de valores e intereses. Como bien dice Marcuse: "El concepto de ideología tiene sentido sólo cuando está referido al interés de la teoría en la modificación de la estructura social. No es un concepto sociológico ni filosófico, sino político. No hace referencia a una doctrina en relación a la condicionalidad social de toda verdad o en relación a una verdad absoluta, sino exclusivamente en relación al interés político. Hay innumerables doctrinas filosóficas que son meras ideologías y que por constituir una ilusión con respecto a situaciones sociales relevantes, se integran sin mayores inconvenientes en el aparato de dominio".[10]

[9] Lucien Goldmann, *Marxismo, dialéctica y estructuralismo*, pp. 16-17.

[10] Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 83.

De tal manera que el concepto de ideología que utiliza la Escuela de Frankfurt está determinada por la necesidad de la práctica transformadora de los pensadores críticos. La ideología en Adorno y Horkheimer asume las características de pensamiento degradado, constituido por modelos de comportamiento determinado por el autoritarismo de la sociedad capitalista organizada. Esta manera de concebir la ideología y su función va a separar a los integrantes del grupo de Frankfurt de la otra gran corriente del pensamiento alemán que desemboca en la Sociología del Conocimiento preocupada por definir con exactitud, las relaciones entre la realidad social y los modos de captarla.

La Wissensoziologie, cuyos principales representantes son Mannheim, Scheler y en ciertos aspectos Alfred Weber, que ya ha sido tocada en otro capítulo, se separa notablemente de los integrantes de la Escuela de Frankfurt principalmente en lo referente a las relaciones entre la sociedad y la ideología, ideología y ciencia y quehacer científico y práctica política.

La meta de la sociología del conocimiento "es lograr una rigurosa ciencia de la sociedad de la cual es depositaria una élite de intelectuales *freischewbend* [libremente flotante], desvinculados de la praxis política inmediata y del sometimiento a visiones parciales dictadas por intereses precisos".[11] Las diferencias con la teoría crítica de la sociedad saltan a la vista, a la rigurosa ciencia de la sociedad construida con base en intelectuales desvinculados de toda actividad política, los pensadores de Frankfurt conciben al teórico y su actividad específica en relación con la clase oprimida como una unidad dinámica tal, que su representación de las contradicciones sociales no aparezca sólo como expresión de la situación histórica concreta, sino más bien como factor estimulante y transformador de ella.

A la luz de ese interés vital de transformación social y de compromiso político, el concepto de ideología va a ser recreado y aplicado a las sociedades industrializadas arrojando resultados sugestivos, imposible de dejar de lado.

En el ensayo de Marcuse que hemos seleccionado para este capítulo, se analiza con agudeza las características de la

[11] Tito Perlini, *La Escuela de Frankfurt*, Monte Ávila, Caracas 1976.

sociedad capitalista autoritaria y el papel de la ideología en la conformación de un mundo administrado, controlado, dominado, que esconde su totalitarismo en formas aparentes de la libertad; el texto de Adorno y Horkheimer *Ideología y acción*, lo hemos incluído en primer lugar por su carácter didáctico en relación con la evolución del concepto de ideología y además porque en esa área de descripción crítica del concepto, los autores van delimitando su posición frente al problema. En el párrafo final del artículo donde los autores afirman: "Debería reservarse el nombre de ideología —frente al de verdad— para el saber que no tiene conciencia de su dependencia y, sin embargo, es penetrable ya para la mirada histórica, para el opinar que, ante el conocimiento más avanzado, ha acabado de hundirse en la apariencia", hay algo más que una simple definición del concepto de ideología.

C. V.

MAX HORKHEIMER

Max Horkheimer fue una de las personalidades más destacadas de la intelectualidad alemana. Nació en 1895 en Stuttgart, Alemania. Sus primeros estudios se orientan hacia la psicología, trabajando desde 1918 bajo el enfoque de la Gestaltist Adhemar Gelg. Posteriormente se inclina al campo filosófico interesándose especialmente en el pensamiento de Kant. En 1922 recibe su doctorado summa cum laude *con una tesis sobre Kant dirigida por Hans Cornelius. Tres años más tarde es nombrado* privatdozent, *siendo una de sus primeras disertaciones la comparación entre las filosofías de Kant y Hegel.*

Interesado en los fenómenos de la conciencia social, Max Horkheimer estudia en profundidad la realidad histórica de su tiempo, fundamentalmente el fenómeno del nazismo y la consolidación del estalinismo en la Unión Soviética.

En el año de 1930 asume la dirección del Instituto para la Investigación Social (Institut für Sozialforschung), fundado en 1914, y crea la Zeitschirft für Sozialforschung, *en la que se publican varios de sus artículos.*

En 1933 Horkheimer y Adorno, a quienes unía una larga amistad y una comunidad de intereses y afinidades intelectuales, emigran de Alemania y crean sucursales del Institut —cerrado por críticas al estado— en Ginebra, luego en París, para establecerse más tarde en Estados Unidos en la Columbia University de Nueva York.

En el año 1949, Horkheimer regresa a Alemania y se dedica a la tarea de reorganizar el Instituto. En 1950 es elegido decano del departamento de Filosofía y en noviembre de 1951 —a la edad de 56 años— es nombrado rector de la Universidad de Goethe.

En 1954 vuelve a los Estados Unidos como profesor de la Universidad de Chicago, a la que regresará periódicamente durante los cinco años siguientes.

Desde su regreso de Alemania, Horkheimer se dedicará a una infatigable tarea de búsqueda intelectual. Ofrecerá cur-

sos, conferencias, seminarios y participará en numerosos congresos en todas partes del mundo, continuando su labor hasta que lo sorprende la muerte en el año 1973.

Las obras más importantes de Max Horkheimer son: Geschichte und Psychologie, en Zeitschrift *(1932);* Materialismus und Metaphysik, *en* Zeitschrift *(1933);* Zum Rationalismusstreit in der gegonwärtrige Philosophie *(1934);* Filosofía y teoría crítica *(1937);* Dialéctica del Iluminismo, *en colaboración con Theodor Adorno (1946);* Crítica a la razón instrumental *(1947);* Historia y enajenación *(1964);* Sociológica, *en colaboración con Theodor Adorno (1964);* La función de las ideologías *(1968).*

IDEOLOGÍA Y ACCIÓN*

Rara vez se piensa hoy, con el nombre de "ideología", en un concepto pregnante. Esta palabra, como otras muchas expresiones —así "evolución", "forma de vida" e "inconsciente"—, ha entrado en el habla cotidiana procedente de la literatura filosófica y científica. Podría decirse que su perfil teorético se ha perdido, ya que tras su idea general oscila solamente un vago recuerdo de la imagen teórica con la que había cobrado sentido este concepto, hoy huero; bajo la rúbrica de ideología no se entiende muy frecuentemente sino cualquier tipo de totalidad de pensamiento: una teoría, una representación en particular o lo intelectual en general. Apenas existe ningún grupo o partido que no se haya servido de esta palabra: ha formado parte incluso del idioma del nacionalsocialismo. Y de su historia no queda más que un rastro, por cuanto con ella no se suele pensar en algo independiente, algo que exista en sí mismo, sino en lo intelectual tomado en su dependencia de lo extraintelectual, de lo material. Mas pese a que la palabra ideología se emplea actualmente en un sentido difuminado y universal, sigue conteniendo un elemento que se mantiene opuesto a las pretensiones del intelecto o espíritu de que, de acuerdo con su modo de ser o su contenido, se le considera incondicionado.

Así, pues, el concepto de ideología contradice, incluso en su forma achatada, la perspectiva idealista: como ideología, el espíritu no es absoluto. Si preguntamos por los orígenes filosóficos, este concepto ha ejercido un efecto inmediato y enérgico dos veces en la historia. Una, cuando, al final del siglo XVIII, la Ilustración, que se dirigía contra el sistema de gobierno del absolutismo francés, perdió su función política: entonces se hizo patente que el alma del pensamiento epistemológico y especulativo —como el que se encuentra en Voltaire, Diderot y los enciclopedistas— estribaba en el interés por establecer racionalmente el mundo y en la resistencia frente a una presión social que había llegado a carecer de sentido. Al perder, con la revolución francesa, su significado estratégico el antiguo edificio político del absolutismo —en especial la alianza de clero y aristocracia—, la Ilustración, por así decirlo, rindió el espíritu, y lo que restó fue el positivismo. El sensualismo de la Ilustración, es decir, la doctrina —recibida de Inglaterra—, según la cual las percepciones sensibles constituyen la fuente, títulos jurídicos y único objeto legítimo de todo conocimiento, se fue secando y arrugando hasta convertirse en Francia en credo de las escuelas filosóficas. Entre éstas se encontraba L'Association des Idéologues, que a comienzos del siglo XIX tenía sus sesiones en Auteuil, y que se ocupaba principalmente de investigar la sucesión, enlaces, atracciones y repulsiones de las percepciones, o sea, dicho brevemente, de sus múltiples relaciones condicionadoras. También investigaban la dependencia de las ideas entre sí y con respecto a los procesos fisiológicos del cuerpo humano: la vida intelectual debería explicarse como una mecánica de las representaciones, con lo cual la filosofía llegaría a ascender al rango de ciencia exacta. La filosofía tendría que investigar experimentalmente los elementos de la conciencia, de igual modo que hace la física con la mecánica de las partículas materiales; había de convertirse en una disciplina especial que procuraría aprehender el espíritu siguiendo el patrón de las ciencias naturales: en una ciencia natural del espíritu. Se trataba siempre de un intento de secularización o mundanización de la filosofía, de un ataque contra

* Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Sociológica,* Taurus, Madrid, 1971, pp. 43-51.

los estilos intelectuales acostumbrados, como quien dice ausentes de la actualidad histórica. Mientras que en la Alemania decimonónica este materialismo fisiológico se hundió finalmente hasta convertirse en la rezagada filosofía popular de los llamados monistas, los miembros de la escuela originaria —entre los que se encontraba en su juventud el gran escritor italiano Manzoni— ejercieron de momento una influencia no pequeña sobre el pensamiento adelantado. Y a partir de entonces la palabra ideología, en el sentido del espíritu o intelecto tomado en su dependencia de procesos materiales groseros —uno de los fundadores de la escuela, Destutt de Tracy, caracterizaba la doctrina de la ideología como una parte de la zoología—, desempeñó un papel en la terminología científica y política.

Aún cuando esta palabra había cobrado ya un elemento específico de su significación en el complejo teórico que acabamos de pintar, actualmente se piensa casi de un modo exclusivo, siempre que se retrotrae uno a los orígenes, en doctrinas sociales, ante todo en el materialismo económico. Los creadores de éste, Marx y Engels, habían adoptado la palabra ideología ya en sus escritos juveniles; sin embargo, en su caso no se consideraba la conciencia meramente dependiente de los procesos corporales en los hombres singulares, sino de la estructura subyacente de la sociedad. En las escuelas ideológicas antiguas, la vida representativa no varía solamente de acuerdo con la constitución corporal de los distintos tipos animales, sino también según los diferentes influjos experimentados en la vida de uno y el mismo individuo humano. En el materialismo económico, las formas dominantes de la conciencia varían al asumir otra forma la vida en común de los hombres en la sociedad, en virtud de su careo con el mundo circundante, y en lugar de los procesos vitales del cuerpo, en que los materialistas franceses veían el momento de explicación decisivo, aparecen ahora los procesos vitales de la sociedad. Como corresponde a ello, bajo el nombre de ideología no se comprende meramente el pensamiento individual, sino la esfera toda de la cultura: política, derecho, Estado, arte y religión; lo que se considera condicionado no es el pensar de la persona singular, sino el de la especie en las condiciones que prevalecen. La jerarquía social, que se

configuraría en cada caso de un modo diferente, según la clase de medios técnicos de trabajo de que sepan servirse los hombres en la época correspondiente, determinaría a fin de cuentas sus ideas de Dios y del mundo, del bien y del mal, de lo bello y lo feo. En los ingleses Francis Bacon y Thomas Hobbes y en el italiano Giambattista Vico encontramos, como en el francés Helvecio, ciertos elementos de esta doctrina; pero la idea de que la totalidad cultural de cada época de la humanidad está condicionada por sus relaciones de trabajo características se convierte en el núcleo de una filosofía de la historia sólo en conexión con los movimientos sociales del siglo XIX.

La sociología moderna ha utilizado el concepto de ideología para inaugurar una rama de investigación propia: la sociología del saber. De modo acorde con sus esfuerzos por volverse desde la teoría general hacia los hechos singulares, no deducirá tanto las concepciones vigentes jurídicas, religiosas y filosóficas de las formas de trabajo del momento y de la totalidad social correspondiente, cuanto se contentará, más bien, con pintar la disposición espiritual y el mundo de ideas de los miembros de un estrato social determinado y con coordinarlos a su puesto social, considerando que la dependencia es muy complicada. Ya en la consideración económica de la historia, lo que determinaba inmediatamente las concepciones de los pertenecientes a una capa social no era, en lo esencial, los intereses materiales, sino el papel de dicha capa en el proceso vital social: su conjunto de representaciones no era sino el modo en que ha de aparecer el mundo ante los grupos decisivos de la sociedad, en virtud de sus relaciones mutuas en el trabajo. Y la historia de las ideas se apreció como función de la historia de las condiciones económicas de la humanidad, así como de las luchas que procedían de ella. La sociología del saber se propuso como tarea coordinar los tipos de representaciones vigentes en cada caso con las capas características de una sociedad determinada, mas sin orientarse por ello hacia una teoría histórico-filosófica fundamental, como, por ejemplo, el materialismo económico. Toda imagen del mundo —enseñaba— está condicionada por la perspectiva desde un punto de vista social que la caracteriza, y todo factor implicado en tales

relaciones de condicionamiento —trátese de determinantes intelectual-espirituales, psicológicos o materiales— posee un peso distinto dentro de cada uno de los grupos pertinentes. Piénsese en el conocido ejemplo del paisaje, que se constituye de una manera enteramente distinta en cada caso, según el modo de existencia del que lo mira: no solamente es distinto el fenómeno, sino la esencia, para el campesino que cultiva la tierra, para el burgués de la ciudad que busca descanso, para el cazador que acecha la pieza, para el pintor que esboza un cuadro, para el aviador que ha de hacer un aterrizaje forzoso, para el estratega que avalúa el terreno. Pero en la sociología del saber no se trata simplemente de algo singular, como es el paisaje, ni de grupos profesionales, sino de la manera de experimentar el mundo en su conjunto y de los estratos decisivos de la sociedad; no basta con coordinar sociológicamente el mundo como imagen intelectual, sino que asimismo hay que hacerlo con las interpretaciones filosóficas y los fines y tendencias morales.

Viendo una tabla de los tipos formales de pensamiento preparada el año veintitantos[1] por el filósofo Max Scheler —uno de los fundadores de la sociología del saber—, salta a la vista con qué generalidad se había pensado la dependencia dicha, Scheler coordinaba tales tipos o bien a la clase superior o a la inferior, pero sin entrar en diferenciaciones históricas: las clases sociales aparecían a la vez como modos de ser naturales, incluso eternos. Según Scheler, la óptica del devenir se encuentra en la clase inferior; la del ser, en la superior; la consideración mecánica del mundo, en aquella; la teleológica, en ésta; el realismo —esto es, la experiencia del mundo como resistencia—, en la primera; el idealismo —o sea el mundo como reino de las ideas—, en la última. A la clase inferior se atribuye el materialismo; a la superior, el espiritualismo; la inducción y el empirismo, a aquélla; el saber *a priori* y el racionalismo, a ésta. La visión optimista del futuro y el juicio pesimista sobre el pasado serían modos de pensar de la clase inferior, mientras que, por el contrario, la superior se inclinaría hacia el aspecto pesimista del futuro y la ojeada retrospectiva romántica, optimista, hacia la imagen de "aquellos buenos tiempos". Scheler insiste en que todas estas maneras de ver las cosas no tendrían nada que ver con teorías que los pertenecientes a estas clases construyeran, por ejemplo, con propósito de encubrir o favorecer sus intereses, sino que se trataría de modos de pensamiento vivos y de tipos de concepciones: serían tendencias inconscientes, condicionadas por la clase, a captar el mundo predominantemente de una u otra forma pero tampoco nos las habríamos con prejuicios de clase, sino con algo más profundo que los prejuicios, a saber: con inclinaciones inevitables, que hundirían sus raíces sólo y exclusivamente en la clase, independientemente de la individualidad, de la profesión y de la masa de conocimientos de los hombres, así como de su raza y de su nacionalidad. Y quería construir la investigación sistemática de estas relaciones de dependencia en forma de una acabada teoría sociológica de los ídolos.

De todos los múltiples problemas que proceden de asumir que lo intelectual-espiritual está condicionado de un modo tan profundo aludiremos sólo al del relativismo filosófico. El mismo Scheler trató desesperadamente de fundamentar en forma filosófica la objetividad y obligatoriedad de los valores, en especial el de la verdad, mientras que otros sociólogos del saber se inclinaron a igualar tácitamente el carácter condicionado y pasajero de las formas culturales con una falta de obligatoriedad y, de este modo, a estampillar como ideología toda finalidad y toda creencia. Pero ambas concepciones están emparentadas: contienen el supuesto de que debería asegurarse el sentido de la vida humana mediante formas conceptuales firmes, los llamados "valores" —o más bien, los bienes culturales—. Cuando se hace patente que éstos no están sustraídos al proceso histórico, cuando se descubre —apoyándose en el progreso de la ciencia— su dependencia general fisiológica y psicológica, o bien surge el intento convulsivo de anclarlos filosóficamente, intento como el emprendido por la escuela de Husserl —y con ella por Scheler— o el pesimismo cultural, la proclamación de lo contingente de todas las finalidades, como la que conocemos a partir del positivismo de Max Weber: la doctrina absoluta del valor es solamente la otra cara de la visión relativista, que se esfuerza por convertir el condicionamiento ideo-

[1] Cf. *Soziologische Exkurse*, Frankfurter Beiträge zur Soziologie (colección a la que pertenece el original alemán del presente libro), vol. 4, Frankfurt, 1916, p. 173.

lógico del espíritu en principio filosófico decisivo. Ambas doctrinas se exigen mutuamente, y ambas son un fenómeno característico de nuestro período. El concepto total de ideología arrastra a la conversión de la dependencia de todo lo espiritual en experiencia teórica decisiva. Sin duda, al "intelectual libre", como dice la expresión,[2] se le concede gran independencia; pero, en último término ésta no estriba en otra cosa sino en anunciar y aceptar la dependencia.

La sociología de Vilfredo Pareto, representa un giro especial de la doctrina de la ideología, ya que contiene elementos de la escuela antigua y de la nueva. Podría decirse que en su país ha existido, desde Maquiavelo, una tradición científica propia en esta dirección. Según ella, las creencias humanas constituyen un medio del juego político de fuerzas: no se trata tanto de su verdad cuanto de su eficacia social; los gobernantes tendrían que descubrir exactamente, en sus condiciones, las opiniones de las masas, y, de este modo, saber contornearlas. Según Pareto, la acción humana brota de lo que él llama residuos y derivaciones: a ellos pertenecen, por ejemplo, la tendencia a combinar, mediante la cual pueden explicarse parcialmente el gusto por comparar y experimentar muchos progresos científicos, así como la inclinación a hacer que se perpetúe cuanto se ha configurado una vez; de este modo se da cuenta de la duración, frecuentemente irracional, de ideas supersticiosas, costumbres, etc. Hay residuos que nos impulsan a ser como los otros —o sea los que nos llevan a rechazar lo desusado y extraño—, más aún residuos que nos impelen hacia la sociedad. Todas estas inclinaciones innatas actúan por lo pronto irracionalmente: no se cuidan de si son apropiadas para el provecho del individuo o de si, digamos, su finalidad concuerda con la de la sociedad. Más, frente a ello, los hombres encuentran siempre vías para hacer plausibles a los demás y a ellos mismos estos motivos íntimos de sus acciones: mediante razones lógicas, apelación a autoridades o a principios generalmente reconocidos o incluso recurriendo a palabras solemnes que suenen muy bien; estos caminos son las derivaciones, que, por tanto, se encuentran bastante cerca del concepto psicoanalítico de

[2] Que en alemán es *freischwebend Intellectuell;* literalmente, "intelectual suspendido (en el aire), que se cierne". (N. del T.).

la racionalización; esto es, de la fundamentación socialmente aceptable de nuestros móviles fundamentales irracionales. La ocupación del sociólogo consiste en mirar tras las derivaciones respectivas al explicar la acción, en coordinar todo hacer y todo dejar de hacer a las diferentes clases de residuos. Y puesto que bajo las derivaciones se encuentran las ideas de la libertad y solidaridad, de verdad, de amor y religión, esta sociología toma un paso del cual el fascismo italiano, que la había caracterizado primeramente como el ultrarrelativismo, supo muy bien servirse; si bien podría haber proclamado igualmente, con el mismo cinismo, los valores eternos —como también hizo cuando le convino— pues en el mismo concepto del valor se encierra la relatividad, según enseña su origen a partir de la teoría económica. Los valores son ser para otro, no ser en sí, como sostenían sus defensores filosóficos. La filosofía de los valores nació de la necesidad de huir del sombrío desconsuelo creado por la identificación del pensar con el mero encontrar, ordenar y coordinar hechos. Pero ha resultado manifiesto hace largo tiempo que los fundamentos *a priori* de la antigua filosofía —y, en primer lugar, la jerarquía de valores de los fenomenólogos— constituyen una materia legítima incluso para las relativizaciones de las que deberían sacarnos, y que a partir de la ética material de los valores se cae necesariamente en el relativismo, y a la inversa.

La cuestión acerca de cómo es posible escapar a la pésima contradicción o, mejor, a la pésima identidad de estas dos filosofías del punto de vista no puede resolverse suficientemente erigiendo otro sistema. Si el aportar y el modificar en la vida privada o en la social —y a esto se llama actuar responsablemente— requieren justificarse mediante esencias supuestamente inmutables o si, por el otro lado, se considera que el condicionamiento histórico de una finalidad constituye una objeción filosófica contra su obligatoriedad y su necesidad interna, entonces la fuerza y la fe se han desvanecido ya de la acción. La relación entre teoría y práctica es muy otra de como se le pinta, tanto de acuerdo con el relativismo como con la doctrina de los valores absolutos: la praxis exige permanentemente orientarse por una teoría avanzada, y la teoría pertinente reside en el análisis más pe-

netrante y crítico posible de la realidad histórica, no en algo así como un esquema de valores abstractos del que uno se asegure que está fundamentado concreta y ontológicamente. La representación y el análisis crítico de la realidad —que animan en cada caso la praxis— están determinados a su vez, antes bien, por impulsos y afanes prácticos. Del mismo modo que el desarrollo y estructura de la ciencia natural han de explicarse a partir de las necesidades sociales de dominio de la naturaleza, en la formación de las llamadas ciencias del espíritu y sociales se exteriorizan las necesidades y los intereses de los individuos y los grupos. No existen ni un mundo de representaciones libre de tendencias prácticas ni siquiera una percepción aislada, libre de praxis y de teoría: la metafísica de los hechos no aventaja en nada a la del espíritu absoluto. Pero la circunstancia de que en la estructura del mundo, en la imagen del hombre y la sociedad, de cuya verdad tengo que percatarme, se haga valer una voluntad histórica no significa que dicha imagen pierda valor alguno. Podemos tomar nuestros impulsos prácticos como factores que relativicen nuestra acción o hacerlos colgar —como normas objetivas— de un cielo de ideas: siempre está presente, de modo inmediato, un momento arbitrario y subjetivo —hasta en el ocuparse filosófico— de la relativización y la idealización.

Lo único que cabe hacer es impulsar hacia adelante el conocimiento todo lo íntegra e independientemente que sea posible, tanto por el costado llamado objetivo como por el subjetivo, y, luego, actuar con toda seriedad sobre la base de tal conocimiento. Pero "sobre la base de tal conocimiento" no quiere decir que éste prescriba unívocamente la acción: la teoría no es ninguna receta y el actuar contiene un momento que no cabe exactamente en la forma contemplativa de la teoría. Mas, con todo, puede haber cierto tipo de necesidad entre teoría y praxis, entre pensamiento y acción. Ya en la vida cotidiana se encuentran situaciones tales que para recibirlas nos vemos llevados forzosamente —sin retroceder hasta normas y prescripciones abstractas— hacia una acción. Cuanto más profundamente penetre la teoría en la realidad, tanto más penetrante será su lenguaje, incluso en lo que respecta a las conexiones generales. Si al observar la

situación histórica sale a luz, por ejemplo, que el conjunto de la humanidad está al borde de quedar apresado por sistemas totalitarios, menospreciadores del hombre, les será posible a los hombres vivos que consumen este conocimiento no hacerse enteramente sordos al impulso de resistencia; la situación misma que se ha reconocido de este modo habla cierto lenguaje: el que surge de la aversión y el terror. Es indiscutible que el que la resistencia de los individuos singulares frente a la opresión se derive de ciertas ideas —o se refuerce gracias a ellas—, especialmente en el caso de ideas que estén ligadas tradicionalmente al progreso de la humanidad y sus instituciones, tiene enorme importancia práctica. Pero cuando la aversión no se siente ya de un modo originario, cuando se consuma el percatarse de la situación meramente bajo la pretendida forma de ideas y no de un modo vivo, en conexión con los intereses más propios, la apelación a éstos es impotente. Sólo se deseará y querrá verdaderamente el bien, lo verdadero y lo bello, todo cuanto se ha alzado en la historia al puesto de pensamiento guía político y cultural, si se tiene una experiencia igualmente originaria de todo lo negativo que en la situación del caso invita a sobreponerse a ello mismo; de otro modo, las ideas degeneran, de hecho, en ideología. En el concepto de libertad del individuo se custodia esta cara negativa aún más que en otros, y por ello es tan actual en la situación presente.

Entre los grandes filósofos, Spinoza ha sido quien más ha hablado de que la acción surge en cierto modo inmediatamente del conocimiento de lo objetivo. Y su construcción del mundo lleva por nombre el de ética, o sea el de doctrina acerca del actuar rectamente, mientras que, pese a ello, se ocupa antes que nada del ser objetivo. Cuanto más claramente conocemos el mundo más claramente dice éste —*verum index sui et falsi*—, que no necesita ninguna piedra de toque fuera de sí mismo. He aquí algo que no es una mera proposición de la teoría del conocimiento: en verdad, incluye en sí también a la acción.

Y lo que ocurre con Spinoza es también aplicable a Aristóteles, Santo Tomás y Hegel: ninguno de ellos abrigaba, en el fondo, duda alguna de que la acción recta proceda de representarse correctamente la realidad, de la in-

teligencia de lo que es. La ética y la metafísica, que, desde luego, se encuentran conceptualmente separadas en el pensamiento europeo a partir de Platón, permanecen bajo el signo de la doctrina socrática de la identidad de virtud y saber hasta la fragmentación en el siglo XIX. Hasta el pensamiento filosófico se entiende a sí propio como mediador de su antagonismo. Incluso al final de la metafísica, cuando se había evaporado la creencia en el sistema de la verdad objetiva, Nietzche vuelve a colocar la unidad en el dominio del sujeto; como podría decirse con toda seriedad, en el de la voluntad que se entiende a sí mismo como fuente de la historia: en él, la experiencia del poderío del hombre proviene del conocimiento de la fragilidad de los sistemas, del carácter ideológico de la moral tradicional. El hombre puede liberarse de la reducción a servidumbre en cuanto que se reconozca causante de todas las quimeras y sepa que incluso las finalidades brotan de su voluntad: el sujeto es la fuente de la verdad objetiva. Para Nietzche, la responsabilidad de los hombres que se liberan de tal modo de toda responsabilidad se agranda hasta lo desmesurado. La mala inteligencia que rodea frecuentemente su doctrina se apoya en la creencia de que la arbitrariedad conforme a la cual han de surgir —según él— las nuevas tablas de valores, sería la arbitrariedad psicológica, tal y como la entienden nuestros positivistas: el carácter fortuito y facultativo de la elección entre los ideales políticos y otros ideales. En Nietzche, sin embargo, la colocación de los valores surge con necesidad del conocimiento de la putrefacción de las condiciones vigentes, y la equivocación —en la que él mismo ha recaido— se basa en el contenido de lo que proclama: como la humanidad ha servido de pretexto a la inhumanidad, sería preciso sostener ésta. En lugar de insistir en su realización, ha querido remplazar —mediante una sublevada declaración— las ideas convertidas en ideología por un mero polo opuesto; y la realidad no ha vacilado mucho tiempo en volver en espantosa praxis "esta" ideología —o sea la de la inhumanidad—. Mas quien es capaz de oír el tono de la sublevación nietzscheana se da cuenta de que la tendencia más íntima de su filosofía, no menos que la de sus predecesores, tiene poco que ver con estos antivalores, y que, en realidad, surge

de la representación más clarividente posible de la situación histórica, a saber: a título de necesidad de mejorar esta —en el sentido que surge de la representación crítica.

De hecho, el espíritu está entretejido en la historia: se halla unido inextricablemente a las voluntades, los intereses y las tendencias de los hombres, a su situación real. Pero la diferencia entre lo sujeto a condiciones que se pavonea de estar exento de ellas, por un lado, y el conocimiento hacia el que nos dirijimos en cada caso con todas nuestras fuerzas, por otro, no se agota en modo alguno con ello: es la diferencia entre verdad y falsedad. Debería reservarse el nombre de ideología —frente al de verdad— para el saber que no tiene conciencia de su dependencia —y, sin embargo, es penetrable ya para la mirada histórica—, para el opinar que, ante el conocimiento más avanzado, ha acabado de hundirse en la apariencia. La asignación de valores es ideología en el sentido más estricto y pregnante, en cuanto que cree poderse liberar de la entreveración histórica o ver simplemente abierto el camino hacia la casualidad y el nihilismo.

THEODOR W. ADORNO

Theodor W. Adorno fue sin duda, una de las personalidades más brillantes, polifacéticas y creativas del pensamiento alemán contemporáneo. Filósofo, sociólogo, musicólogo, crítico musical y literario, Adorno constituyó uno de los valores más significativos de la cultura europea.

Nació en Frankfurt, Alemania en 1903 y murió en Chur Suiza, en el año 1969.

En 1922 Adorno conoce a Max Horkheimer y su encuentro constituye uno de esos casos afortunados de afinidad intelectual, comunidad de intereses y de pleno acuerdo muy raros en la historia del pensamiento. De su trabajo en común surgirán las bases de lo que se ha llamado la Escuela de Frankfurt.

En 1924 Adorno presenta su tesis de doctorado sobre la filosofía de Edmond Husserl. A su formación filosófica hay que agregar una temprana preparación en temas estéticos, artísticos y literarios, en los que recibe una estimulante influencia de Walter Benjamín.

En 1931, se inicia como profesor libre (Privatdozent), puesto que obtiene con un brillante trabajo sobre Kierkegaard. Tres años después emigra a Oxford a consecuencia del advenimiento del nazismo y realiza una serie de estudios en el Merton College. A finales de 1938, se traslada a Nueva York y se incorpora al Instituto de Investigaciones Sociales que Horkheimer había trasladado a la Universidad de Columbia.

En los Estados Unidos Adorno ofrece innumerables cursillos sobre temas diversos y trabaja con Horkheimer en la preparación de su libro Dialéctica del Iluminismo, *publicado en 1946.*

En 1949 Theodor Adorno regresa a Alemania y asume el cargo de Director Asistente del Instituto de Investigaciones Sociales, que después de un largo peregrinar por el mundo vuelve a establecerse en Alemania.

Pese a radicarse en Alemania, Adorno no rompe los

vínculos con las universidades norteamericanas y entre los años 1952 y 1954, se hace cargo de la dirección de la Hacker-Foundation en California. Producto de esos años en Estados Unidos publica un libro titulado Superstición de segunda mano.

La bibliografía de Adorno abarca los más variados campos del saber. Entre sus obras más relevantes, podemos mencionar: Kierkegaard *(1933);* Metacrítica de la gnoseología *(1938);* Dialéctica del Iluminismo *en colaboración con Max Horkheimer (1946);* Estudios sobre Wagner *(1951);* Minima Moralia *(1951);* Aspectos de filosofía hegeliana *(1957);* Notas sobre literatura *(1958);* Intervenciones *(1958-1961);* La ideología como lenguaje *(1962);* Sociológica, *en colaboración con Max Horkheimer;* Hacia la lógica de las ciencias sociales *(1966).*

LA IDEOLOGÍA*

El concepto de ideología se ha generalizado en el uso científico. "Ya sólo de tanto en tanto —escribía no hace mucho Eduard Spranger—[1] se habla de ideas e ideales políticos: mucho más a menudo, en cambio, de ideologías políticas." En este concepto, la referencia a órdenes de motivaciones permite incluir formaciones ideales de la esfera del conocimiento en la dinámica social. La apariencia —irrenunciable— de autonomía ontológica del conocimiento, y su aspiración de verdad, son penetradas por la crítica, y no sólo la autonomía, sino la condición misma de los productos ideales, de hacerse autónomos, son pensadas en unidad con el movimiento histórico real de la sociedad. Y en la sociedad surgen y desarrollan sus funciones. Se les atribuye una utilidad, deseada o no, respecto de los intereses particulares. Su misma separación de otros productos y actividades, la constitución

* Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *La sociedad,* Buenos Aires, Proteo, 1969, pp. 183-205. Esta lección es una relaboración ampliada de una conferencia leída en Heidelberg, 1954.

[1] Eduard Spranger, *Wesen und Wert politischer Ideologien,* en *Vierteljahres hefte für Zeitgeschichte,* a. II, 1954, p. 119.

de la esfera del espíritu y su trascendencia, aparecen, entre otros aspectos, como resultado social de la división del trabajo. Es así como esta trascendencia justifica formalmente, en la concepción de la ideología, la división de la sociedad, si es cierto que la participación en el mundo eterno de las ideas está reservada a todo aquel que, por estar exceptuado del trabajo físico, goza de un privilegio.

Estas y otras consideraciones similares, que aparecen allí donde se usa la palabra "ideología", condujeron a oponer el concepto de ideología y la sociología, que lo utiliza, a la filosofía tradicional, que todavía afirma, si bien con un lenguaje un tanto distinto, que se ocupa de la esencia permanente e inmutable, más allá de los fenómenos y de sus variaciones. Es conocido en Alemania el dicho de un filósofo todavía hoy respetado, que en los años anteriores al fascismo comparaba la sociología con un ladrón equilibrista. Ideas de este tipo, que han penetrado hace tiempo en la conciencia del público, y que contribuyen a mantener la desconfianza hacia la sociología, obligan a reflexionar. Sobre todo, porque con frecuencia se encuentran mezclados elementos irreconciliables entre sí, o abiertamente contradictorios. En la discusión de la fluidificación de los contenidos ideales por parte de la crítica ideológica, se olvida, por lo general, que la misma teoría de la ideología pertenece a la historia: si no la esencia, por lo menos la función del concepto de ideología se fue modificando históricamente, y está sujeta a la dinámica que quiere rechazar.[2] Por consiguiente, el significado de "ideología", y lo que son las ideologías, sólo puede entenderse si se reconoce el movimiento histórico de este concepto, que es al mismo tiempo el desarrollo histórico de la cosa.

Prescindiendo de algunas tendencias de oposición de la filosofía griega, caída en descrédito con el triunfo de la tradición platónico-aristotélica, y reconstruida hoy con dificultad por los filólogos, las condiciones generales de la constitución de una falsa conciencia son puestas de relieve a comienzos de la moderna sociedad burguesa, entre fines del siglo XVI y principios del XVII. Los manifiestos antidogmáticos de Francis Bacon por la liberación de la razón proclaman la lucha contra los "idola", es decir, los prejuicios colectivos,

[2] Cf. Adorno, *Prismen*, Frankfurt del Meno, 1955, p. 24.

que pesaban sobre los hombres al comienzo de la burguesía, como ahora en su fin. Las formulaciones de Bacon suenan para nosotros como una anticipación de la moderna semántica, la crítica positivista del lenguaje. Entre los *idola* de que debía liberarse el espíritu, identifica un tipo como *idola fori*, que se podría traducir libremente como prejuicios de la sociedad de masas: "Los hombres se asocian entre sí con ayuda del lenguaje: pero los nombres son atribuidos a las cosas según el arbitrio del vulgo, y por eso el intelecto se ve entorpecido de manera singular por las denominaciones inadecuadas ... Las palabras violentan el intelecto y turban todas las cosas."[3] Es necesario hacer dos observaciones sobre estas expresiones del primer esclarecimiento moderno: ante todo, se atribuye el engaño al hombre, es decir, al ente de naturaleza invariable, y no a las condiciones que hacen que el hombre sea lo que es, o sea, lo que subyace como masa. Todavía hoy, la doctrina de la ceguera humana innata —un fragmento de teología secularizada— pertenece al arsenal de la crítica vulgar de la ideología. Al adscribir la falsa conciencia a un carácter constitutivo de los hombres, o su agrupación en sociedad en general, no sólo se hace caso omiso de sus condiciones concretas, sino que de alguna manera se justifica esa ceguera como ley natural, y la dominación ejercida sobre quienes la sufren sigue basada en tales leyes, como sucederá más tarde con un discípulo de Bacon, Hobbes. En segundo lugar, las aberraciones se atribuyen a la nomenclatura, a la impureza lógica, y por lo tanto a los sujetos y a su falibilidad, así como a la situación histórica, tal como hace muy poco todavía lo hacía Theodor Geiger, al liquidar la ideología como una cuestión de "mentalidad", con lo cual denunciaba la tentativa de referirla a la estructura social como "misticismo puro y simple".[4] El concepto baconiano de ideología —si es posible expresarse de esta manera— es ya

[3] Francis Bacon, *Novum organum*, XLIII (*The works of Francis Bacon*, Londres, 1857, vol. I, p. 164).

[4] Cf. Theodor Geiger, *Kritische Bemerkungen zum Begriffe der Ideologie, en Gegenwartz probleme der sociologie*, por Gottfried Eisermann, Potsdam, 1949, p. 144. El positivismo de Geiger le impide llegar al problema mismo de la ideología: "La desviación ideológica de la realidad cognoscitiva consiste en la introducción de un enunciado de elementos ajenos a lo real, enunciado que no se refiere o

tan subjetivista como los actuales. La teoría de los *idola* quería dar una base a la emancipación de la conciencia burguesa respecto de la tutela eclesiástica, y se insertaba por ende, en la tendencia progresista de la filosofía de Bacon considerada en su totalidad. Pero al mismo tiempo, revela ya los límites de esa conciencia: la perpetuación ideal de las relaciones, pensadas, cuando mucho, según el modelo de las repúblicas antiguas, que se quería imitar, y el abstracto subjetivismo completamente ignorante del momento de no verdad de la categoría de la subjetividad considerada aisladamente.

El impulso políticamente progresista de la teoría de la falsa conciencia esbozada por Bacon, retorna en forma mucho más clara con el iluminismo del siglo XVII. Dos enciclopedistas avanzados, como Helvecio y Holbach, declararán que los prejuicios que Bacon había atribuido a los hombres en general, cumplen determinada función social: sirven para el mantenimiento de la injusticia y obstaculizan la edificación de una sociedad racional. "Los prejuicios de los grandes —leemos en Helvecio— son las leyes de los pequeños." [5] Y en otra obra: "...la experiencia muestra que casi todos los problemas morales y políticos no se deciden con la razón, sino con la fuerza. Si es cierto que la opinión es reina, a la larga este es el reino de los poderosos, que gobiernan la opinión".[6] El hecho de que el moderno ejercicio de la demoscopía se haya desarrollado hasta tiempos muy recientes con olvido de este axioma, y creyendo que podía detenerse en las opiniones expresadas subjetivamente como en otros tantos datos últimos, podrá ser quizás indicio de las modificaciones funcionales que los motivos iluministicos pudieron sufrir con la transformación de la sociedad. Lo que alguna vez fue concebido en función crítica debería servir ahora para comprobar "como están las cosas". Pero el resultado de la investigación no se mantiene indemne. El análisis del significado de la ideología en el conjunto de la sociedad es remplazado por la enunciación acerca de su superficie, es decir, sobre la distribución estadística de ciertas opiniones. Por cierto que ni siquiera los enciclopedistas habían llegado sin más ni más a una visión del origen objetivo de la ideología y de las formas objetivas de sus funciones sociales. Los prejuicios y la falsa conciencia se interpretaban a lo sumo como maquinaciones de los poderosos. Holbach dice: "En general, la autoridad ve su propio interés en la conservación de las ideas hechas (*les opinions reçues*): los prejuicios y los errores que considera necesarios para garantizar su poder son perpetuados por la fuerza, que jamás se somete a la razón (*qui jamais ne raisonne*)."[7] Sin embargo, en los mismos años, Helvecio, tal vez el pensador más fuerte del enciclopedismo, ya había puesto la mirada en el carácter de necesidad objetiva de aquello que sus contemporáneos atribuían al arbitrio maligno de alguna camarilla: "Nuestras ideas son consecuencia necesaria de la sociedad en que vivimos." [8]

Este elemento de necesidad vuelve a encontrarse en el centro de las investigaciones de la escuela francesa que adoptó el nombre de *les idéologues*, es decir, los estudiosos de las ideas. El término "ideología" se debe a uno de los mayores *idéologues*, Destutt de Tracy.[9] Este se vincula al empirismo filosófico, que atomizaba el espíritu humano para poder observar el mecanismo del conocimiento, y reducir a

limita para nada a un real cognoscitivo. El modo y el objeto del enunciado ideológico hacen que resulte inaccesible a la verificación o confrontación empírica. Un enunciado erróneo puede bien ser a-ideológico ... es, sin embargo, ideológico cuando el análisis permite comprobar que el enunciado mismo se refiere a alguna cosa sobre la que en todo momento, esto es, por principio, será imposible formular aserciones documentables o refutables empíricamente. Esto sucede, bien porque el objeto del enunciado se encuentra más allá de la realidad cognoscitiva (la trasciende), o porque se enuncia de un objeto real algo que no pertenece a la propiedad que lo ha determinado como objeto real." (Geiger, *Ideologie und Wahrheit*, Stuttgart-Viena, 1953, pp. 49 ss.)

[5] Claude-Adrien Helvecio, *De l'esprit*, cit. en Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie*, Zurich, 1945, p. 65. Este ensayo debe al trabajo de Barth numerosos materiales y referencias sobre el desarrollo del concepto de ideología.

[6] Helvecio, *De l'homme*, cit., en Barth., *op. cit.*, p. 66.

[7] Paul-Henri, barón d'Holbach, *Système de la nature ou des loi du monde physique et du monde moral*, cit., en Barth, *op. cit.*, p. 69.

[8] Helvétius, *De l'esprit*, cit., p. 62.

[9] Destutt de Tracy, *Éleménts d'idéologie*, Bruselas, 1826; cf. Barth, *op. cit.*, pp. 15 ss.

éste los criterios de verdad y coherencia del pensamiento. Pero la intención de Destutt de Tracy no es gnoseológica ni formal. No busca en el espíritu las simples condiciones de validez de los juicios, sino que quiere unir a la observación de los contenidos mismos de la conciencia, los fenómenos ideales, descomponerlos y describirlos como si fueran objetos naturales, por ejemplo un mineral o una planta. La ideología —escribe una vez, con formulación voluntariamente provocativa— es una parte de la zoología.[10] Refiriéndose al sensualismo del espíritu fuertemente materialista de Condillac, Destutt de Tracy trata de reducir todas las ideas a su origen en los sentidos. Y no le basta ya la refutación de la falsa conciencia y la denuncia de los objetivos a los que ésta sirve, sino que cualquier conciencia, falsa o correcta, debe ser reducida, según él, a las leyes que la gobiernan. De aquí a la concepción de la necesidad social de todos los contenidos de conciencia no hay más que un paso. Los *idéologues* comparten con la tradición que los precedió, lo mismo que con el novísimo positivismo, la orientación matemática cientificista. También Destutt de Tracy pone en primer plano el nacimiento y la formación de la expresión lingüística, y también él quiere establecer, luego del control de los datos primitivos, una gramática y un lenguaje matematizante, en el cual a cada idea debe corresponder unívocamente un signo único, según el que también había sido el famoso ideal de Leibniz y del antiguo racionalismo.[11] Pero todo esto debe servir ahora para un objetivo práctico-político: Destutt de Tracy esperaba todavía poder impedir, mediante la evidencia de la comparación con los datos sensibles, la consolidación de principios falsos y abstractos, capaces de obstaculizar, no sólo la comprensión recíproca entre los hombres, sino la edificación de la sociedad y del Estado. Su ciencia de las ideas —la ideología— debe unir certeza y seguridad, tal como la matemática y la física. El rigor metódico de la ciencia deberá poner fin, de una vez para siempre, a la arbitrariedad y la variabilidad indiferente de las opiniones, que la gran filosofía censuró siempre, desde Platón en adelante. Frente al método científico, la falsa conciencia —o sea, la ideología, como se la llamará más tarde— debe desaparecer. Pero con ello se restablece la primacía de la ciencia, y por lo tanto del espíritu. Empero, la escuela de los *idéologues*, cuyas fuentes ideales no eran sólo materialistas, sino también idealistas, mantiene firme su empirismo con la fe en el principio de que la conciencia determina al ser. La ciencia suprema habría debido ser, según Destutt de Tracy, una ciencia de los hombres, que habría suministrado las bases a toda la vida política y social.[12] La idea comtiana del papel científicamente dominante —y en definitiva, también socialmente dominador— de la sociología, ya está presente, en forma virtual, en los *idéologues*.

En su origen, su teoría tenía una intención progresista. Se instaura el dominio de la razón, se organiza el mundo en provecho de los hombres. Eso suponía, sobre bases liberales, un equilibrio armónico de las fuerzas sociales, que funciona cuando cada uno actúa según su propio interés bien entendido, y que se ha hecho trasparente para él. En tal sentido, el concepto de ideología actuó también en un primer tiempo, en las luchas políticas efectivas. Ya Napoleón, en un pasaje citado por Pareto, y a pesar de todo lo que vinculaba su dictadura a la emancipación burguesa, levantaba contra los *idéologues* la misma acusación de disolución de la sociedad que luego acompañó siempre, como una sombra, el análisis social de la conciencia. Con lenguaje teñido de elementos tipo Rousseau, valorizaba precisamente los momentos irracionales, a los que se referirá luego, en forma constante, contra el llamado intelectualismo de la crítica ideológica, mientras que, por su parte, la teoría de la ideología, en una fase más tardía, se fusiona en Pareto con un irracionalismo extremo. Resuenan las frases de Napoleón: "A la *idéologie*, esta tenebrosa metafísica, que, indagando sutilmente las causas primeras, tiene como objetivo establecer sobre sus bases la legislación de los pueblos, en vez de adecuar las leyes al conocimiento del corazón humano y a las lecciones de la historia, deben atribuirse todas las desgracias de nuestra batalla de Francia. Estos errores debían conducir, y en efecto han conducido, al régimen de los sanguinarios. En efecto, ¿quién proclamó el principio de insurrección como un de-

[10] Destutt de Tracy, *op. cit.*, vol. I, p. XII.
[11] Cf. Barth, *op. cit.*, p. 21.
[12] *Ibid.*, p. 23.

ber? ¿Quién aduló al pueblo, proclamándole una soberanía que es incapaz de ejercer? ¿Quién destruyó la santidad y el respeto por las leyes, haciéndolo depender, no de los sagrados principios de la justicia, de la naturaleza de las cosas y del orden civil, sino sólo de la voluntad de una asamblea compuesta por hombres ajenos al conocimiento de las leyes civiles, criminales, administrativas, políticas y militares? Cuando se ha sido llamado a regenerar un Estado, es necesario seguir los principios opuestos a éstos, punto por punto. La historia ofrece el cuadro del corazón humano, y en la historia hay que buscar las ventajas y los defectos de las distintas legislaciones."[13]

Por menos lúcidas que sean estas proposiciones, en las cuales se mezcla el derecho natural de la revolución y la posterior fisiología de la conciencia, resulta claro, de todos modos, que Napoleón presagiaba, en cualquier análisis de la conciencia, un peligro hacia lo positivo, que le parecía mejor cuidado y garantizado en el corazón. En su juicio leonino se anuncia ya también el futuro estribillo del "ideologismo soñador", de que se acusa a los presuntos utopistas abstractos en nombre del "realismo político".[14] Pero Napoleón desconocía que el análisis de la conciencia desarrollado por los *idéologues* no era absolutamente irreconciliable con los intereses del poder, porque ya iba acompañado por un momento técnico-manipulativo, del cual jamás se desprendió la teoría positivista de la sociedad; con lo que sus resultados quedaban disponibles para finalidades incluso contradictorias entre sí. Para los mismos *idéologues*, el conocimiento del origen y formación de las ideas es dominio de expertos. Lo que éstos elaboraron debe servir luego a quienes hacen las leyes y rigen los Estados, para garantizar el orden deseado por ellos, orden que, por cierto, todavía se identificaba con el orden racional. Pero ya predomina la idea de que con el correcto conocimiento del quimismo de las ideas es posible dominar a los hombres. Y esta idea deja a un lado el problema de la verdad y de la captación objetiva de las ideas,

[13] Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale, Milán,* 1964, vol. II, 1793, nota.

[14] En el lenguaje político alemán: *Weltfremde Ideologen,* contrapuesto a la *Realpolitik.* (N. de la E).

coherentes con la actitud escéptica en que se inspiraba la escuela de los *idéologues.* En segundo lugar, también desaparece la investigación de las tendencias históricas objetivas de las cuales depende la sociedad, ya sea en su ciego desarrollo como proceso "natural", cuanto en la potencialidad de su consciente ordenamiento racional.

Precisamente estos aspectos debían adquirir una función esencial en la teoría clásica de la ideología. Renunciamos a exponer aquí la teoría, conocida en líneas generales, y cuyas formulaciones fundamentales, por otra parte, en particular el problema de la relación entre la autonomía interna y la coherencia de los productos espirituales y su posición en la sociedad, exigirían un análisis interpretativo bastante minucioso. Estos análisis, a su vez, nos remitirán a problemas centrales de la filosofía dialéctica. No bastaría, para delinear una respuesta, la consideración evidente de que las ideologías se reflejan, por su parte, y repercuten sobre la realidad social. La contradicción entre la verdad objetiva de las formaciones espirituales, y su simple ser-para-otro, que el pensamiento tradicional no puede resolver, debería ser profundizada dialécticamente como contradicción de la cosa, y no como simple insuficiencia del método. Como nuestra intención aquí es, en primer lugar, esbozar la transformación estructural y los cambios de las funciones históricas de la ideología y del concepto de ideología, será lícito, más bien, tocar otro aspecto, el de la relación entre ideología y espíritu burgués. Todos los elementos conceptuales que provienen de la prehistoria del concepto de ideología pertenecen a un mundo en el cual no existía todavía una sociedad industrial desarrollada, y casi no se ponía en duda que la libertad sería obtenida realmente, y en efecto, con la realización de la igualdad civil formal. En todas las teorías iluministas, entonces, el estudio de la ideología tiene un rango y un lugar específicos en relación con la ausencia de ese problema del proceso vital de la sociedad, que ni siquiera ahora se presenta. Y se supone que es suficiente poner orden en la conciencia para ordenar la sociedad. Pero no sólo es burguesa esta fe, sino, además, la esencia misma de la ideología. Esta, como consecuencia objetivamente necesaria, y al mismo tiempo falsa, como entrelazamiento inseparable de verdad y

contraverdad, que por lo tanto se distingue de la verdad total lo mismo que de la simple mentira, pertenece, si no únicamente a nuestra sociedad, por lo menos a una sociedad en la cual ya se ha desarrollado una economía urbana de mercado. *La ideología, en efecto, es justificación.* Presupone, pues, sea la experiencia de una condición social que se ha vuelto problemática y conocida como tal, pero que debe ser defendida, o bien, por otro lado, la idea de la justicia, sin la cual aquella necesidad apologética no subsistiría, y que a su vez se basa en el modelo del intercambio de equivalentes. En rigor, cuando rigen relaciones de poder simples e inmediatas, no existen ideologías en sentido estricto, y los pensadores de la Restauración, *laudatores* de tiempos feudales o absolutistas, ya tienen carácter burgués por la forma de la lógica discursiva, de la argumentación que utilizan, y que contiene un elemento igualitario y antijerárquico. Por eso no hacen otra cosa que minar y desvirtuar todo lo que glorifican. Una teoría racional del sistema monárquico, que tuviese que fundar y justificar la irracionalidad propia de él, sonaría a crimen de lesa majestad allí donde el principio monárquico tuviese todavía una efectividad sustancial. Porque la fundamentación del poder positivo en la razón niega virtualmente el principio mismo del reconocimiento de aquello que subsiste como tal. Por eso, la crítica ideológica, como confrontación de la ideología con su verdad íntima, es sólo posible en la medida en que la ideología contenga un elemento de racionalidad con el cual la crítica pueda resarcirse. Y así sucede con ideas como las de liberalismo, individualismo, identidad entre lo espiritual y lo real. Sin embargo, quien se propusiese criticar por este camino la llamada ideología del nacionalsocialismo sería víctima de su propia ingenuidad. No sólo el nivel literario de escritores como Hitler y Rosenberg está por debajo de cualquier crítica, sino que su misma vulgaridad, sobre la cual resulta demasiado fácil triunfar, es síntoma de una situación que ya no es extraída válidamente de la definición de la ideología como falsa conciencia, necesaria a sí misma. En el llamado "patrimonio ideal" nazista no se reflejan las formas del espíritu objetivo: se constituyó como resultado de un manejo, y como mero instrumento de poder, del cual ninguno, ni siquiera sus portavoces, pensaba verdaderamente que pudiese ser creído o por lo menos tomado en serio. Aquí hay siempre una guiñada, un constante llamado a la fuerza bruta: prueba a hacer uso de tu razón contra esta tesis, y verás lo que te sucede. Desde luego que el absurdo propuesto parece servir para medir lo que todavía es posible hacer tragar al oyente, mientras se le hace percibir, detrás de las frases vacías, el sonido de la amenaza o la promesa de una parte del botín. Cuando se sustituye la ideología por el ucase de una visión del mundo aprobada por la autoridad, hasta la crítica ideológica debe dejar lugar al simple análisis del *cui bono*. Esta distinción es válida, por lo demás, para recordar cuán poco tenía en común la crítica literaria con cierto relativismo, al que se le asimila con frecuencia. La crítica de la ideología es, en términos hegelianos, negación determinada, confrontación de entidades ideales con su realización, y presupone la distinción de lo verdadero y lo falso en el juicio, tanto como la instancia de la verdad en el objeto del juicio. Por consiguiente, la crítica ideológica no es relativista, sino que lo es el absolutismo ideológico de marca totalitaria, los decretos de un Hitler, de un Mussolini o de un Zhdanov, que no por nada hablan ellos mismos de ideología a propósito de sus afirmaciones. El objetivo de la crítica de la ideología totalitaria no puede reducirse a refutar tesis que no pretenden en modo alguno —o que sólo pretenden como larvas y espectros del pensamiento— poseer una autonomía y una coherencia internas. Pero más bien se deberá analizar a qué configuraciones psicológicas quieren referirse, para servirse de ellas; qué efectos desean producir en los hombres, y éstas son cosas inconmensurablemente distintas de lo que aparece en las declamaciones oficiales. Existe luego el problema de estudiar por qué y cómo la sociedad moderna produce hombres capaces de reaccionar ante estos estímulos, de los que incluso tienen necesidad y cuyos intérpretes son luego los jefes y demagogos de toda calaña. Es necesario el desarrollo que ha conducido a tales trasformaciones históricas de las ideologías, no el contenido y el contexto en los cuales se expresa el resultado ideológico.[15] Las modificaciones antropológicas a las que quiere responder la ideología totalitaria son conse-

[15] Cf. la lección II: "El prejuicio".

cuencia de modificaciones en la estructura de la sociedad, y en ello, y no en sus enunciados, se encuentra la realidad sustancial de esas ideologías. La ideología contemporánea es el estado de conciencia y de no conocimiento de las masas como espíritu objetivo, y no los miserables artefactos que imitan ese estado y lo repiten empeorado, para asegurar su reproducción. La ideología en sentido estricto se da donde rigen relaciones de poder no transparentes en sí mismas, mediatas, y, en ese sentido, incluso atenuadas. Pero por todo ello, la sociedad actual, erróneamente acusada de excesiva complejidad, se ha vuelto demasiado transparente.

Esta transparencia es justamente lo que menos se admite de buena gana. Cuanto menos subsiste la ideología, y cuanto más groseros se vuelven los productos que la suceden, tanto más se multiplican las investigaciones sobre la ideología, con la presunción de sustituir la teoría de la sociedad en la descripción exhaustiva de la multiplicidad de los fenómenos.[16] Del otro lado de la cortina de hierro se hizo del concepto de ideología un instrumento para atacar el pensamiento rebelde, junto con quien tiene la audacia de pensarlo. De este lado, el concepto se disolvió en el desgaste del mercado científico, perdiendo su contenido crítico, y así, su relación con la verdad. Ya en Nietzsche se encontraban referencias en este sentido, si bien es cierto, con otra intención. Y Nietzsche quería humillar el orgullo de la limitada razón burguesa en su pretendida dignidad metafísica. Luego, Max Weber —como en la actualidad toda la sociología positivista— negó la

[16] "Cuando un enunciado es sospechoso de ideologismo, se tratará de encontrar, en el flujo de sus premisas y condiciones, el punto en que un riacho turbio de representaciones emotivas fue a volcarse a las claras aguas de la teoría. A menudo no hace falta buscar muy lejos; pero algunas veces el origen de la falsa orientación surge bastante lejos... Estudiar las proposiciones ideológicas o sospechosas de ideologismo para descubrir la fuente ideológica y el mecanismo de falsa orientación sería interesante y probablemente fructífero, y desembocaría en una clasificación de las ideologías. Pero todavía no se ha realizado una investigación de este tipo, global y sistemática, ni es posible hacerla aquí. Exige la reunión previa y el análisis de muchos centenares, tal vez millares de enunciados sospechosos de ideologismo. Es de suponer que los métodos de la teoría del conocimiento serían más eficaces para ello que los del sociólogo." (Geiger, *Ideologie und Wahrheit*, cit., pp. 92 ss.).

existencia o al menos la cognoscibilidad de una estructura total de la sociedad y de su relación con los productos espirituales, y propuso en cambio distinguir, con la ayuda de una tipología ideal no sometida a un principio general, sino sólo adecuada a los intereses "desinteresados" de la investigación, el momento "primario" del "secundario".[17] Su orientación se conjugaba con el ideal de Pareto: al limitar, en los hechos, la teoría de la ideología a la demostración de dependencias aisladas, lo cual significaba pasar de una teoría de la sociedad en su conjunto a una hipótesis sobre conexiones individuales de datos, cuando no a una "categoría de la sociología del *verstehen*", Max Weber llegaba al mismo efecto obtenido por Pareto, ampliando el concepto de ideología, en su célebre teoría de los derivados, hasta borrar cualquier determinación específica.[18] De esta manera, la explicación social, de la falsa conciencia se convierte en sabotaje teórico de cualquier forma de conciencia: para Max Weber la ideología remite a un prejuicio que es preciso controlar paso a paso; para Pareto cualquier producción de cultura es ideología. En ambos casos el concepto de ideología queda neutralizado, y Pareto expone incluso la consecuencia implícita del relativismo sociológico. El mundo de la cultura, en la medida que es algo más que ciencia natural mecanicista, pierde todo carácter de verdad, para resolverse en simple racionalización múltiple de situaciones de tantos intereses y grupos como se quiera, que encuentran en ellas una justificación con todas las variaciones imaginables. La crítica de la ideología se transforma así en la ley de la selva del mundo espiritual, la verdad no es más que una función del poder, en ocasiones triunfante. A despecho de su aparente radicalismo, Pareto se acerca a la vieja teoría de los *idola*; no tiene un verdadero concepto de la historia, y adscribe las ideologías, sus "derivados", a los hombres en general; y aunque proclama en forma positivista que su investigación ideológico-crítica es lógico-experimental, según el modelo de las ciencias de la na-

[17] Weber, *Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftslehre*, cit., Tubinga, 1922, pp. 520 ss. (Cf. en Weber, *El trabajo intelectual como profesión*).

[18] Pareto, *op. cit.*, 1413. Y cf. la edición alemana de Karl Brinkmann (*Allgemeine Soziologie*), Tübingen, 1955, pp. 161 ss.

turaleza, y sólo se muestra fiel al hecho (en el cual aparece como totalmente insensible a las preocupaciones gnoseológicas de Max Weber, a pesar de compartir el *pathos* de la "libertad de los valores"), se sirve de expresiones como "tout le monde" o "les hommes", ciego como es para la variación a que se encuentra sometida, junto con las condiciones sociales, la que le parece ser la naturaleza humana, y que influye incluso en la relación entre los motivos propulsores en sentido estricto, los "residuos", y lo que surge de ellos, los "derivados" o ideología. Característico en este aspecto es un importante pasaje del *Traité de sociologie génerale*: "Las derivaciones son el material utilizado por todos... Hasta ahora las ciencias sociales fueron con mucha frecuencia teorías constituidas por residuos y por derivaciones, que tenían además un objetivo práctico, tendiente a persuadir a los demás de que actuasen en cierta forma, considerada útil para la sociedad. La presente obra, en cambio, es una tentativa de llevar estas ciencias exclusivamente al campo lógico-experimental, sin ningún objetivo de utilidad práctica inmediata, con el sólo y único intento de conocer la uniformidad de los hechos sociales... Por el contrario, quien tiende a un estudio lógico-experimental exclusivamente, debe abstenerse con sumo cuidado de usar las derivaciones, que para él son objeto de estudio, jamás medio de persuasión."[19]

Al referirse, de tal modo, a los hombres y no a las figuras concretas de su socialización, Pareto vuelve a caer en la vieja posición —casi se podría decir, en el punto de vista presociológico— según la cual la teoría de la ideología se resuelve en psicología. Se mantiene aferrado a la visión parcial, por la cual es necesario distinguir entre "lo que un hombre piensa y dice de sí, y lo que realmente hace y es", sin obedecer a la exigencia, que integra esa visión, y para la cual "en las luchas históricas es necesario distinguir en mayor medida aún, la fraseología de los partidos y lo que presumen de sí, de sus intereses reales, su imaginación respecto de la realidad". De algún modo, Pareto retrotrae la investigación ideológica a la esfera privada, y se ha observado con razón la estrecha relación que existe entre su concepto de los derivados y el concepto psicoanalítico de la

[19] *Ibid.*, 1403.

racionalización, en la forma propuesta inicialmente por Ernest Jones y luego aceptada por Freud: "El hombre tiene ... una fuerte tendencia a unir desarrollos lógicos con acciones no lógicas..."[20] El subjetivismo fundamental de Pareto, que se relaciona con su economía subjetivista, hace derivar la no verdad de las ideologías del esfuerzo realizado *a posteriori* por los hombres para fundar y justificar racionalmente sus verdaderos motivos, y no de las condiciones sociales y de los órdenes de mistificación objetivamente preconstituidos. Por lo tanto, ni siquiera se plantea el problema del elemento de verdad de las ideologías, que sólo es perceptible psicológicamente en relación con condiciones objetivas. Las ideologías se agotan para él en su función antropológica. Es válido por lo tanto lo que escribía Hans Barth en *Wahrheit und Ideologie*: para Pareto, el mundo de la cultura, en la medida en que quiera ser algo más que un estudio de las relaciones causales según el modelo mecanicista, no posee ni autonomía ni valor cognoscitivo.[21] La aparente constitución de la teoría de la ideología en ciencia, implica, por lo tanto, la resignación de la ciencia en lo referente a abdicar frente a su propio objeto: al prohibirse el reconocimiento de la razón en las ideologías, implícito hegelianamente en el concepto de necesidad histórica, Pareto renuncia al mismo tiempo al derecho de juzgar en general en materia de ideología, derecho al cual la razón puede aspirar. Su doctrina de la ideología se presta óptimamente, a su vez, a la ideología del Estado totalitario: subsumido *a priori* todo producto cultural bajo una finalidad propagandística y de dominio, se ofrece al cinismo la tranquilidad de la buena conciencia científica. Son conocidas las relaciones que existen entre algunas afirmaciones de Mussolini y el tratado de Pareto. Pero el liberalismo político tardío, cuya concepción de la libertad de opinión ya poseía cierta afinidad con el relativismo (cualquiera pueda pensar lo que desee, sea o no cierto, puesto que cada uno piensa en esencia lo que mejor le sirve para avanzar y permitirle su afirmación); ese liberalismo, decimos, no era inmune, por cierto, a tales distorsiones del concepto de ideología. Ello confirma, inclusive, que el dominio totalitario no

[20] *Ibid.*, vol. I, 180.
[21] Barth, *op. cit.*, p. 345.

se impone a la humanidad desde afuera por obra de unos pocos *desesperados*, no es un infortunio accidental en el gran camino recto del progreso, sino que en el corazón de nuestra civilización maduran fuerzas destructivas.[22]

La ruptura de la teoría de la ideología respecto del conjunto de la doctrina filosófica de la sociedad, permite instaurar una apariencia de ciencia exacta de la ideología, que en realidad sacrifica el poder cognoscitivo de este concepto. Este proceso se verifica también cuando es la filosofía la que, por el contrario, absorbe en sí misma la concepción de la ideología, como sucede con Max Scheler. Al contrario de Pareto y de su doctrina niveladora de los derivados, Max Scheler se esforzó por construir una especie de tipología, para no decir ontología, de las ideologías. Han pasado menos de treinta años, y sin embargo su tentativa, que en su época fue objeto de mucha admiración, nos parece hoy de una asombrosa ingenuidad:

"Ejemplos de estas configuraciones formales de clase del pensamiento son: concepciones del devenir —clase inferior; concepción del ser— clase superior.

"Realismo (el mundo preferentemente como 'resistencia') —clase inferior; idealismo (el mundo preferentemente como 'reino de las ideas') —clase superior...

"Materialismo —clase inferior; espiritualismo —clase superior...

"Optimismo en el futuro y retrospección pesimista clase inferior; visión pesimista del futuro y optimista del pasado —clase superior...

"Concepción tendiente a buscar las contradicciones, o 'dialéctica' —clase inferior, concepción tendiente a la identidad— clase superior...

"Se trata aquí de *tendencias* determinadas por la clase, de naturaleza subconsciente, y que llevan a entender el mundo de uno o de otro modo. No son, por lo tanto, prejuicios de clase, sino algo más que prejuicios, es decir, leyes formales de la *constitución* de los prejuicios, los cuales, como leyes de las tendencias predominantes a forjarse determinados prejuicios radican únicamente en la situación de clase

[22] Cf. para este punto Horkheimer y Adorno, *Dialektik der Aufkläfrung*, cit., pp. 7 ss., 22 ss., 40 ss., 45 ss.

(del sujeto), y son por completo independientes de su individualidad ... En el caso de que estas leyes fuesen descubiertas por completo y entendidas en su *necesario surgimiento* de la situación de clase, constituirían una nueva sección teórica de la sociología del conocimiento, que querría llamar, como análogo de la doctrina baconiana de los *idola*, *teoría sociológica de los idola* del pensamiento, de la intuición y de la valoración." [23]

Resulta claro que este esquema de "clase inferior" y "clase superior" que el propio Scheler consideraba demasiado grosero, no llega a identificar ni la formación concreta de la estratificación social, ni la de la producción ideológica. Comparte, con la posición polarmente opuesta de Pareto, la ausencia radical de conciencia histórica. La oposición de pensamiento estático-ontológico y dinámico-nominalista es pobre y carece de diferenciaciones internas, y no sólo eso, sino que es equivocada respecto de la estructura misma de la producción ideológica. Lo que Scheler llama "ideología de la clase superior" se caracteriza hoy por su extremo nominalismo: el orden constituido es defendido mediante la afirmación de que su crítica es una construcción conceptual impuesta arbitrariamente a las cosas desde arriba, una "metafísica", y que la investigación debe atenerse a los datos de hechos atomizados, a los *opaque facts*. Esta apologética ultranominalista tiene su ejemplo en el propio Pareto. El positivismo que hoy domina las ciencias sociales y que sería difícil atribuir a la clase inferior del esquema scheleriano, se ubica en la misma dirección. Por el contrario, las más importantes entre las teorías que Scheler clasificaría como ideologías de la clase inferior se han venido oponiendo con claridad al nominalismo, y parten de la estructura total objetiva de la sociedad y de una concepción objetiva de la verdad en su desarrollo, modelada según la concepción hegeliana. En cuanto al procedimiento fenomenológico de Scheler, al cual quería adecuarse pasivamente la filosofía, renunciando a la construcción conceptual de presuntas esencias intuibles, cayó, en su última fase, en una especie de positivismo de segundo

[23] Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926, pp. 204 ss.

grado, un positivismo "espiritual". La renuncia del concepto a construir la cosa, hace que la cosa misma se le escape.

Con Scheler y Mannheim, la doctrina de la ideología se transformó en la rama académica de la "sociología del conocimiento". ¡El nombre es bien significativo! Toda forma de conocimiento, no sólo la falsa, sino también la verdadera, el "conocimiento" en general, debería ver demostrado aquí su condicionamiento social. Mannheim se consideraba el creador del "concepto total de ideología".[24] Leemos en su principal obra, *Ideologie und utopie,* que "con la afirmación del concepto total de ideología en forma generalizada, *la simple teoría de la ideología da lugar a la sociología del conocimiento* ... Resulta claro que el concepto de ideología adquiere así un nuevo significado. Y se perfilan entonces dos posibilidades: la primera consiste en renunciar de ahora en adelante, en la investigación ideológica, a toda intención 'de enmascaramiento' ... limitándose a destacar en cada caso la correlación entre *ser social (soziale Seinslage) y modo de ver* (*Sicht*). La segunda posibilidad es la de volver a vincular *a posteriori* esta visión 'libre de valoración' con una visión gnoseológica. Esto ... puede conducir a una forma de *relativismo* o de *relacionismo,* en la cual lo uno no se confunda con el otro".[25]

[24] Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie.*

[25] *Ibid.,* pp. 70 y ss. "Se tiene un *concepto particular de ideología* cuando con este término se quiere apuntar sólo al propio escepticismo sobre determinadas ideas o representaciones del adversario. Son consideradas entonces como falsificaciones más o menos deliberadas de una situación real, cuyo verdadero conocimiento estaría en contradicción con los intereses de aquél. Hay aquí toda una escala de enmascaramientos, desde la mentira consciente hasta la falsificación instintiva y semiconsciente, desde el engaño deliberado a los otros hasta la automistificación... La particularidad (de esta concepción de la ideología) salta a la vista apenas se le contrapone el *concepto radical, total, de ideología.* Se habla entonces de la ideología de una época o de un grupo concreto en sentido histórico-social, por ejemplo una clase, para designar la estructura total del conocimiento de esa época o de aquel grupo... En tanto que la concepción particular de la ideología indica como ideología sólo una parte de la concepción total del adversario, y sólo se refiere a su contenido, la concepción total de la ideología plantea la *Weltschauung* total del opositor, incluido su aparato de

En verdad, es difícil mantener separadas estas dos posibilidades en la aplicación del concepto total de ideologías que Mannheim quería proponer. El segundo camino —el del relativismo, o con palabras más nobles, relacionismo gnoseológico, opuesto por él al primero, precisamente como "crítico-gnoseológico" (mientras el otro sería sólo estudio "libre de valoración", de la relación entre "ser social" y "modo de ver", o, en resumen, entre base y superestructura)—; el segundo camino, decimos, no se opone al otro, sino que, a lo sumo, define la comprensión teórica de quien quiere ofrecer una protección de raciocinios metodológicos a las técnicas de la sociología positivista del conocimiento. A decir verdad, a Mannheim no se le escapaba que la validez específica del concepto de ideología reside en su definición como falsa conciencia, pero ya perdido este contenido, sólo puede postularlo formalmente, como la afirmación de una posibilidad gnoseológica. La negación determinada es remplazada así por el carácter genérico de la visión del mundo, y luego, en lo particular, según el modelo de la sociología de la religión de Max Weber, por la revelación de correlaciones empíricas entre sociedad y productos espirituales. Con esto, la teoría de la ideología queda fragmentada, por un lado, en una esquema completamente abstracto de la totalidad, al que se le escapa la riqueza de las articulaciones reales, y en un cúmulo de estudios monográficos por el otro. Entre estos dos elementos queda un vacío en el cual se pierde el problema dialéctico de la ideología, que es falsa conciencia, y no obstante no sólo falsa. El velo que se interpone necesariamente entre la sociedad y la comprensión social de su naturaleza, expresa al mismo tiempo esta naturaleza, en virtud de su carácter de velo necesario. Las ideologías verdaderas y propias se convierten en no verdaderas sólo en la relación en que se colocan respecto de la realidad misma. Pueden ser verdaderas "en sí", como lo son las ideas de libertad, de humanidad, de justicia, pero no verdaderas en cuanto tienen la presunción de estar ya realizadas. Así, la etiqueta de ideología, que se les puede adherir gracias al "concepto total de ideología", documenta, no tanto la imposibi-

categorías, y quiere comprender tales categorías a partir del sujeto colectivo en el cual participa" (*Ideología y utopia,* cit., pp. 56 ss.).

lidad de conciliar la crítica con la falsa conciencia, como la ira contra todo aquello que, aunque sea en la forma de reflexión ideal y por más impotente que resulte, exige la posibilidad de un orden mejor que el construido. Se ha observado, con justicia, que quienes manifiestan su desprecio por tales conceptos llamándolos ideológicos, se refieren muy a menudo al objeto que quieren significar y no al abuso del símbolo conceptual.

Si la determinación y comprensión de las realidades ideológicas presuponen una teoría, a la inversa y en igual medida, la definición teórica de lo que es ideología depende de lo que efectivamente actúa como producto ideológico. Pero ninguno de nosotros puede sustraerse a la experiencia de una transformación decisiva, que ya se produjo, en el caso específico de los productos espirituales. Y si es lícito referirse al arte como el más seguro registro de indicios históricos, no es posible dudar del debilitamiento acaecido luego de la época heroica del arte moderno, alrededor de 1910, y que ofrece un estridente contraste con la época. No es posible, sin renunciar a ver las cosas en su contexto social, reducir este debilitamiento, que no respeta a otras esferas de la cultura, como la filosofía, por ejemplo, a cierto debilitamiento de las energías creadoras o a la maligna civilización de la técnica. Se advierte más bien como una dislocación de los estratos geológicos: frente a los acontecimientos catastróficos que tienen lugar en las estructuras profundas de la sociedad, el mundo del espíritu adquirió un carácter efímero, pálido, impotente; frente a la realidad actual, no puede mantener intacta y segura su pretensión de sustancialidad, que en cambio era aceptada sin discusiones en la cultura civil del siglo pasado. La dislocación geológica, que se efectúa literalmente entre los estratos de la base y de la superestructura, llega hasta el interior de los problemas más sutiles e intrínsecos de la conciencia y de la creación ideal. Paraliza así las fuerzas, que no se puede decir que falten por completo. Pero la creación que no acepta reflexionar sobre este proceso, y que sigue el antiguo camino como si nada hubiese sucedido, está condenada a la vanidad impotente. La doctrina de la ideología sirvió siempre para recordarle al espíritu su fragilidad. Pero hoy, éste debe probar su seguridad en sí mismo

frente a ese aspecto suyo, y casi se puede decir que la conciencia, ya definida por Hegel, esencialmente, como momento de la negatividad, sólo puede sobrevivir en la medida en que asume en sí la crítica de la ideología. Sólo se puede hablar con sensatez de ideología cuando un producto espiritual surge del proceso social como algo autónomo, sustancial y dotado de legitimidad. Su no verdad, precisamente como ideología, es entonces el precio de esa separación, en que el espíritu pretende negar su propia base social. Pero incluso su momento de verdad se encuentra vinculado a esta autonomía, propia de una conciencia que es algo más que la simple huella dejada por lo que es, y que trata de penetrarlo. Hoy, el elemento ideológico tiene más bien por emblema la ausencia de esta autonomía, y no el engaño de la pretensión de autonomía. Con la crisis de la sociedad burguesa, aun el concepto tradicional de ideología parece perder su objeto. El mundo de los productos espirituales se disocia por una parte en la verdad crítica, que se despoja del elemento de apariencia pero es esotérica y ajena a las conexiones sociales inmediatamente actuantes y, por otra, en la administración planificada de lo que alguna vez constituyó la ideología. Si esta herencia de la ideología es entendida como totalidad de los productos ideales que hoy llenan en gran parte la conciencia de los hombres, esta totalidad aparece sobre todo como conjunto de objetos confeccionados para atraer a las masas en su condición de consumidoras, y si es posible, para modelar y fijar a voluntad su estado de conciencia, y no tanto como espíritu autónomo inconsciente de las propias implicaciones sociales. La falsa conciencia actual, socialmente condicionada, ya no es espíritu objetivo, inclusive en el sentido de que ya no se cristaliza ciega y anónimamente sobre la base del proceso social. Por el contrario, se trata de algo científicamente adaptado a la sociedad. Esta adaptación se realiza mediante los productos de la industria cultural: cine, revistas, periódicos ilustrados, radio, televisión, literatura de gran difusión, de los más variados tipos, dentro de la cual tienen un papel especial las biografías noveladas. Resulta demasiado evidente que los elementos de que se compone esta ideología íntimamente uniforme, con frecuencia al revés de las técnicas con que se la difunde, no son

nuevos, y a menudo inclusive se hallan inmovilizados y petrificados. Esto se relaciona, en rigor, con la distinción tradicional, cuyos comienzos surgen en la antigüedad clásica, entre esfera cultural superior e inferior. Esta última, sin embargo, está racionalizada e integrada por elementos deteriorados de la esfera superior. Para la historia de los esquemas de la actual industria cultural, es posible remontarse en particular a la literatura popular inglesa en sus primeras fases, alrededor del 1700: aquí ya se encuentran presentes, en su mayor parte, los estereotipos que hoy nos presentan su risa maliciosa en las pantallas cinematográficas y televisivas. Pero la respetable antigüedad de ciertos elementos constitutivos de un fenómeno cualitativamente nuevo no es un argumento para dejarse mistificar en su consideración como fenómeno social, y mucho menos la deducción, que se quiere hacer, de presuntas necesidades fundamentales que de esta manera, resultarían siempre satisfechas. Lo que cuenta no son, en realidad, los elementos constitutivos, y ni siquiera la persistencia de los rasgos de primitivismo en la actual cultura de masas a través de largas épocas de minoría de edad de la humanidad, sino el hecho de que todos esos elementos y caracteres están hoy subordinados en su conjunto a una dirección orgánica, que ha hecho del todo un sistema coherente. Ya no se tolera ninguna fuga, los individuos humanos están cercados por todas partes. Las tendencias regresivas ya puestas en movimiento por el crecimiento de la presión social, son favorecidas gracias a las conquistas de una psicología social pervertida, o, como bien se llamó a esta práctica, de un psicoanálisis al revés. La sociología está impregnada, en esta esfera, de los instrumentos de investigación de la *communication research*,[26] el estudio de los medios de comunicación de masas, y dedica particular atención a las reacciones de los consumidores y a la estructura de las interacciones recíprocas entre consumidores y productores. Estas investigaciones, que no ocultan su origen en los estudios de mercado, dan por

[26] Cf., por ejemplo, Bernard Berelson, *Content analysis in communication research*, Glencoe, Ill., 1952; Paul F. Lazarsfeld y Frank N. Stanton, *Communication research 1948-1949*, Nueva York, 1949; Paul F. Lazarsfeld, Bernard Berelson, Hazel Gaudet, *The people's choice*, Nueva York, 1948.

cierto algunos frutos. Pero más importante que el simple hecho de subrayar la actividad de los medios de comunicación de masas será su análisis crítico-ideológico, tanto más cuanto que el reconocimiento tácito concedido a esta actividad de la investigación descriptiva constituye también un elemento de la moderna ideología.[27]

El estudio concreto del contenido ideológico de los medios de comunicación de masas es tanto más urgente cuanto que se observa la inconcebible violencia que ejercen sobre los hombres (dicho sea de paso, junto con el deporte, que de un tiempo a esta parte pasó a integrar la ideología en sentido lato). Tenemos aquí la producción sintética de la identificación de las masas con las normas y las condiciones que rigen anónimamente detrás de la industria cultural, o bien con las que se difunden intencionalmente, o con ambas. Cualquier voz que se manifieste en desacuerdo es objeto de censura. El adiestramiento para el conformismo se extiende hasta las emociones más íntimas y sutiles. En este juego, la industria cultural logra presentarse como espíritu objetivo en la misma medida en que retoma, cada vez más, tendencias antropológicamente vivas en sus clientes. Al apegarse a estas tendencias, al corroborarlas y ofrecerles una confirmación, puede al mismo tiempo suprimir, o aun condenar explícitamente, todo aquello que rechace la subordinación. La rigidez carente de experiencia del mecanismo de pensamiento dominante en la sociedad de masas se vuelve, pues, si ello es posible, más inflexible aun, y la propia ideología impide desenmascarar el producto ofrecido en su calidad de objeto premeditado para los fines del control social, gracias a un puntual seudorrealismo, que proporciona, bajo el aspecto de la exterioridad, una imagen continuamente exacta de la realidad empírica. Cuanto más aliados a los hombres se encuentran los bienes culturales así elaborados, tanto más se los convence de encontrar en ellos el mundo que les pertenece. Vemos en las pantallas de la televisión cosas que quieren parecerse a las más familiares y habituales, y entretanto el contrabando de consignas como la de que todo extranjero es sospechoso, o que el éxito y la carrera son las

[27] Cf. *Kulturindustrie: Aufklärung als Massenbetrug*, en Horkheimer y Adorno, *Dialektik del Aufklärung*, cit., pp. 114 ss.

cosas más elevadas de la vida, ya está dado por aceptado y puesto en libre práctica de una vez para siempre. Para resumir en una sola frase la tendencia inmanente a la ideología de la cultura de masas, sería necesario representarla en una parodia del dicho "Conviértete en lo que eres", como duplicación y justificación ultravalidadora de la situación ya existente, lo cual destruiría toda perspectiva de trascendencia y de crítica. El espíritu socialmente actuante y eficaz se limita aquí a poner una vez más, bajo los ojos de los hombres, lo que ya constituye la condición de su existencia, a la vez que proclama ese existente como su propia norma; de ese modo, los confirma y consolida en la creencia carente de verdadera fe en su mero existir.

De la ideología sólo queda el reconocimiento tributado a lo que subsiste, un conjunto de modelos de comportamiento adecuados al poderío de las condiciones dominantes. Es poco verosímil que las metafísicas más eficaces hoy en día sean sólo por casualidad las que se refieren al término "existencia", pretendiendo identificar la duplicación del mero existir en las más altas determinaciones abstractas que es posible obtener con el sentido mismo de ese existir. A esta duplicación corresponde, en los resultados, y en gran medida, la situación existente en la cabeza de los hombres, quienes no sufren ya la condición absurda —en la que frente a la posibilidad abierta de la felicidad, se hace sentir día tras día la amenaza de la catástrofe inevitable— de considerar esta situación como expresión de una idea, como todavía podría ser la actitud adoptada frente al sistema burgués de los Estados nacionales; hoy se adapta uno a las condiciones dadas en nombre del realismo. Los individuos se sienten desde el comienzo como piezas del juego, y dejan el corazón en paz. Pero desde que la ideología casi no asegura ya nada, como no sea que las cosas son lo que son, hasta su no verdad específica se reduce al pobre axioma de que no podrían ser distintas de lo que son. Los hombres se adecúan a esta mentira, pero al mismo tiempo ven a través de su velo. La celebración del poder y la irresistibilidad del simple existir son las condiciones de la ruptura de su encanto. La ideología ya no es una cáscara, sino la imagen misma, amenazadora, del mundo. No sólo por el entrelazamiento en que se

encuentra con la acción propagandística, sino en virtud de su propia configuración, se convierte en terrorismo. Pero justamente porque la ideología y la realidad corren de esta manera una hacia la otra; porque la realidad dada, a falta de otra ideología más convincente, se convierte en ideología de sí misma, bastaría al espíritu un pequeño esfuerzo para liberarse del velo de esta apariencia omnipotente, y ello con casi nada. Pero este esfuerzo parece el más difícil de todos.

HERBERT MARCUSE

Herbert Marcuse nació en Berlín el 19 de julio de 1898, ciudad donde inició estudios de filosofía, que continuó años más tarde en la Universidad de Friburgo en Brisgau. Durante su época de estudiante universitario Marcuse se interesa en la cuestión política, sin llegar jamás a la militancia activa. Participa en la revolución alemana, afiliado a la socialdemocracia, sin embargo abandona sus filas, después del asesinato de Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht en enero de 1919. Su intervención en la revolución de Berlín responde —a juicio de sus contemporáneos— más a las motivaciones de un universitario en sentido amplio, que a las de un estudiante revolucionario.

Sin duda alguna, la Universidad de Friburgo, donde Marcuse completó su formación filosófica, fue una de las más célebres de Alemania, por la importancia de sus figuras intelectuales. Los estudiantes de Friburgo, contaban entre sus maestros a Heinrich Rickert, Edmond Husserl y Martín Heidegger. Marcuse participa durante varios semestres en los seminarios ofrecidos por Heidegger, estableciéndose una estrecha amistad entre discípulo y maestro. Su tesis doctoral: La ontología de Hegel y fundamento de una teoría de la historicidad (1932), *es dirigida por Heidegger, quien mantendrá una marcada influencia sobre el trabajo posterior de Marcuse, a pesar del interés creciente, del joven estudiante por la obra de Marx. En la producción madura de Marcuse —particularmente en* Eros y civilización *y* El hombre unidimensional*— se pueden observar manifestaciones de la influencia de su antiguo maestro.*

Con la subida del nazismo, Marcuse abandona Alemania en 1933, compartiendo el éxodo intelectual alemán. Después de una estancia en Francia y Suiza, se radica finalmente en los Estados Unidos, donde se naturaleza noramericano en 1940.

En los Estados Unidos comienza una peregrinación por varias universidades: Columbia entre los años 1934 y 1940, Harvard de 1951 a 1953, California 1965, para establecerse en Berkeley como profesor investigador.

Trabajando en Alemania como colaborador de Martín Heidegger, Marcuse se interesaba en establecer una síntesis entre existencialismo y fenomenología hegeliana. Esto le llevó a estudiar profundamente la filosofía de Hegel y sus vinculaciones con la obra de Marx. Sus intentos posteriores de reivindicar el aporte hegeliano al pensamiento de Marx, lo pondrán en contra de la ortodoxia marxista de la época.

En los Estados Unidos, Marcuse orienta sus preocupaciones hacia el campo de la sociología crítica, producto de las colaboraciones, durante la etapa de su exilio en Europa, con Max Horkheimer y Theodor Adorno. Desde que se establece en Estados Unidos, Marcuse estudia detalladamente la obra de Freud, que influirá poderosamente en las etapas maduras de su desarrollo intelectual.

Desconocida durante mucho tiempo, la obra de Marcuse ha surgido bruscamente de la sombra arrastrada por la rebelión estudiantil, que en Estados Unidos y Europa, recoge sus planteamientos como justificación filosófica y política. Puesto a la cabeza de las reivindicaciones estudiantiles, el pensamiento de Marcuse se ha hecho universalmente conocido.

Además de múltiples ensayos y artículos sobre filosofía, sociología y política, entre las obras más representativas de Herbert Marcuse podemos mencionar: Studien über Autorität und Familie *(en colaboración con Adorno) (1936);* Razón y revolución *(1941);* Cultura y sociedad *(1965);* Eros y civilización *(1955);* El marxismo soviético *(1958);* El hombre unidimensional *(1964);* Negations *(1968);* Un ensayo sobre la liberación *(1969);* La agresividad en la sociedad industrial *(1968).*

LAS NUEVAS FORMAS DE CONTROL*

Una ausencia de libertad cómoda, suave, razonable y democrática, señal del progreso técnico, prevalece en la civilización industrial avanzada. ¿Qué podría ser, en realidad, más racional que la supresión de la individualidad en el proceso de mecanización de actuaciones socialmente necesarias aunque dolorosas; que la concentración de empresas individuales en corporaciones más eficaces y productivas; que la regulación de la libre competencia entre sujetos económicos desigualmente provistos; que la reducción de prerrogativas y soberanías nacionales que impiden la organización internacional de los recursos? Que este orden tecnológico implique también una coordinación política e intelectual puede ser una evolución lamentable y, sin embargo, prometedora.

Los derechos y libertades que fueron factores vitales en los orígenes y etapas tempranas de la sociedad industrial se debilitan en una etapa más alta de esta sociedad: están perdiendo su racionalidad y contenido tradicionales. La libertad de pensamiento, de palabra y de conciencia eran —tanto como la libertad de empresa, a la que servían para promover y proteger— esencialmente ideas *críticas*, destinadas a remplazar una cultura material e intelectual anticuada por otra más productiva y racional. Una vez institucionalizados, estos derechos y libertades compartieron el destino de la sociedad de la que se habían convertido en parte integrante. La realización anula las premisas.

En la medida en que la independencia de la necesidad, sustancia concreta de toda libertad, se convierte en una posibilidad real, las libertades propias de un estado de productividad más baja pierden su contenido previo. Una sociedad que parece cada día más capaz de satisfacer las necesidades de los individuos por medio de la forma en que está organizada, priva a la independencia de pensamiento, a la autonomía y al derecho de oposición política de su función crítica

* Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, México, Ed. Joaquín Mortiz, 1973, pp. 23-34.

básica. Tal sociedad puede exigir justamente la aceptación de sus principios e instituciones, y reducir la oposición a la mera promoción y debate de políticas alternativas *dentro* del *statu quo*. En ese respecto, parece de poca importancia que la creciente satisfacción de las necesidades se lleve a cabo por medio de sistemas autoritarios o no-autoritarios. Bajo las condiciones de un creciente nivel de vida, la disconformidad con el sistema no parece tener ninguna utilidad social, y aún más cuando implica tangibles desventajas económicas y políticas y pone en peligro el buen funcionamiento del conjunto. Es cierto que, por lo menos en lo que concierne a las necesidades de la vida, no parece haber ninguna razón para que la producción y la distribución de bienes y servicios deba proceder a través de la concurrencia competitiva de las libertades individuales.

Desde el primer momento la libertad de empresa no fue precisamente una bendición. En cuanto significaba libertad para trabajar o para morir de hambre, significaba fatigas, inseguridad y temor para la gran mayoría de la población. Si el individuo no estuviera aún obligado a probarse a sí mismo en el mercado, como sujeto económico libre, la desaparición de esta clase de libertad sería uno de los mayores logros de la civilización. El proceso tecnológico de mecanización y normalización podría canalizar la energía individual hacia un reino virgen de libertad más allá de la necesidad. La misma estructura de la existencia humana se alteraría; el individuo se liberaría de las necesidades y posibilidades extrañas que le impone el mundo del trabajo. El individuo tendría libertad para ejercer la autonomía sobre una vida que sería la suya propia. Si el aparato productivo se pudiera organizar y dirigir hacia la satisfacción de las necesidades vitales, su control se podría muy bien centralizar; tal control no impediría la autonomía individual, sino que la haría posible.

Este es un objetivo que está dentro de las capacidades de la civilización industrial avanzada: el "fin" de la racionalidad tecnológica. Sin embargo, el que opera en realidad es el rumbo contrario; el aparato impone sus exigencias económicas y políticas para expansión y defensa sobre el tiempo de trabajo y el tiempo libre, sobre la cultura intelectual y la cultura material. En virtud de la manera en que ha organi-

zado su base tecnológica, la sociedad industrial contemporánea tiende a ser totalitaria. Porque "totalitaria" no es sólo una coordinación política terrorista de la sociedad, sino también una coordinación técnico-económica no-terrorista que opera a través de la manipulación de las necesidades por intereses creados, impidiendo por lo tanto el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo. No sólo una forma específica de gobierno o gobierno de partido hace posible el totalitarismo, sino también un sistema específico de producción y distribución que puede muy bien ser compatible con un "pluralismo" de partidos, periódicos, "poderes compensatorios", etcétera.

Hoy en día el poder político se afirma por medio de su poder sobre el proceso mecánico y sobre la organización técnica del aparato. El gobierno de las sociedades industriales avanzadas y en crecimiento sólo puede mantenerse y asegurarse cuando logra movilizar, organizar y explotar la productividad técnica, científica y mecánica de que dispone la civilización industrial. Y esa productividad moviliza a la sociedad entera, por encima y más allá de cualquier interés individual o de grupo. El hecho brutal de que el poder físico (¿sólo físico?) de la máquina sobrepase al del individuo, y al de cualquier grupo particular de individuos, hace de la máquina el instrumento más efectivo en cualquier sociedad cuya organización básica sea la del proceso mecanizado. Pero la tendencia política puede invertirse; en esencia, el poder de la máquina es sólo el poder del hombre almacenado y proyectado. En la medida en que el mundo del trabajo se conciba como una máquina y se mecanice de acuerdo con ella, se convierte en la base *potencial* de una nueva libertad para el hombre.

La civilización industrial contemporánea demuestra que ha llegado a una etapa en la que "la sociedad libre" no se puede ya definir adecuadamente en los términos tradicionales de libertades económicas, políticas e intelectuales, no porque estas libertades se hayan vuelto insignificantes, sino porque son demasiado significativas para confinarlas dentro de las formas tradicionales. Se necesitan nuevos modos de realización que correspondan a las nuevas capacidades de la sociedad.

Estos nuevos modos sólo se pueden indicar en términos negativos porque equivaldrían a la negación de los modos predominantes. Así, la libertad económica significaría la libertad *de* la economía: de estar controlados por fuerzas y relaciones económicas, de estar a merced de la diaria lucha por la existencia, de ganarse la vida. La libertad política significaría la liberación de los individuos *de* una política sobre la que no ejercen ningún control efectivo. Del mismo modo, la libertad intelectual significaría la restauración del pensamiento individual absorbido ahora por la comunicación e indoctrinación de masas, la abolición de la "opinión pública" junto con sus creadores. El timbre irreal de estas proposiciones indica, no su carácter utópico, sino el vigor de las fuerzas que impiden su realización. La forma más efectiva y duradera de la guerra contra la liberación es la implantación de necesidades intelectuales que perpetúan formas anticuadas de la lucha por la existencia.

La intensidad, la satisfacción y hasta el carácter de las necesidades humanas, más allá del nivel biológico, han sido siempre precondicionadas. Se conciba o no como una *necesidad* la posibilidad de hacer o dejar de hacer, de disfrutar o destruir, de poseer o rechazar algo, ello depende de si puede o no ser vista como deseable y necesaria para las instituciones e intereses preponderantes de la sociedad. En este sentido, las necesidades humanas son necesidades históricas y, en la medida en que la sociedad exige el desarrollo represivo del individuo, sus mismas necesidades y pretensiones de satisfacción están sujetas a pautas críticas superiores.

Se puede distinguir entre necesidades verdaderas y necesidades falsas. "Falsas" son aquellas que intereses sociales particulares imponen al individuo para su represión: las necesidades que perpetúan el esfuerzo, la agresividad, la miseria y la injusticia. Su satisfacción puede ser de lo más grata para el individuo, pero esta felicidad no es una condición que deba ser mantenida y protegida si sirve para impedir el desarrollo de la capacidad (la suya propia y la de otros) de reconocer la enfermedad del todo y de aprovechar las posibilidades de curarla. El resultado es, en este caso, la euforia dentro de la infelicidad. La mayor parte de las necesidades predominantes de descansar, divertirse, comportarse y con-

sumir de acuerdo con los avisos, de amar y odiar lo que otros odian y aman, pertenece a esta categoría de falsas necesidades.

Estas necesidades tienen un contenido y una función sociales determinadas por poderes externos sobre los que el individuo no tiene ningún control; el desarrollo y la satisfacción de estas necesidades es heterónomo. No importa hasta qué punto se hayan convertido en algo propio del individuo, reproducidas y fortificadas por las condiciones de su existencia; no importa que se identifique con ellas y se encuentre a sí mismo en su satisfacción. Siguen siendo lo que fueron desde el principio; productos de una sociedad cuyos intereses dominantes requieren la represión.

El predominio de las necesidades represivas es un hecho cumplido, aceptado por ignorancia y por derrotismo, pero es un hecho que debe ser eliminado tanto en interés del individuo feliz, como de todos aquellos cuya miseria es el precio de su satisfacción. Las únicas necesidades que pueden inequívocamente reclamar satisfacción son las vitales: alimento, vestido y habitación en el nivel de cultura que esté al alcance. La satisfacción de estas necesidades es el requisito para la realización de *todas* las necesidades, tanto de las sublimadas como de las no sublimadas.

Para cualquier conocimiento y conciencia, para cualquier experiencia que no acepte el interés social predominante como ley suprema del pensamiento y de la conducta, el universo establecido de necesidades y satisfacciones es un hecho del que se debe desconfiar —desconfiar en términos de verdad y mentira. Estos términos son enteramente históricos, y su objetividad es histórica. El juicio sobre las necesidades y su satisfacción bajo las condiciones dadas, implica normas de *prioridad* —normas que se refieren al desarrollo óptimo del individuo, de todos los individuos, bajo la utilización óptima de los recursos materiales e intelectuales al alcance del hombre. Los recursos son calculables. La "verdad" y la "falsedad" de las necesidades designan condiciones objetivas en la medida en que la satisfacción universal de las necesidades vitales y, más allá de ella, la progresiva mitigación del trabajo y la miseria, son normas universalmente válidas. Pero en tanto que normas históricas, no sólo varían de acuerdo

con el área y el estado de desarrollo, sino que también sólo se pueden definir en (mayor o menor) *contradicción* con las normas predominantes. ¿Y qué tribunal puede reclamar legítimamente la autoridad de decidir?

En última instancia, la pregunta sobre cuáles son las necesidades verdaderas o falsas sólo puede ser resuelta por los mismos individuos, pero sólo en última instancia; esto es, siempre y cuando tengan la libertad para dar su propia respuesta. Mientras se les mantenga en la incapacidad de ser autónomos, mientras sean adoctrinados y manipulados (hasta en sus mismos instintos) su respuesta a esta pregunta no puede considerarse propia de ellos. Por lo mismo, sin embargo, ningún tribunal puede adjudicarse en justicia el derecho de decidir cuáles necesidades se deben desarrollar y satisfacer. Tal tribunal sería censurable, aunque nuestra repulsa no podría eliminar la pregunta: ¿cómo pueden hombres que han sido objeto de una dominación efectiva y productiva crear por sí mismos las condiciones de la libertad?

Cuanto más racional, productiva, técnica y total se torna la administración represiva de la sociedad, más inimaginables resultan los medios y modos mediante los que los individuos administrados pueden romper su servidumbre y alcanzar su propia liberación. Claro está que imponer la Razón a toda una sociedad es una idea paradójica y escandalosa; aunque se pueda discutir la rectitud de una sociedad que ridiculiza esta idea mientras convierte a su propia población en objeto de una administración total. Toda liberación depende de la toma de conciencia de la servidumbre, y el surgimiento de esta conciencia se ve estorbado siempre por el predominio de necesidades y satisfacciones que, en grado sumo, se han convertido en propias del individuo. El proceso siempre remplaza un sistema de precondicionamiento por otro; el objetivo óptimo es el remplazo de necesidades falsas por otras verdaderas, el abandono de la satisfacción represiva.

El rasgo distintivo de la sociedad industrial avanzada es la sofocación efectiva de aquellas necesidades que requieren ser liberadas —liberadas también de aquello que es tolerable, ventajoso y cómodo— mientras que sostiene y absuelve el poder destructivo y la función represiva de la sociedad

opulenta. Aquí, los controles sociales exigen la abrumadora necesidad de producir y consumir el derroche; la necesidad de un trabajo embrutecedor cuando ha dejado de ser una verdadera necesidad; la necesidad de modos de descanso que alivian y prolongan ese embrutecimiento; la necesidad de mantener libertades engañosas tales como la libre competencia a precios administrados, una prensa libre que se autocensura, una libertad de escoger entre marcas de fábricas y artefactos.

Bajo el gobierno de una totalidad represiva, la libertad se puede convertir en un poderoso instrumento de dominación. La amplitud de la selección abierta a un individuo no es factor decisivo para determinar el grado de libertad humana, pero sí lo es *lo que* se puede escoger y lo que *es* escogido por el individuo. El criterio para la selección no puede nunca ser absoluto, pero tampoco es del todo relativo. La libre elección de amos no suprime ni a los amos ni a los esclavos. Escoger libremente entre una amplia variedad de bienes y servicios no significa libertad si estos bienes y servicios sostienen controles sociales sobre una vida de temor y de esfuerzo, esto es, si sostienen la alienación. Y la reproducción espontánea, por los individuos, de necesidades superimpuestas no establece la autonomía; sólo prueba la eficacia de los controles.

Nuestra insistencia en la profundidad y eficacia de esos controles está sujeta a la objeción de que le damos demasiada importancia al poder de adoctrinación de los "medios de comunicación", y de que la gente por sí misma sentiría y satisfaría las necesidades que hoy le son impuestas. Pero tal objeción no es válida. El precondicionamiento no empieza con la producción masiva de la radio y la televisión y con la centralización de su control. La gente entra en esta etapa ya como receptáculo precondicionado desde mucho tiempo atrás; la diferencia decisiva está en la disminución del contraste entre lo dado y lo posible, entre las necesidades satisfechas y las necesidades por satisfacer. Y es aquí donde la llamada nivelación de las distinciones de clase revela su función ideológica. Si el trabajador y su jefe se divierten con el mismo programa de televisión y visitan los mismos lugares de recreo, si la taquígrafa se viste tan elegantemente

como la hija de su jefe, si el negro tiene un Cadillac, si todos leen el mismo periódico; esta asimilación indica no la desaparición de las clases, sino la medida en que las necesidades y satisfacciones que sirven para la preservación del "establecimiento" son compartidas por la población subyacente.

Es verdad que en las áreas más altamente desarrolladas de la sociedad contemporánea la mutación de necesidades sociales en necesidades individuales es tan efectiva que la diferencia entre ellas parece puramente teórica. ¿Se puede realmente diferenciar entre los medios de comunicación de masas como instrumentos de información y diversión, y como medios de manipulación y adoctrinamiento? ¿Entre el automóvil como molestia y como conveniencia? ¿Entre los horrores y las comodidades de la arquitectura funcional? ¿Entre el trabajo para la defensa nacional y el trabajo para la ganancia de las empresas? ¿Entre el placer privado y la utilidad comercial y política que implica el crecimiento de la tasa de natalidad?

De nuevo nos encontramos ante uno de los aspectos más perturbadores de la civilización industrial avanzada; el carácter racional de su irracionalidad. Su productividad y eficiencia, su capacidad de incrementar y difundir las comodidades, de convertir lo superfluo en necesidad y la destrucción en construcción, el grado en que esta civilización transforma el mundo de los objetos en extensión de la mente y el cuerpo del hombre hace dudosa hasta la noción misma de alienación. La gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que une el individuo a su sociedad ha cambiado, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido.

Las formas predominantes de control social son tecnológicas en un nuevo sentido. Es claro que la estructura técnica y la eficacia del aparato productivo y destructivo han sido instrumentos decisivos para sujetar la población a la división del trabajo establecida a lo largo de la época moderna. Además, tal integración ha estado acompañada de formas de compulsión más inmediatas: pérdida de medios de subsistencia, la administración de justicia, la policía, las fuerzas armadas. Todavía lo está. Pero en la época con-

temporánea, los controles tecnológicos parecen ser la misma encarnación de la razón en beneficio de todos los grupos e intereses sociales —hasta tal punto que toda contradicción parece irracional y toda oposición imposible.

No hay que sorprenderse, pues, de que, en las áreas más avanzadas de esta civilización, los controles sociales hayan sido introyectados hasta tal punto que llegan a afectar la misma protesta individual en sus raíces. La negativa intelectual y emocional a "seguir la corriente" aparece como un signo de neurosis e impotencia. Este es el aspecto socio-psicológico del acontecer político que caracteriza a la época contemporánea: la desaparición de las fuerzas históricas que, en la etapa precedente de la sociedad industrial, parecían representar las posibilidades de nuevas formas de existencia.

Pero quizá el término "introyección" ya no describa el modo como el individuo reproduce y perpetúa por sí mismo los controles externos ejercidos por su sociedad. Introyección sugiere una variedad de procesos relativamente espontáneos por medio de los cuales un Ego traspone lo "exterior" en "interior". Así que introyección implica la existencia de una dimensión interior separada de y hasta antagónica a las exigencias externas; una conciencia individual y un inconsciente individual *aparte* de la opinión y la conducta pública.* La idea de "libertad interior" tiene aquí su realidad; designa el espacio privado en el cual el hombre puede convertirse en sí mismo y seguir siendo "él mismo".

Hoy en día este espacio privado ha sido invadido y cercenado por la realidad tecnológica. La producción y la distribución en masa reclaman al individuo *en su totalidad,* y ya hace mucho que la psicología industrial ha dejado de reducirse a la fábrica. Los múltiples procesos de introyección parecen haberse osificado en reacciones casi mecánicas. El resultado es, no la adaptación, sino la *mímesis,* una inmediata identificación del individuo con *su* sociedad y, a través de ésta, con la sociedad como un todo.

Esta identificación inmediata, automática (que debe de

* El cambio en la función de la familia juega aquí un papel decisivo: sus funciones "socializantes" están siendo cada vez más absorbidas por grupos externos y medios de comunicación. Véase mi *Eros y civilización,* México, Joaquín Mortiz, 1965, pp. 108 ss.

haber sido característica en las formas de asociación primitivas) reaparece en la alta civilización industrial; su nueva "inmediatez", es, sin embargo, producto de una gestión y una organización elaboradas y científicas. En este proceso la dimensión "interior" de la mente, en la cual puede echar raíces la oposición al *statu quo,* se ve reducida paulatinamente. La pérdida de esta dimensión, en la que reside el poder del pensamiento negativo —el poder crítico de la Razón— se encuentra a sus anchas, es la contrapartida ideológica del propio proceso material mediante el cual la sociedad industrial avanzada acalla y reconcilia a la oposición. El impacto del progreso convierte a la Razón en sumisión a los hechos de la vida y a la capacidad dinámica de producir más y más grandes hechos de la misma especie de vida. La eficiencia del sistema impide el reconocimiento individual de que el mismo no contiene hechos que no comuniquen el poder represivo de la totalidad. Si los individuos se encuentran a sí mismos en las cosas que dan forma a sus vidas, lo hacen no al dar, sino al aceptar la ley de las cosas; no las leyes de la física, sino las leyes de su sociedad.

Acabo de sugerir que el concepto de alienación parece volverse dudoso cuando los individuos se identifican a sí mismos con la existencia que les es impuesta y en la cual encuentran su propio desarrollo y satisfacción. Esta identificación no es ilusión, sino realidad. Sin embargo, la realidad constituye una etapa más avanzada de la alienación. Esta se ha vuelto enteramente objetiva; el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada. Hay una sola dimensión que está por todas partes y en todas las formas. Los logros del progreso desafían tanto la denuncia como la justificación ideológica; ante su tribunal, la "falsa conciencia" de su racionalidad se convierte en la verdadera conciencia.

Esta absorción de la ideología por la realidad no significa, sin embargo, el "fin de la ideología". Por el contrario, la cultura industrial avanzada es, en un sentido específico, *más* ideológica que su predecesora, en tanto que la ideología se encuentra hoy en el propio proceso de producción.* Bajo

* Theodor W. Adorno. *Prismen, Kulturkritik und Gesellschaft,* Frankfurt, Suhrkamp, 1055, p. 24 (edición castellana, Barcelona, Ariel, 1962).

una forma provocativa, esta proposición revela los aspectos políticos de la racionalidad tecnológica predominante. El aparato productivo y los bienes y servicios que produce "venden" o imponen el sistema social como un todo. Los medios de transporte y comunicación de masas, los bienes de vivienda, alimentación y vestuario, el irresistible rendimiento de la industria de las diversiones y de la información llevan consigo hábitos y actitudes prescritas, ciertas reacciones emocionales e intelectuales que vinculan más o menos agradablemente a consumidor y productor y, a través de éste, a la totalidad. Los productos adoctrinan y manipulan; promueven una falsa conciencia inmune a su falsedad. Y a medida que estos productos son asequibles a más individuos en más clases sociales, el adoctrinamiento que llevan a cabo deja de ser publicidad; se convierten en modo de vida. Es un buen modo de vida —mucho mejor que antes—, y en cuanto tal se opone al cambio cualitativo. De esta manera surge el modelo de *pensamiento y conducta unidimensional* en el que ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción, son rechazados o reducidos a los términos de este universo. La racionalidad del sistema y de su extensión cuantitativa los redefine.

VI. LOS RELATIVISTAS

Hemos incluido a Marx Weber y a Karl Mannheim dentro del relativismo, siguiendo la taxonomía lukacsiana,[1] relativismo moderno hijo del neokantismo.

El relativismo gnoseológico declara que la validez de un juicio depende de las condiciones o circunstancias en que es enunciado. De hecho muchas veces suele confundirse el historicismo (ubicación de un problema en su contexto histórico) con el relativismo (la verdad sólo tiene validez en relación con una circunstancia histórica). El relativismo permite relacionar la economía, por ejemplo, con las formas "susperestructurales" de la sociedad, aun cuando, como lo propone Weber, la "causa" del capitalismo sea el espíritu del protestantismo, el pietismo.

Karl Mannheim, cree precaverse del relativismo creando una postura denominada relacionismo. Este relacionismo significa que todos los elementos de la significación de una determinada situación se refieren, se relacionan unos con otros, se explican unos a otros precisamente por esta relación determinada.

En el fondo, tanto Weber como Mannheim elaboran su concepción de la ideología peleando con la sombra de Marx.

Así, para Albert Salomon en su capítulo sobre la sociología alemana[2] el pensamiento sociológico de Marx Weber nació de un "largo e intenso diálogo con la sombra de Karl Marx".

Mannheim intenta "superar" a Marx, deseo que es la expresión de una concepción de "intelectual libre", hijo de la república de Weimar, cuya inocencia académica lo lleva a criticar al materialismo histórico con las armas del historicismo auxiliado por la sociología incipiente de la época. Cosa idéntica sucede con Weber, en cuya obra están presentes tanto Dilthey como Rickert en forma de elementos conjugados para tratar de eliminar las bases materialistas de la concep-

[1] Gyorg Lukács, *El asalto a la razón*, Barcelona, Grijalbo, 1975.
[2] George Gurvitch, *La sociología en el siglo xx*, Buenos Aires, El Ateneo, 1965.

ción materialista de la historia, respetándole solamente su historicidad.

Weber y Mannheim intentan, como muy bien lo apunta Lukács, "refutar al marxismo de una manera más sutil", y no limitarse, como lo hicieron muchos contemporáneos, a ignorarlo o a refutarlo de manera absoluta o anatematizante como aquel Papa preconciliar que motejó al marxismo de "intrínsecamente perverso".

El relativismo metodológico de Weber, como hemos dicho, puede permitirse reconocer las relaciones entre economía y formas ideológicas, como por ejemplo la ética protestante determinando al capitalismo, reconociendo la relación, pero al revés, despojada de su carácter materialista. Parecido fenómeno hemos visto en estos últimos tiempos en que se ha intentado construir un marxismo fenomenológico, un marxismo existencialista, un marxismo estructuralista, y más recientemente un pansemiotismo marxista. Así ha sido y así seguirá sucediendo, a través de la próxima historia, por esta senda abierta por Weber y Mannheim, de crítica "sutil", "académica", "seria y decente" de ciertos intelectuales "libres", o inclusive militantes honestos a los que las obras de Marx —joven y viejo— ponen en apuros.

No sin razón Meyer Schapiro en su artículo "Sobre la política de Max Weber" [3] ha llamado a éste "el Marx de la burguesía" por cuanto ha intentado crear una visión totalizadora de la historia, pero con fundamentos que en el hecho sirven los intereses materiales e intelectuales de la clase burguesa, que no ponen en entredicho el papel hegemónico de dicha clase ni anuncian su desaparición histórica, como sucede con otra visión totalizadora del acaecer histórico como lo es la concepción marxista. Para Weber, los fenómenos de la ideología religiosa serían la clave para entender la economía capitalista, sin el peligro de caer en la crítica de la economía política, asunto que nos llevaría a entender al protestantismo como una expresión ideológica de la concepción burguesa emanada del desarrollo capitalista. De esta manera Weber cree negar al materialismo histórico sin negar las relaciones históricas entre aspectos económicos, sociales e ideológicos, entrelazados de cualquier manera, menos de aquella

[3] Gyorg Lukács, *Ibid.*, p. 448.

que coloca a los fenómenos económicos determinando "en última instancia" a los ideológicos. Esta es pues la superación sutil y académica que Weber cree lograr con respecto al pensamiento marxista.

Para Weber la sociología siempre fue un auxiliar de la historia de la cual él intenta, más que una visión totalizadora, una comprensión simplemente amplia y erudita.

"El problema central de la sociología alemana en el período del imperialismo de anteguerra consiste en encontrar una teoría para explicar el nacimiento y la naturaleza del capitalismo y 'superar' el materialismo histórico en este terreno, mediante una concepción teórica propia." [4] De esta posición, Weber y Mannheim son los más importantes exponentes.

Estas "refutaciones" a la concepción marxista del análisis del capitalismo, conllevan además la negación de la posibilidad del socialismo.

Crítico de la democracia a veces, Weber cree en la democracia (burguesa) moderna como un medio eficaz para el desarrollo (y la expansión) de una moderna potencia industrial, de países "señoriales" como los de Europa Central. Directamente considera al socialismo como el gran burocratismo y lo compara con la antigua burocracia egipcia. Este tipo de comparaciones son comunes en Weber, su erudición histórica lo lleva a ciertas analogías o a un fatalismo que podría englobarse en un metafísico *nihil novum sub sole.*

Sin embargo "Weber se defiende reiteradamente contra el reproche de relativismo, pero considerando su método agnóstico-formalista como el único científico, puesto que, a juicio suyo, no permite introducir en la sociología, nada que no sea susceptible de probarse de un modo exacto. Según él la sociología sólo puede ofrecernos una crítica técnica, es decir, investigar 'cuáles son los medios apropiados para llegar al fin propuesto', y, de otra parte, 'establecer los resultados a que conduciría la aplicación de los medios necesarios junto a la eventual consecución del fin perseguido'. Todo lo demás, cae, según Max Weber, fuera de la ciencia, es objeto de la fe y, por lo tanto, algo irracional".[5]

[4] G. Lukács, *Ibid.*, p. 448.
[5] G. Lukács, *Ibid.*, p. 496.

Como "lógico de las ciencias sociales" [6] ve en el capitalismo el *súmmum* de la racionalidad y es su concepción de los "tipos ideales" la que nos da la pista para entender su doctrina de la legitimidad. Weber, con indiscutibles aportaciones a la sociología, se dio a la titánica tarea de superar a Marx. No lo logró. Su influencia ha sido importante en Occidente, sobre todo en pensadores progresistas como Wright Mills, antes de su encuentro con el marxismo.

En el texto que hemos seleccionado Weber escribe: "Y no sólo se lucha entre 'intereses de clase', como tanto nos gusta pensar hoy en día, 'sino también entre ideologías'. Como es natural, ello no resta verdad al hecho de que la ideología por la cual uno toma partido quede determinada en gran medida por el grado de afinidad electiva que la une con el 'interés de clase' del individuo, para utilizar aquí este término, unívoco sólo aparentemente." En otras palabras el interés de clase, por ejemplo el interés de la burguesía en conservar su calidad de clase dominante, sería simplemente la expresión goethiana de afinidad electiva y no la expresión genuina de clase dominante que defiende sus intereses frente a otra clase antagónica.

Más adelante critica el paneconomicismo del materialismo histórico, como si este desechase la influencia o reversibilidad de fenómenos superestructurales sobre la estructura económica. Basta leer las cartas de Engels seleccionadas en el volumen anterior de esta obra para que se haga patente que la interpretación weberiana de Marx adolece de falta de conocimiento o de una ideológica afinidad electiva con los intereses de clase de la burguesía alemana y europea.

El otro importante relativista seleccionado es Karl Mannheim, autor de un texto muy conocido [7] sobre "sociología del conocimiento" que coloca a la teoría sobre la ideología en términos sociológicos e inclusive existenciales (relaciones entre el pensar y el ser).

Tal como Weber, Mannheim no quiere reconocer que su teoría de la ideología emana de posiciones relativistas. "También Mannheim, como todos los agnosticistas y relativistas del período imperialista, protesta contra el reproche de relativismo. Este sociólogo resuelve el problema con ayuda de una nueva terminología, llamándose 'relacionista'. La diferencia entre el relativismo y el 'relacionismo' es, sobre poco más o menos, la misma que puede existir, para decirlo con las palabras de Lenin en su carta a Gorki (14-II-1913), entre un diablo amarillo y otro rojo." [8]

Para Karl Mannheim existen dos conceptos de ideología. "La concepción particular de la ideología cuando el término denota que somos escépticos acerca de las ideas y representaciones propuestas por nuestro contrario", sobre una parte de las afirmaciones de éste. La concepción general de la ideología, en cambio, pone en duda toda la concepción del mundo del contrario, incluyendo su aparato conceptual, tratando de entender estos conceptos como resultado de la vida social del contrario, en otros términos un relativismo total que ha abrevado en las aguas del materialismo histórico deseconomizándolo y "superándolo" como buen "intelectual libre" de la república de Weimar con su concepción lata y restringida de lo ideológico subsumido en la "sociología del conocimiento". Para Mannheim este tipo "libre" de intelectual se encuentra por encima de las clases, ocupando un lugar intermedio pero aclasista, lo que equivaldría a asocial y ahistórico.

Mannheim nos dice Luckács en la obra mencionada, le exige al materialismo histórico la vinculación con una situación y por lo tanto la relatividad de su pensamiento, pero, por un inexplicable misterio no le exige lo mismo al "relacionismo" creado por él.

Por otro lado "Mannheim pretendió, a un mismo tiempo, tomar dos elementos principales de la teoría marxista de la ideología y desprenderse de otros principios de la ciencia de Marx que no le convenía aceptar para sus intereses teóricos. Pero esto es algo que no puede hacerse impunemente. Si se acepta la doctrina marxista de la ideología no queda otro remedio que aceptar todo cuanto va estructuralmente ligado a esa doctrina. De otro modo se termina falseándola, o se acaba

[6] Jean Marie Vincent, *La metodología de Max Weber*, Barcelona, Anagrama, 1972.

[7] Karl Mannheirn, *Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar, 1973.

[8] G. Lukács, *Ibid.*, p. 512.

en ciertas inevitables contradicciones; ambas cosas ocurren en el caso de Mannheim".[9]

Silva por otra parte, critica a la sociología del conocimiento que, aunque no es compatible con la concepción materialista marxista de ideología, puede inclusive (Mannheim no conoció al redactar *Ideología y utopía* publicada en 1929, *La ideología alemana* aparecida recién de manera completa en 1932) rastrearse en el pensamiento de Marx y Engels.

Marx parte de la concepción de que todo pensamiento está socialmente determinado, pero no por esto todo pensamiento es ideológico, implica una falsa conciencia, o es falso y justificador del orden social existente, o genuina expresión de la clase dominante. La conciencia de clase tal como la propone Lukács está socialmente determinada, y en oposición a la ideología no es falsa ni justificadora de los intereses de la clase dominante, sino que todo lo contrario.

Más adelante Silva[10] nos dice: "Mannheim es un vigoroso pensador que, sin embargo, cedió a la tentación burguesa y weberiana de la 'neutralidad ética' (Weber hablaba de 'neutralidad axiológica'), característica precisamente de ese tipo de ciencia social que Mannheim mismo decía repudiar: la ciencia cuadriculada, de computadora, funcional, cientifista, justificadora de todo el universo de apariencias del sistema; en suma, lo que W. Mills llamó la 'sociología IBM'."

Lukács fue más violento al terminar su capítulo sobre Mannheim y decirnos: "Sus ideas, tal como en este libro quedan esbozadas, representan la ideología de la capitulación indefensa ante la ola reaccionaria de la posguerra, ni más ni menos que su sociología del saber había representado dicha capitulación en el período anterior a la guerra."[11]

Max Weber y Karl Mannheim, autores ambos de indudables aportaciones a las ciencias sociales y al tema de la ideología, como ya dijimos vivieron luchando con la sombra de Marx, tratando de "superar" el pensamiento de este último. Mucho le deben ambos al creador del materialismo histórico. La respetable vanidad del "libre intelectual" alemán que se cree con el deber de decir la última palabra y que tanto daño ha hecho al pensamiento occidental, sobre todo en esferas académicas, conspiró contra estos dos importantes pensadores burgueses, tal vez los últimos de gran importancia en las ciencias sociales del capitalismo imperialista.

[9] Ludovico Silva, *Teoría y práctica de la ideología*, México, *Nuestro Tiempo*, 1974. p. 84.

[10] L. Silva, *Ibid.*, p. 108.

[11] G. Lukács, *op. cit.*, p. 518.

MAX WEBER

Nació el 21 de abril de 1864 en Erfurt, Alemania, y murió en la ciudad de Munich el 14 de junio de 1920. Sociólogo y economista político, muy conocido por sus tesis que relacionan al capitalismo con la concepción pietista del protestantismo, estudió en la Universidad de Heidelberg y se graduó en Berlín en 1886. Profesor de economía en la Universidad de Friburg más tarde, poco antes de morir ganó la cátedra de sociología en Munich en 1919. Codirector del Archiv für Socialwissenschaft und Politik.

Obras:

Economía y sociedad, México, FCE, 1974, 2 vols.
Historia económica general, Madrid, FCE, 1974.
La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Barcelona, Península, 1973.
El político y el científico, Madrid, Alianza, 1972.
Sobre la teoría de las ciencias sociales, Barcelona, Península, 1971.

SOBRE LA TEORÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES *

I

Es cierto que en el campo de nuestras ciencias las ideologías acostumbran a intervenir ininterrumpidamente en la argumentación científica, la enturbian de continuo y llevan a evaluar de forma diversa el peso de los argumentos científicos, incluso en el campo del establecimiento de relaciones causales simples de hechos, según el resultado disminuya o incremente las posibilidades de los ideales personales, esto es, la posibilidad de querer algo determinado. También los editores y colaboradores de nuestra revista afirman que en

* Max Weber, *Sobre la teoría de las ciencias sociales,* Barcelona, Península, 1972, pp. 12-20, 23-27 y 29-35.

este sentido "no se distancian de nada humano". Ahora bien, hay un largo camino desde esta confesión de debilidad humana hasta la fe en una ciencia "ética" de la economía política, la cual habría de sacar de su materia unos ideales, lo que mediante la aplicación de unos imperativos éticos generales sobre su materia habría de producir unas normas concretas.

También es cierto que precisamente los elementos más íntimos de la "personalidad", los juicios de valor supremos y últimos, que determinan nuestra actuación y confieren sentido e importancia a nuestra vida, los sentimos nosotros como algo "objetivamente" valioso. Pues sólo nos podemos mostrar como representantes suyos cuando se nos aparecen como válidos, esto es, como elementos que surgen de nuestros supremos valores de vida, y cuando se desarrollan en la lucha contra los reveses de la vida. A buen seguro la dignidad de la "personalidad" reside en el hecho de que para ella existen unos valores a los cuales refiere su propia vida. Y si tales valores se hallasen en un caso excepcional exclusivamente en el interior de la esfera de la propia individualidad, la "entrega total" a aquellos intereses para los cuales reivindica el significado de valores se convierte para ella en la idea que toma como referencia. En todo caso, el intento de representar los juicios de valor hacia fuera sólo tiene sentido a condición de una fe en los valores.

Sin embargo, emitir un juicio sobre la validez de tales valores es un asunto de fe y, quizás, tarea de la reflexión y de la interpretación especulativas del sentido de la vida y del mundo. Pero a buen seguro no es objeto de una ciencia experimental en el sentido en que queremos practicarla aquí.

Para esta separación no es decisivo como a menudo se cree, el hecho empíricamente demostrable de que esos fines últimos son históricamente variables y expuestos a litigio. Porque incluso el conocimiento de las tesis más seguras de nuestro saber teórico —como el de las ciencias de la naturaleza exactas o matemáticas— es, al igual que la sutilización de la conciencia, producto de la cultura.

Así, si pensamos especialmente en los problemas prácticos de la política económica y social (en el sentido usual del término), queda demostrado ciertamente que existen numerosas e incluso innumerables cuestiones prácticas par-

ticulares, en cuyo análisis se parte de determinados fines considerados unánimemente como evidentes. Piénsese, por ejemplo, en los créditos extraordinarios concedidos para los estados de excepción, en tareas concretas de la sanidad social, en la asistencia social, en medidas como la inspección fabril, los tribunales industriales, gran parte de la legislación laboral, donde, por lo menos en apariencia, sólo se pregunta por los medios para alcanzar el fin. Pero incluso si aquí quisiéramos tomar como verdadera la apariencia de la evidencia —cosa que la ciencia nunca podría hacer impunemente— y si quisiéramos considerar como cuestiones puramente técnicas de oportunidad los conflictos a los que conduce el intento de su realización práctica —cosa a menudo errónea—, tendríamos que notar de todas maneras que incluso esta apariencia de la evidencia de los juicios de valor reguladores desaparece tan pronto como de los problemas concretos de los servicios caritativos y policiales referentes a la "asistencia" social y económica, pasamos a las cuestiones ya más elevadas de la "política" económica y social.

La particularidad del carácter político-social de un problema estriba precisamente en que éste no puede ser resuelto a partir de unas consideraciones meramente técnicas basadas en unos fines establecidos, sino que puede y debe lucharse por las propias escalas de valor reguladoras, puesto que el problema afecta ya al ámbito de la civilización en general. Y no sólo se lucha entre "intereses de clase", como tanto nos gusta pensar hoy en día, "sino también entre ideologías". Como es natural, ello no resta verdad al hecho de que la ideología por la que uno toma partido queda determinada en gran medida por el grado de afinidad electiva que la une con el "interés de clase" del individuo —para utilizar aquí este término, unívoco sólo aparentemente.

A pesar de todas las circunstancias, algo es seguro: cuanto más "general" es el problema en cuestión —lo que aquí significa cuanto más trascendental es su importancia cultural—, menos abordable se muestra a una respuesta unívoca a partir del material del saber empírico, y más intervienen los axiomas últimos, eminentemente personales de la fe y de las ideas de valor.

Se trata sencillamente de una ingenuidad, cuando en

ocasiones incluso algunos especialistas siguen creyendo que es preciso establecer ante todo "un principio" para la ciencia social práctica y consolidarlo científicamente como verdadero, para poder deducir acto seguido y de forma unívoca las normas para la solución de los problemas particulares de la *praxis*. Por muy necesarias que sean en las ciencias sociales las discusiones "de principio" en torno a los problemas prácticos —esto es, el reducir a su denominador común los juicios de valor que se nos imponen irreflexivamente— y por mucho que nuestra revista se proponga interesarse por ellas con especial interés, el establecimiento de un denominador común práctico para nuestros problemas, en forma de unos ideales supremos de validez universal, no puede ser en modo alguno la tarea de la revista ni de ninguna ciencia empírica. Como tal, la tarea no sólo sería prácticamente irresoluble, sino incluso contradictoria en sí.

Y cualquiera que sea la interpretación de la base y de la naturaleza de la obligatoriedad de los imperativos éticos lo cierto es que de ellos, en su calidad de normas para la actuación concreta y condicionada del individuo, no es posible deducir de forma unívoca unos contenidos culturales de carácter obligatorio. Y ello es tanto menos posible, cuanto más amplios son los contenidos en cuestión. Sólo las religiones positivas —o para decirlo con mayor precisión: las sectas dogmáticas— son capaces de conferir al contenido de los valores culturales la dignidad de imperativos éticos de una validez incondicional. Fuera de ellas, tanto los ideales culturales que el individuo quiere realizar, como los deberes éticos que debe cumplir, muestran una diferente dignidad de principio.

El destino de una época cultural que ha degustado el árbol del conocimiento, es el de tener que saber que no podemos deducir el sentido de los acontecimientos mundiales del resultado de su estudio, por muy completo que éste sea. Por el contrario, debemos ser capaces de crearlo por nosotros mismos. También tiene que saber que los "ideales" nunca pueden ser el producto de un saber empírico progresivo. Y por lo tanto, que los ideales supremos que más nos conmueven, sólo se manifiestan en todo tiempo gracias a la lucha con otros ideales, los cuales son tan sagrados como los nuestros.

Sólo un sincretismo optimista, tal como en ocasiones resulta del relativismo histórico-evolucionista, es capaz de hacerse ilusiones teóricas sobre la enorme gravedad de la situación, o bien de eludir prácticamente las consecuencias. Como es natural, en un caso particular, subjetivamente el deber de un político en la práctica puede ser tanto la conciliación entre los contrastes de opiniones, como el tomar partido por una de ellas. Ahora bien, esto ya no tiene que ver lo más mínimo con la "objetividad" científica. Porque la "línea centrista" no es ni por asomo una verdad más científica que los ideales de los partidos más extremos de la derecha o la izquierda.

A la larga, el interés de la ciencia se niega al máximo allí donde no se quiere ver en toda su dureza los hechos desagradables y las realidades de la vida. Por lo tanto, el Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik combatirá a toda costa la peligrosa ilusión de que mediante la síntesis o el corte diagonal por los puntos de vista de varios partidos puede llegarse a la obtención de unas normas prácticas de validez científica. Porque es evidente que dicha ilusión, al tener por costumbre arropar sus propias escalas de valor de forma relativista, resulta muchísimo más peligrosa para la imparcialidad de la investigación que la vieja e ingenua fe de los partidos en la "demostrabilidad" de sus dogmas. Así pues, queremos habituarnos de nuevo y con mayor intensidad a la capacidad de distinción entre reconocer y juzgar, y a cumplir tanto el deber científico de ver la verdad de los hechos, como el deber práctico de defender nuestros propios ideales.

Lo que verdaderamente nos importa es que siempre hay y habrá una diferencia insuperable entre la argumentación que se dirige a nuestro sentimiento y nuestra capacidad de entusiasmo por metas prácticas concretas o por formas y contenidos culturales, y aquella que se dirige a nuestra conciencia allí donde se pone en entredicho la validez de normas éticas, o bien aquella otra que se dirige a nuestra capacidad y necesidad de ordenar racionalmente la realidad empírica, con la pretensión de establecer la validez como verdad empírica. Y esta afirmación seguirá siendo correcta, a pesar de que —como se demostrará— esos "valores" supremos del interés práctico son y serán siempre de una importancia decisiva para la orientación que toma en cada momento la actividad ordenadora del pensamiento en el campo de las ciencias de la cultura.

Porque es y seguirá siendo cierto que en el campo de las ciencias sociales toda demostración científica metodológicamente correcta, si pretende haber logrado su finalidad, tiene que ser admitida como correcta incluso por un chino. Mejor dicho, ya que por falta de material quizás no pueda alcanzar plenamente esta meta, por lo menos debe tender hacia ella. También es y seguirá siendo cierto que el análisis lógico de un ideal relativo a su contenido y sus axiomas últimos, así como la demostración de las consecuencias resultantes de forma lógica y práctica deben asimismo tener validez para ese chino, a pesar de que quizás le falte el "oído" para nuestros imperativos éticos, e incluso pueda rechazar, y rechazará a menudo, el ideal mismo y las valoraciones concretas que manan de él, sin que por ello ponga en entredicho el valor científico del análisis teórico.

Puede asegurarse que nuestra revista no ignorará los repetidos e irremediables intentos de determinar de forma unívoca el sentido de la vida cultural, sino todo lo contrario, ya que estos intentos forman parte de los más importantes productos de esta vida cultural y, eventualmente, de sus más potentes fuerzas impulsoras. En consecuencia, también seguiremos en todo momento y con todo detalle el desarrollo de las discusiones "filosófico-sociales" así entendidas. Más aún, nos hallamos muy alejados del prejuicio según el cual las consideraciones sobre la vida cultural que —yendo más allá del orden racional de lo empíricamente dado— desean interpretar el mundo de forma metafísica, no son capaces de cumplir una tarea al servicio del conocimiento, debido precisamente a su carácter. Ahora bien, el descubrir la ubicación de tales tareas ya es un problema de la teoría del conocimiento, por lo que su respuesta debe y puede quedar sin respuesta para nuestros fines. Porque para nuestra tarea sólo nos aferramos a un único punto: una revista científico-social, tal como nosotros la entendemos y mientras se ocupe de la ciencia, debe ser un lugar donde se busca la verdad que —para continuar con el ejemplo— incluso para el chino pretende la validez de un orden racional de la realidad empírica.

Está claro que los editores no pueden prohibir de una vez para siempre que ellos y sus colaboradores manifiesten, a través de juicios de valor, los ideales que los animan. Ahora bien, de ello resultan dos obligaciones.

En primer lugar, recordar en todo instante a los lectores y a sí mismos cuáles son las escalas de valor con las cuales se mide la realidad y de dónde se deducen los juicios de valor, en lugar de entremezclar de forma imprecisa los diversos valores, para eludir los conflictos entre los ideales y "querer ofrecer algo a todo el mundo". Siempre que se cumpla estrictamente esta obligación, la toma de una posición de juicio práctico en interés puramente científico no sólo resulta inofensiva, sino que puede ser útil e incluso necesaria. En la crítica científica sobre propuestas legislativas o de otro tipo práctico, la amplitud de los motivos del legislador y de los ideales del escritor criticado sólo puede ser esclarecida de forma clara y comprensible mediante la confrontación de las escalas de valor en las que se basan. Y lo ideal sería compararlas con las propias escalas de valor.

Toda valoración inteligente de una volición extraña sólo puede ser una crítica que parte de una "ideología" personal, sólo puede ser una polémica con el ideal contrario desde el campo del ideal personal. Así pues, si en un caso particular no sólo se quiere establecer y analizar científicamente el axioma de valor último que constituye el fundamento de una volición práctica, sino que también se le quiere exponer sus relaciones con otros axiomas de valor, se hace inevitable una crítica "positiva" mediante una exposición coherente de estos últimos.

Por lo tanto, en las columnas de nuestra revista y junto a las ciencias sociales (el orden racional de los hechos), también tendremos que dedicar inevitablemente un lugar a la política social (la exposición de ideales). Ahora bien, no pensamos presentar tales discusiones bajo la etiqueta de la "ciencia", y nos guardaremos mucho de mezclarla y confundirla con ella.

Entonces ya no se trata de la ciencia, por lo que la segunda norma obligatoria de la imparcialidad científica es la de que en tales casos debe indicarse claramente al lector (y desde luego a uno mismo) dónde y cuándo termina de hablar el científico que reflexiona y dónde y cuándo comienza

a hablar el hombre de voluntad, cuándo los argumentos están dirigidos al entendimiento y cuándo al sentimiento. La constante mezcla de investigación científica de hechos y de razonamientos valorativos es una de las características más difundidas, pero también más perniciosas en los trabajos de nuestra especialidad. Queremos hacer constar que las precedentes argumentaciones sólo están dirigidas contra la citada mezcla, pero en modo alguno contra el tomar partido por los ideales personales. La ausencia de ideología y la "objetividad" científica no tienen ningún parentesco interno.

[. . .]

Hasta ahora, al hacer una distinción de principio entre "juicio de valor" y "saber empírico", hemos presupuesto que existe realmente un tipo absolutamente válido de conocimiento —esto es, de orden racional de la realidad empírica— en el campo de las ciencias sociales. Ahora bien, dicha suposición se convierte en problema en la medida en que tenemos que poner en claro el significado que puede tener en nuestro campo la validez "objetiva" de la verdad. Que este problema existe en realidad y no es una creación de la fantasía, lo puede comprobar todo aquel que observa la lucha en torno al método, a los "conceptos fundamentales" y a las premisas, así como el constante cambio de los "puntos de vista" y la continua redeterminación de los "conceptos" utilizados, y todo aquel que ve cómo se encuentran separados todavía por un abismo aparentemente infranqueable el estudio teórico y el estudio histórico —"dos tipos de economía política", como en cierta circunstancia dijo un desesperado estudiante vienés.

¿Qué significa aquí objetividad? El siguiente apartado estará dedicado a responder a esta pregunta.

II

Desde un principio, el Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik ha tratado todos los objetos de su estudio como económico-sociales. Si bien no tendría sentido alguno el que aquí nos dispusiéramos a efectuar la determinación de conceptos y la delimitación de ciencias, si debemos ponernos de acuerdo, de forma sumaria, en lo que esto significa.

El hecho básico del que dependen todos los fenómenos "socio-económicos", en el sentido más amplio, es que nuestra existencia física, al igual que la satisfacción de nuestras necesidades más ideales, choca en todas partes con la limitación cuantitativa y la insuficiencia cualitativa de los medios externos precisos para ello; que para su satisfacción se precisa una previsión planificada, trabajo, la lucha contra la naturaleza y la socialización con otras personas. La calidad de un acontecimiento, la cual nos lo hace aparecer como un fenómeno "socio-económico", no es precisamente algo que le sea inherente de forma "objetiva". Por el contrario, está condicionado por el enfoque de nuestro interés de conocimiento, tal como resulta de la importancia cultural específica que conferimos en cada caso al acontecimiento en cuestión. Siempre que un acontecimiento de la vida cultural —en aquellos aspectos de su particularidad que para nosotros constituyen su importancia específica— está ligado ya sea directamente o del modo más indirecto a dicho hecho, contiene —o puede contener, si éste es el caso— un problema económico-social. Esto es, contiene una tarea para la disciplina que se ha propuesto como meta el estudio del alcance de dicho hecho básico.

Entre los problemas económico-sociales nos es dado distinguir diferentes tipos.

En primer lugar se hallan los acontecimientos y complejos de normas, instituciones, etc., cuyo significado cultural reside para nosotros básicamente en su aspecto económico, y que en principio sólo nos interesan desde este punto de vista. Este es el caso, por ejemplo, de los acontecimientos de la vida bancaria y bursátil. Con regularidad, pero no de forma exclusiva, esto ocurre cuando se trata de instituciones que fueron creadas o se utilizan conscientemente para fines económicos. Tales objetos de nuestro conocimiento los podemos llamar, en sentido estricto, acontecimientos o instituciones "económicos".

A ellos se unen otros, que —como los procesos de la vida religiosa— no nos interesan desde el punto de vista de su importancia económica o a causa de ella, o por lo menos no nos interesan primordialmente. Pero en determinadas circunstancias pueden adquirir importancia desde este punto de vista, puesto que de ellos parten unos efectos que nos interesan desde el punto de vista económico. Se trata de los fenómenos "económicamente importantes".

Y por último, entre los fenómenos que no son "económicos" en nuestro sentido, se hallan algunos cuyos efectos económicos ofrecen poco o ningún interés para nosotros. Es el caso, por ejemplo, de la orientación que toma el gusto artístico de una época. Sin embargo, tales fenómenos muestran en determinados aspectos fundamentales de su carácter una influencia más o menos intensa por parte de motivos económicos. En nuestro caso, por ejemplo, a través del tipo de la estructuración social del público interesado por el arte. Se trata de los fenómenos "económicamente condicionados".

Así, por ejemplo, el complejo de relaciones humanas, normas y condicionamientos normativos que nosotros denominamos con el término de "Estado", es un fenómeno "económico" en lo referente a la hacienda pública. En tanto que interviene en la vida económica mediante medidas legislativas o de otro orden (incluso allí donde su comportamiento queda determinado por puntos de vista completamente diferentes a los económicos), es un fenómeno "económicamente importante". Por último, en tanto que su comportamiento y su característica quedan determinados por motivos económicos incluso más allá de sus relaciones "económicas", se trata de un fenómeno "económicamente condicionado".

Después de todo lo dicho, queda entendido, por una parte, que el ámbito de los fenómenos "económicos" fluctúa y no puede determinarse con exactitud, y por otra parte, que los aspectos "económicos" de un fenómeno en modo alguno sólo son "económicamente condicionados" o sólo "económicamente eficaces". Y por último, que un fenómeno sólo conserva su cualidad de "económico", mientras nuestro interés se centre exclusivamente en la importancia que posee para la lucha material por la existencia.

Nuestra revista —al igual que la ciencia económico-social a partir de Marx y Roscher— no se ocupa sólo de los fenómenos "económicos", sino también de los "económicamente importantes" y de los "económicamente condicionados". Como es natural, el ámbito de tales objetos —fluctuante, según la dirección que toma cada vez nuestro interés— se extiende a la totalidad de los fenómenos culturales.

Los motivos específicamente económicos —esto es, motivos que por sus particularidades importantes para nosotros están ligados a ese estado de cosas fundamental— siempre actúan allí donde la satisfacción de una necesidad, por muy inmaterial que ésta sea, está ligada a la utilización de unos medios externos limitados. Por ello, su potencia no sólo ha determinado y transformado siempre la forma de la satisfacción, sino también el contenido de las necesidades culturales, incluso en su manifestación más íntima.

La influencia indirecta de las relaciones sociales, instituciones y agrupaciones humanas, sometidas a la presión de intereses "materiales", se extiende (a menudo de forma inconsciente) a todos los campos de la civilización sin excepción, incluso a las más finas matizaciones del sentimiento estético y religioso. Tanto los acontecimientos de la vida cotidiana como los fenómenos "históricos" de la alta política, tanto los fenómenos colectivos y de masa como las acciones "singulares" de los estadistas o las realizaciones literarias y artísticas individuales están influidos por ellos, están "económicamente condicionados".

Por otra parte, el conjunto de todos los fenómenos y condiciones vitales de una civilización históricamente dada influye sobre la configuración de las necesidades materiales, sobre el modo de su satisfacción, sobre la formación de los grupos de interés materiales, y sobre la naturaleza de sus medios de poder. Y a través de ello, influye sobre la naturaleza de la "evolución económica"; llega a ser "económicamente importante".

[. . .]

No cabe duda que subrayar el aspecto económico-social de la vida cultural constituye una delimitación muy sensible de nuestros temas. Se objetará que el punto de vista económico o —mal llamado— "materialista", del que partimos aquí, resulta "parcial". A buen seguro que es así, pues esta "parcialidad" es intencionada.

La creencia de que la tarea de todo estudio científico progresivo consiste en curar la "parcialidad" de la perspectiva económica mediante su ampliación en una ciencia social general, adolece del defecto de que la perspectiva de "lo social" —esto es, de las relaciones entre los hombres— sólo posee una presión suficiente para delimitar problemas científicos cuando está provista de algún predicado especial de contenido. Por lo demás, considerado como el objeto de una ciencia, abarca naturalmente tanto la filología como la historia de la Iglesia, y en especial todas aquellas disciplinas que se ocupan del más importante elemento constitutivo de toda vida cultural —el Estado— y de la más importante forma de su regulación normativa —el Derecho.

Así como la circunstancia de que la economía social se ocupa de los fenómenos de la vida o bien de los fenómenos en un cuerpo celeste, no obligan a considerarla como parte de la biología o bien como parte de una futura astronomía perfeccionada, tampoco la circunstancia de ocuparse en relaciones "sociales" es razón alguna para considerarla como el necesario precedente de una "ciencia social general".

Los campos de trabajo de las ciencias no están basados en las relaciones "materiales" de los "objetos", sino en las relaciones conceptuales de los problemas. Allí donde se estudia un nuevo problema con ayuda de un método nuevo, con el fin de descubrir unas verdades que nos abran unos horizontes nuevos e importantes, allí nace una nueva "ciencia".

No es ninguna casualidad que el concepto de "lo social" —que parece tener un sentido muy general— adquiera, tan pronto como se somete a control su empleo, un significado muy especial y específico, aunque por lo general indefinido. Lo "general" se debe, en efecto, a su indeterminación. Porque si se le toma en su significado "general", no ofrece ningún punto de vista específico con el cual se pudiera aclarar la importancia de determinados elementos culturales.

Libres de la anacrónica creencia de que la totalidad de los fenómenos culturales pueden ser deducidos como producto o bien como función de unas constelaciones de intereses "materiales", creemos, sin embargo, que —bajo la perspectiva especial de su condicionamiento y su alcance económicos— el análisis de los fenómenos sociales y de los procesos culturales fue un principio científico de fecundidad creadora, y lo seguirá siendo mientras se haga de él un empleo, prudente, libre de inhibición dogmática. Es preciso rechazar con la mayor firmeza la llamada "concepción materialista de la historia" en cuanto a "ideología" o como denominador común de explicaciones causales de la realidad histórica. Por el contrario, uno de los fines esenciales de nuestra revista

es el fomento de la interpretación económica de la historia. Pero esto exige una explicación más concreta.

En la actualidad, la llamada "concepción materialista de la historia" según el antiguo sentido genial-primitivista del *Manifiesto comunista* acaso sólo subsista en la mente de algún profano o de algún diletante. Entre esta clase de personas, sin embargo, todavía se halla muy difundido el singular fenómeno de que la necesidad causal en la explicación de un fenómeno histórico no queda satisfecha, mientras no se demuestre (aunque sea en apariencia) la intervención de causas económicas. Si éste es el caso tales personas se contentan de nuevo con la más insostenible de las hipótesis y la más generalizada fórmula, puesto que ya se ha dado satisfacción a su necesidad dogmática de que los 'impulsos" económicos son los impulsos "por antonomasia", los únicos "verdaderos", los "siempre decisivos en última instancia". Este fenómeno no es nada extraordinario.

Casi todas las ciencias, desde la filología hasta la biología, han mostrado en alguna ocasión la pretensión de producir no sólo sus conocimientos específicos, sino incluso "ideologías". Y bajo la impresión producida por la enorme importancia cultural de las modernas transformaciones económicas, ante todo del trascendente alcance de la "cuestión obrera", no es de extrañar que también fuese a parar a este derrotero la inextirpable tendencia monista de todo conocimiento refractario a la autocrítica.

Hoy, en unos momentos en que las naciones se enfrentan con creciente hostilidad en la lucha política y económica para la dominación del mundo, la citada tendencia redunda en provecho de la antropología. Es de sobra conocida la amplia difusión de la creencia de que "en última instancia" todo acontecimiento histórico no es sino el resultado de la confrontación de "cualidades raciales" innatas. La mera descripción acrítica de los "caracteres de un pueblo" fue sustituida por el montaje todavía menos crítico de una serie de "teorías de la sociedad" basadas en las ciencias de la naturaleza.

En nuestra revista seguiremos muy de cerca el desarrollo de la investigación antropológica, siempre que ofrezca aspectos de interés para nuestros puntos de vista. Es de esperar que la situación en que los procesos culturales son reducidos causalmente a la "raza" —como por ejemplo la reducción al "ambiente" o, antiguamente a las "circunstancias"—, pueda ser superada paulatinamente por un trabajo metodológicamente adiestrado. Si hasta el momento ha habido algo que haya perjudicado esta investigación, se trata de la fantasía de algunos diletantes diligentes, de que dicha investigación podría significar para el conocimiento de la cultura algo específicamente distinto y más importante que la ampliación de la posibilidad de una segura atribución de procesos culturales concretos y singulares de la realidad histórica a unas causas concretas históricamente dadas, mediante la obtención de un material de observación establecido con unas perspectivas específicas. Sólo en la medida en que nos puedan ofrecer esto, sus resultados pueden ofrecer interés para nosotros y la "biología racial" adquiere una importancia mayor a la de un mero producto de la moderna fiebre de crear nuevas ciencias.

Algo semejante ocurre con la importancia de la interpretación económica de lo histórico. Si hoy en día —después de un período de desmedida sobreestimación— existe casi el peligro de que se subestime su capacidad científica, ello no es más que la consecuencia de la inaudita ausencia de crítica para con la interpretación económica de la realidad, utilizada como método "universal" en el sentido de una deducción de todos los fenómenos culturales —esto es, de todo lo que tienen de esencial para nosotros— como económicamente condicionados en última instancia. Hoy en día, la forma lógica en que se presenta esta interpretación no es completamente homogénea. Allí donde la explicación puramente económica tropieza con dificultades, dispone de diversos medios para mantener su validez general como decisivo factor causal. Esto es, uno trata todo aquello que en la realidad histórica no puede ser deducido de motivos económicos, como algo que precisamente por ello es una "casualidad" científicamente insignificante. O bien, uno amplía el concepto de lo económico hasta desfigurarlo, de modo que en dicho concepto encuentren cabida todos aquellos intereses humanos que, de un modo u otro, están ligados a unos medios externos. En el caso de que exista la prueba histórica de que frente a dos situaciones idénticas desde el punto de vista económico ha habido reacciones diferentes —a consecuencia de

diferencias en las determinantes políticas, religiosas, climáticas y las innumerables no económicas—, entonces se degrada a todos estos elementos a "condiciones" históricamente casuales, bajo las cuales los motivos económicos actúan como "causa". Y todo ello para conservar la supremacía de lo económico.

Sin embargo, se sobreentiende que todos esos factores "casuales", para la interpretación económica siguen sus propias leyes, en el mismo sentido como lo hacen los factores económicos. Y se sobreentiende igualmente que para una interpretación que analiza su significado específico, las respectivas "condiciones" económicas son "históricamente casuales".

Por último, un intento muy usual por salvar el sobresaliente significado de lo económico consiste en interpretar las constantes cooperaciones e interacciones de los distintos elementos de la vida cultural a manera de dependencia causal o funcional entre unos y otros, o más bien de uno solo: el económico. De este modo, allí donde una determinada institución no económica también ha realizado históricamente una determinada "función" al servicio de unos intereses económicos clasistas —esto es, cuando dicha institución se ha convertido en instrumento de tales intereses, como en el caso de determinadas instituciones religiosas, que se dejan utilizar como "policía negra"—, dichas instituciones son presentadas como creadas expresamente para tal función, o bien, en sentido completamente metafísico, como acuñadas por una "tendencia evolucionista" de origen económico.

En la actualidad, un perito en la materia ya no precisa ser ilustrado de que dicha interpretación del fin del análisis económico de la cultura es el resultado, en parte, de una determinada constelación histórica que orientó el interés científico hacia determinados problemas culturales de condicionamiento económico, y, en parte, de un rabioso "patriotismo" científico de la especialidad, ni tampoco debe ser ilustrado de que hoy ya resulta anacrónica. En ningún campo de los fenómenos culturales, la reducción a causas económicas puede ser exhaustiva, ni tan sólo en el sentido de los fenómenos "económicos".

En principio, toda historia bancaria de cualquier pueblo, que sólo adujera motivos económicos para su explicación, resulta tan imposible como por ejemplo una explicación de

la *madonna* de la Capilla Sixtina a partir de las bases socioeconómicas de la vida cultural en tiempos de su creación. Y en modo alguno resulta más exhaustiva, por ejemplo, que derivar el capitalismo de ciertas transformaciones de los contenidos religiosos de la conciencia, que contribuyeron a la génesis del espíritu capitalista, o bien derivar alguna estructura política de determinados condicionamientos geográficos. En todos estos casos, para la medición de la importancia que debemos conceder a los condicionamientos económicos, resulta decisivo saber a qué tipo de causas deben atribuirse aquellos elementos específicos del fenómeno en cuestión que nos importa, a los que concedemos importancia en un caso particular.

KARL MANNHEIM

Nació el 27 de marzo de 1893 en Budapest y murió el 9 de enero de 1947 en Londres.

Sociólogo de formación alemana. Profesor de la Universidad de Heidelberg entre 1926 y 1930, y de la Universidad de Frankfurt-am-Main entre 1930 y 1933. Con el advenimiento del nazismo se exilia en Londres. En Inglaterra enseña sociología en la Escuela de Economía de la Universidad de Londres entre 1933 y 1945, y filosofía de la educación en el Instituto de Educación de la misma universidad entre 1945 y 1947.

Obras:

Ideología y utopía, Madrid, Aguilar, 1973.
Libertad, poder y planificación democrática (obra póstuma publicada en 1950).

IDEOLOGÍA Y UTOPÍA *

1. *Definición de conceptos*

A fin de comprender la situación actual del pensamiento, es necesario comenzar con los problemas de la "ideología". Para la mayor parte de la gente, el término "ideología" está en muy estrecha ligazón con el marxismo, y sus reacciones frente a aquel se hallan determinadas, en gran parte, por esta asociación. Por tanto, se hace necesario afirmar, en primer término, que aunque el marxismo ha contribuido a la formulación original del problema, ambas cosas, la palabra y su significación, se remontan, en la historia, mucho más allá de la aparición del marxismo y que, desde su aparición,

* Karl Mannheim, *Ideología y utopía,* Madrid, Aguilar, 1973, pp. 57-61 y 66-72.

han surgido nuevas significaciones de la palabra, que han tomado forma independientemente de él.

No hay mejor introducción al problema que el análisis de la significación del término "ideología": en primer lugar, tenemos que desentrañar todos los matices diferentes de la significación que están reunidos aquí en una falsa unidad; una afirmación más precisa de las variaciones en las significaciones del concepto, tal como se usa hoy, preparará el camino para su análisis sociológico e histórico. Semejante análisis mostrará que en general hay dos significaciones distintas y separables del término "ideología": la particular y la total.

Es implicada esta concepción particular de la ideología cuando el término denota que somos escépticos acerca de las ideas y representaciones propuestas por nuestro contrario. Son consideradas como deformaciones, más o menos conscientes, de la naturaleza real de una situación, cuyo reconocimiento verdadero no estaría de acuerdo con sus intereses. Estas deformaciones se extienden desde las mentiras conscientes hasta los errores semiconscientes y los desapercibidos; desde los esfuerzos calculados para engañar a los otros hasta el engañarse a sí mismo. Esta concepción de la ideología, que solo gradualmente se ha ido diferenciando de la noción del sentido común de la mentira, es particular en varios aspectos. Su particularidad se hace más evidente cuando se contrasta con la concepción total más amplia de ideología. Aquí, cuando nos ocupamos de las características y composición de la estructura total del espíritu de esta época o de este grupo, nos referimos a la ideología de una época o de un grupo histórico social concreto, por ejemplo, de una clase.

Los elementos comunes, así como los diferenciadores de los dos conceptos, son fácilmente evidentes. El elemento común, en estas dos concepciones, parece consistir en el hecho de que ninguno se confía. Solo se confía en lo que es dicho realmente por el contrario cuando se trata de lograr una comprensión de su significación real y de su intención.[1] Am-

[1] Si la interpretación descansa sólo sobre lo que es dicho realmente, entonces hablaremos de una "interpretación inmanente": si trascienden estos datos, exigiendo, por tanto, un análisis de la situación vital del sujeto, hablaremos de una "interpretación trascendental". Una tipología de estas diversas formas de interpretación se encontrará en el trabajo del autor "Ideologische und soziologische

bas recurren al sujeto, ya sea el individuo o el grupo, procediendo a una comprensión de lo dicho, por el método indirecto de analizar las condiciones sociales del individuo o de su grupo. Las ideas expresadas por el sujeto son consideradas de esta manera como funciones de su existencia. Esto quiere decir que las opiniones, afirmaciones, proposiciones y sistemas de ideas que no son tomados en su valor aparente, sino que son interpretados a la luz de la situación vital de quien los expresa. Además, significa que el carácter específico y la situación vital del sujeto influye en sus opiniones, percepciones e interpretaciones.

Por consiguiente, estas dos concepciones de ideología hacen de las llamadas "ideas" una función del que las sostiene y de su posición en su medio social. Aunque tienen algo en común, existen también importantes diferencias entre ellas. De estas últimas, mencionaremos sólo las más importantes:

a) Mientras que la concepción particular de la ideología designa sólo una parte de las afirmaciones del contrario como ideología —y esto solamente con referencia a su contenido—, la concepción total pone en duda toda la *Weltanschauung* del contrario (incluso su aparato conceptual) y se esfuerza por comprender estos conceptos como un resultado de la vida colectiva en que participa.

b) La concepción particular de la "ideología" lleva a cabo su análisis de las ideas en un nivel puramente psicológico. Si, por ejemplo, se pretende que un contrario miente, o que oculta o deforma una determinada situación de hecho, no obstante se presupone aún que ambas partes comparten criterios comunes de validez, todavía se presupone que es posible refutar las mentiras y desarraigar las fuentes del error, refiriéndolos a criterios aceptados de validez objetiva, comunes a ambas partes. La sospecha de que el contrario de uno es víctima de una ideología no va tan lejos como para excluirle de la discusión sobre la base de un marco teórico común de referencia. El caso es diferente por lo que se refiere a la concepción total de la ideología. Cuando a una época histórica le atribuimos un mundo intelectual y a nos-

Interpretation der geistigen Gebilde". ("Interpretación ideológica y sociológica de los productos espirituales"), *Jahrbuch für Soziologie*, vol. II (Karlsruhe, 1926), págs. 424 y ss.

otros nos atribuimos otro distinto, o si un cierto estrato social históricamente determinado piensa con categorías distintas que el nuestro propio, no nos referimos a los casos aislados de contenido mental, sino a sistemas de pensamiento fundamentalmente divergentes y a modos muy diferentes de experiencia y de interpretación. Nosotros hablamos del nivel teórico o noológico (¿epistemológico?) siempre que consideremos, no solamente el contenido, sino también la forma e, incluso, el entramado conceptual de un modo de pensamiento, como una función de la situación vital del pensador. "Las categoraís económicas son únicamente las expresiones teóricas, las abstracciones de las relaciones sociales de producción... Los mismos hombres que establecen relaciones sociales de acuerdo con su productividad material producen también las ideas, las categorías de acuerdo con sus relaciones sociales."[2] Estas son las dos maneras de analizar las afirmaciones en cuanto funciones de su fondo social; la primera opera solamente sobre el nivel psicológico; la segunda, sobre el noológico (¿epistemológico?).

c) Correspondiendo a esta diferencia, la concepción particular de la ideología opera, en primer lugar, con una psicología de intereses, mientras que la concepción total utiliza un análisis funcional más formal, sin ninguna referencia a las motivaciones, limitándose a una descripción objetiva de las diferencias estructurales del espíritu que operan en diferentes marcos sociales. La primera presupone que este o aquel interés es la causa de una mentira o de un error determinado. La segunda presupone simplemente que existe una correspondencia entre una situación social dada y una determinada perspectiva, punto de vista o percepción de conjunto. En este caso, mientras que un análisis de constelaciones de intereses puede ser frecuentemente necesario, no se pueden establecer conexiones causales sino solamente caracterizar la situación total. De esta manera, la psicología de los intereses tiende a ser desplazada por un análisis de la correspondencia entre la situación que ha de ser conocida y las formas de conocimiento.

Puesto que la concepción particular nunca se aparta real-

[2] K. Marx: The poverty of philosophy, extracto de *Misère de la philosophie*, con prefacio de Federico Engels, trad. por H. Quelch, Chicago, 1910, pág. 119.

mente del nivel psicológico, el punto de referencia en tal análisis es siempre el individuo. Se da este caso aun cuando tratemos de grupos, puesto que todos los fenómenos psíquicos tienen, finalmente, que ser reducidos a los espíritus de los individuos. El término "ideología de grupo" aparece con frecuencia, sin duda, en la conversación popular. La existencia de grupo en este sentido puede significar sólo que un grupo de personas, ya sea en sus reacciones inmediatas frente a la misma situación o como resultado de una interacción psíquica directa, reaccionan de una manera semejante. Por consiguiente, condicionados por la misma situación social están sometidos a las mismas ilusiones. Si nosotros limitamos nuestras observaciones a los procesos mentales que tienen lugar en el individuo y le consideramos como el único portador posible de ideologías, nunca abarcaremos en su totalidad la estructura del mundo intelectual perteneciente a un grupo social en una situación histórica determinada. Aunque este mundo intelectual, como un todo, nunca pudiera llegar a la existencia sin las experiencias y las respuestas productivas de los diferentes individuos, su estructura interna no se puede encontrar en una sencilla integración de estas experiencias individuales. Los miembros individuales de la clase trabajadora, por ejemplo, no reconocen *todos* los elementos de una perspectiva que pudiera ser llamada la *Weltanschauung* proletaria. Cada individuo se apropia solamente de ciertos fragmentos de este sistema de pensamiento, la totalidad del cual de ninguna manera es la simple suma de estas experiencias individuales fragmentarias. En cuanto totalidad, el sistema de pensamiento está integrado sistemáticamente y no es ninguna mezcla casual de experiencias fragmentarias de los distintos miembros del grupo. Así resulta que el individuo únicamente puede ser considerado como el portador de una ideología mientras que nos ocupemos de aquella concepción de la ideología que, por definición, es dirigida más a los contenidos independientes que a la estructura total del pensamiento, revelando los falsos modos de pensamiento y manifestando los engaños. Tan pronto como es utilizada la concepción total de la ideología, intentamos reconstruir la perspectiva entera de un grupo social, y ni los individuos concretos, ni la suma abstracta de ellos pueden, legítimamente, ser considerados como los portadores de este sistema ideo-

lógico de pensamiento, en cuanto un todo. La finalidad del análisis, a este nivel, es la reconstrucción de una base teórica sistemática que sirva de fundamento a los juicios particulares del individuo. Los análisis de las ideologías en el sentido particular, haciendo el contenido del pensamiento individual ampliamente dependiente de los intereses del sujeto, nunca pueden alcanzar esta reconstrucción básica de la perspectiva entera de un grupo social. En el mejor de los casos pueden revelar aspectos psicológicos colectivos de la ideología, llevar a cierto desarrollo de la psicología de masas, tratando, ya sea de la diferente conducta del individuo en muchedumbre, o de los resultados de la integración en masas de las experiencias psíquicas de los muchos individuos. Y aunque el aspecto psicológico colectivo puede acercarse muy frecuentemente a los problemas del análisis total de las ideologías, no responde exactamente a sus cuestiones. Una cosa es saber hasta qué punto mis juicios y actitudes están influidos y alterados por la coexistencia con otros seres humanos, y otra diferente es saber cuáles son las implicaciones teóricas de mi modo de pensamiento, que son idénticas a las de mis compañeros de grupo o de estrato social.

Nos contentaremos aquí con afimar el resultado, sin intentar un análisis completo de los difíciles problemas metodológicos que promueve.

[. . .]

3. *De la particular a la total concepción de la ideología*

Debe recordarse que el desenmascaramiento que tiene lugar en el nivel psicológico no ha de ser confundido con el escepticismo más radical, ni con el análisis crítico más completo y devastador, que se prosigue en los niveles ontológicos y noológicos (epistemológico). Pero ambos no pueden ser completamente separados. Las mismas fuerzas históricas que producen transformaciones continuas en uno están operando también en el otro. En el primero las ilusiones psicológicas están siendo constantemente minadas; en el otro, las formulaciones lógicas y ontológicas, que nacen de determinadas concepciones del mundo y determinados modos de pensamiento, se disuelven en el conflicto entre los partidos interesados. Solamente en un mundo de rebelión, en que los

nuevos valores fundamentales están siendo creados y otros viejos destruidos, el conflicto intelectual puede ir tan lejos que los antagonistas intenten aniquilar no sólo las creencias y actitudes específicas unos de otros, sino también los fundamentos intelectuales sobre los cuales descansan estas creencias y estas actitudes.

Mientras las partes en conflicto vivieron e intentaron representarse el mismo mundo, aunque estuvieran situadas en los polos opuestos de aquel, o mientras la facción feudal luchase contra su misma clase, una destrucción mutua tan completa era inconcebible. Esta profunda desintegración de la unidad intelectual es posible sólo cuando los valores básicos de los grupos contendientes son mundos aparte. Al principio, en el curso de esta desintegración, cada vez más intensa, la desconfianza ingenua llega a transformarse en una particular noción sistemática de ideología, que, sin embargo, permanece en el plano psicológico. Pero cuando el proceso continúa, se extiende a la esfera noológico-epistemológica. La burguesía naciente, que traía consigo una nueva serie de valores, no se contentó con asignarse, de manera simple, un lugar circunscrito dentro del viejo orden feudal. Representaba un nuevo "sistema económico" (en el sentido de Sombart), acompañado por un nuevo estilo de pensamiento que, por fin, desplazó a los modos existentes de interpretar y de explicar el mundo. Lo mismo parece ocurrir con el proletariado de hoy. También aquí se percibe un conflicto entre dos concepciones divergentes de la economía, entre dos sistemas sociales y, por tanto, entre dos estilos de pensamiento.

¿Cuáles fueron las fases en la historia de las ideas que prepararon el camino para la concepción total de la ideología? Sin duda no surgió sólo de la actitud de desconfianza que nació gradualmente de la concepción particular de la ideología. Las fases más fundamentales habían sido ya recorridas antes de que las numerosas tendencias del pensamiento, moviéndose en la misma dirección general, pudieran ser sintetizadas en la concepción total de la ideología. La filosofía jugó su papel en este proceso, pero no la filosofía en sentido estricto (tal como es concebida corrientemente), como una disciplina divorciada del contexto actual de la vida real. Su papel ha sido más bien el del intérprete último y fundamental del flujo del mundo contemporáneo. Este

cosmos en perpetuo fluir, a su vez, ha de ser considerado como una serie de conflictos, que surgen de la naturaleza del espíritu y de sus respuestas a la estructura, continuamente cambiante, del mundo. Indicaremos aquí sólo las principales etapas del nacimiento de la concepción total de la ideología en el nivel noológico y ontológico.

El primer paso significativo en esta dirección consistió en el desarrollo de la filosofía de la conciencia. La tesis de que la conciencia es una unidad compuesta de elementos coherentes plantea un problema de investigación que, especialmente en Alemania, ha sido la base de monumentales esfuerzos de análisis. La filosofía de la conciencia ha puesto, en lugar de un mundo confuso infinitamente coloreado, una organización de la experiencia cuya unidad está garantizada por la del sujeto del percibir. Este no implica que el sujeto refleje simplemente el modelo estructural del mundo externo sino, antes bien, que, en el curso de su experiencia con el mundo, espontáneamente despliega los principios de organización que le capacitan para comprenderlo. Después que ha sido demolida la objetiva unidad ontológica del mundo, se intentó sustituirla por una unidad impuesta por el sujeto percipiente. En lugar de la unidad medieval-cristiana objetiva y ontológica del mundo, ha surgido allí la unidad subjetiva del sujeto absoluto de la Ilustración, "la conciencia en sí".

A partir de ese momento, el mundo, en cuanto "mundo", existe sólo con referencia al espíritu cognoscente, y la actividad mental del sujeto determina la forma en que el mundo aparece. De hecho, esto constituye el embrión de la concepción total de la ideología, aunque, sin embargo, esté aún vacía de sus implicaciones históricas y sociológicas.

En esta etapa, el mundo ha sido concebido como una unidad estructural, y no ya como una pluralidad de acontecimientos discordes, como parecía ocurrir en el período intermedio, cuando la ruptura del orden objetivo parecía traer el caos consigo. Esta unidad ha sido referida en su totalidad al sujeto, pero en este caso el sujeto no es un individuo concreto. Antes bien, es una ficticia "conciencia en sí". En esta concepción, que ha sido particularmente adoptada por Kant, el nivel noológico se halla agudamente diferenciado del psicológico. Esta es la primera etapa de la disolución de un

dogmatismo ontológico que consideraba el "mundo" como si existiera independientemente de nosotros, en una forma fija y definitiva.

La segunda etapa en el desarrollo de la concepción total de la ideología se ha logrado cuando la noción total, pero supratemporal, de ideología ha sido vista con perspectiva histórica. Esta fue, principalmente, la realización de Hegel y de la escuela histórica. Los últimos, y Hegel en un grado muy elevado, partieron del presupuesto de que el mundo es una unidad y concebible solamente con referencia a un sujeto cognoscente. Y ahora, a este respecto, lo que es para nosotros un nuevo elemento decisivo ha sido añadido a esa concepción; es decir, que esta unidad está en proceso de continua transformación histórica y tiende a una restauración constante de su equilibrio en niveles aún más elevados. Durante la Ilustración, el sujeto, en cuanto portador de la unidad de la conciencia, fue considerado como una entidad completamente abstracta, supratemporal y suprasocial: "una conciencia en sí". Durante este período de *Volksgeist*, "espíritu del pueblo", viene a representar los elementos históricamente diferenciados de la conciencia, que han sido integrados por Hegel en el "espíritu del mundo". Es evidente que la creciente concreción de este tipo de filosofía resulta de la más inmediata ocupación con las ideas que surgen de la interacción social y de la incorporación de las corrientes histórico-políticas de pensamiento al dominio de la filosofía. Sin embargo, desde entonces, las experiencias de la vida cotidiana ya no son aceptadas por su aspecto exterior, sino pensadas en todas sus implicaciones, y su investigación se remonta hasta sus presuposiciones. Sin embargo, debería observarse que la naturaleza históricamente cambiante del espíritu fue descubierta no tanto por la filosofía como por la penetración del conocimiento político en la vida cotidiana de la época.

La reacción que se siguió sobre el pensamiento ahistórico del período de la Revolución francesa revitalizó y dio nuevas fuerzas a la perspectiva histórica. En último análisis, la transición del sujeto general, abstracto, unificador del mundo ("la conciencia en sí"), al sujeto más concreto ("el espíritu del pueblo" nacionalmente diferenciado) no era tanto una realización filosófica como la expresión de una transformación en la forma de reaccionar frente al mundo en todos los

reinos de la experiencia. Este cambio puede ser seguido hasta la revolución en el sentimiento popular, durante y después de las guerras napoleónicas, cuando nació el actual sentimiento de nacionalidad. El hecho de que pueden hallarse antecedentes más remotos para ambas perspectivas y el espíritu del pueblo *Volksgeist* no disminuye la validez de esta observación.[3]

El paso final y más importante en la creación de la concepción total de la ideología surgió igualmente del proceso histórico-social. Cuando la "clase" ocupa el lugar del "pueblo" o nación como portador de la conciencia desarrollándose históricamente, la misma tradición teórica a la que ya nos hemos referido absorbió la realización que, mientras tanto, había crecido a través del proceso social, es decir, que la estructura de la sociedad y sus correspondientes formas intelectuales varían con las relaciones entre las clases sociales.

Lo mismo que en una época anterior, el "espíritu del pueblo", históricamente diferenciado, ocupó el lugar de "la conciencia como tal", así ahora el concepto de *Volksgeist*, que aún es demasiado inclusivo, es remplazado por el concepto de conciencia de clase o, aún más correctamente, por la ideología de clase. De tal manera, el desarrollo de estas ideas sigue una doble tendencia: por una parte, existe un proceso integrador y sintetizador a través del cual el concepto de conciencia llega a proporcionar un centro unificador en el mundo infinitamente variable; y, por otra, hay un constante esfuerzo para hacer más manejable y flexible la concepción unificadora, que ha sido formulada en el curso del proceso sintetizador demasiado rígidamente y no poco esquemáticamente.

El resultado de esta doble tendencia es que, en lugar de

[3] Para futuras referencias, afirmamos aquí que la Sociología del Conocimiento, a diferencia de la historia ortodoxa de las ideas, no se propone proseguir hacia atrás el rastro de las ideas hasta todos sus prototipos históricos remotos. Porque si uno se siente inclinado a rastrear semejantes *motivos* en el pensamiento hasta sus últimos orígenes, siempre es posible encontrar "precursores" para cada idea. No se dice nada que no haya sido dicho antes *(Nullum est iam dictum, quod non sit dictum prius)*. El propio tema de nuestro estudio sirve para observar cómo y en qué forma la vida intelectual en un determinado momento histórico es referida a las fuerzas sociales y políticas existentes. Véase mi trabajo "Das konservative Denken", *op. cit.*, p. 103, nota 57.

la unidad ficticia de una "conciencia en sí" intemporal e inmóvil (que jamás se ha podido demostrar realmente), hemos obtenido una concepción que varía de acuerdo con los períodos históricos, las naciones y las clases. En el curso de esta transición continuamos adheridos a la unidad de la conciencia, pero esta unidad es ahora dinámica y está en constante proceso de devenir. Esto explica el hecho de que, a pesar del abandono de la concepción estática de la conciencia, el volumen creciente de material descubierto por la investigación histórica no se compone de una masa incoherente y discontinua de acontecimientos discretos. Esta última concepción de la conciencia proporciona una perspectiva más adecuada para la comprensión de la realidad histórica.

Dos consecuencias fluyen de esta concepción de la conciencia: en primer lugar, percibimos claramente que las cuestiones humanas no pueden ser comprendidas aislando sus elementos. Cada hecho y cada acontecimiento, en un período histórico, solamente es explicable en términos de significación, y una significación, a su vez, siempre se refiere a otra significación. De este modo, la concepción de la unidad e interdependencia de la significación en un período sirve siempre de base a la interpretación de ese mismo período. En segundo lugar, este sistema interdependiente de significaciones varía en dos aspectos, en todas sus partes y en su totalidad, de un período histórico a otro. De esta suerte, la reinterpretación de aquel cambio continuo y coherente en la significación llega a ser la ocupación principal de nuestras modernas ciencias históricas. Aunque Hegel ha hecho más que cualquier otro para poner de relieve la necesidad de integrar los diversos elementos de una significación en una determinada experiencia histórica, ha procedido de una manera especulativa, mientras que nosotros hemos llegado a una fase de desarrollo en que somos capaces de trasladar esta noción constructiva, que nos ha sido proporcionada por los filósofos, a la investigación empírica.

Lo que es significativo para nosotros es que, aunque en nuestro análisis las hemos separado, las dos corrientes que conducen a las concepciones particular y total de la ideología, y que tienen, de modo aproximado, el mismo origen histórico, empiezan ahora a aproximarse más estrechamente.

La concepción particular de la ideología se funde con

la total. Este hecho se hace evidente para el observador de la siguiente manera: con anterioridad, el propio adversario, en cuanto representante de cierta posición político-social, era acusado de falsificación consciente o inconsciente. Sin embargo, ahora la crítica es más completa en el sentido de que, habiendo desacreditado la estructura total de su conciencia, ya no le consideramos capaz de pensar correctamente. Esta simple observación significa, a la luz del análisis estructural del pensamiento, que en los anteriores intentos para descubrir las fuentes del error la deformación fue descubierta solo sobre el plano psicológico al señalar las raíces personales de la disposición intelectual. La aniquilación es ahora más completa, puesto que el ataque ha sido realizado en el nivel noológico y la validez de las teorías del adversario es minada al poner de manifiesto que son simplemente una función de la situación social generalmente predominante. Con esto ha sido alcanzada una nueva, y quizá la más decisiva, etapa en la historia de los modos de pensamiento. Sin embargo, es difícil considerar este desarrollo sin analizar primeramente algunas de sus implicaciones fundamentales. La concepción total de la ideología promueve un problema que frecuentemente ha sido vislumbrado antes, pero que ahora, por primera vez, adquiere amplia significación; es decir, el de cómo una cosa, tal como "la falsa conciencia" *(falsches Bewusstsein)* —el problema del espíritu totalmente deformado que falsifica todas las cosas que entran dentro de su alcance— podría haber surgido en cualquier momento. Es el conocimiento de que toda nuestra perspectiva, en cuanto distinta de sus detalles, puede ser deformada, lo que presta a la concepción total de la ideología una significación e importancia especiales para la comprensión de nuestra vida social. De este reconocimiento surge la profunda inquietud que sentimos en nuestra presente situación intelectual, pero además surge también todo lo que en ella es fecundo y estimulante.

VII. EL ESTRUCTURAL FUNCIONALISMO

El estructural funcionalismo de un Parsons y de un Merton, emana de las teorías que tratan de establecer un símil entre la vida social y la vida orgánica, en otras palabras, toma como modelo las "funciones" en los organismos biológicos para aplicarlas a los organismos sociales. "...se denomina función a la contribución que aporta un elemento a la organización o a la acción del conjunto del que forma parte. Así definida la noción de función nos remite al modelo orgánico. La biología, en efecto, se ha elaborado a partir del análisis previo de las diferentes funciones de los órganos del cuerpo humano o animal."[1]

Son antecedentes pues del funcionalismo y del estructural-funcionalismo pensadores como Albert Schäffe, Herbert Spencer, Guillaume de Greef, Emile Durkheim para el cual "la función de una institución es la correspondencia entre ésta y las necesidades del organismo social", Radcliffe-Brown, quien tomando el concepto durkheimiano de necesidad lo explica como "condiciones reales de existencia" para concluir que "función" implica el concepto de estructura, y Bronislav Malinowsky quien enfatiza el concepto de "necesidades" biológicas y psicológicas en su análisis antropológico.

Talcott Parsons adopta las teorías de Radcliffe-Brown para superar el biologismo malinowskyano y construye la teoría estructural-funcionalista. Las funciones se explican y tienen sentido dentro de una estructura.

"Radcliffe-Brown, Malinowsky y Parsons conciben la realidad mediante un esquema conceptual estructural-funcional. Cada actividad, costumbre o creencia produce el efecto, o función de mantener la sociedad en su forma de vida tradicional."[2]

Sólo en esta concepción funcionalista-estructuralista o de funciones dentro de una estructura puede darse el concepto de anomia o de patología social, en el sentido de mórbo

[1] Guy Rocher, *Introducción a la sociología general,* Barcelona, Herder, 1973, p. 330.

[2] *Diccionario de ciencias sociales,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1975, vol. 1, p. 928.

ajeno al organismo y al que el propio organismo estaría en necesidad de extirpar, tal como el alcoholismo, la homosexualidad, la delincuencia y la crítica revolucionaria al sistema. La tentativa de Merton[3] de incorporar conjuntamente lo funcional y lo disfuncional conjugados, no exime de ninguna manera al análisis estructural-funcionalista de su defensa ideológica de la "estructura social" y de las sanas "funciones" que la constituyen.

Por otra parte el análisis funcionalista en sociología y en antropología social se avenía muy bien con el estudio de las mal llamadas sociedades "no históricas", a las cuales, con el pretexto de estudiarlas para protegerlas, para captar desde una ciencia aséptica sus estructuras y las funciones de cada una de las instituciones existentes, se las estudiaba para mantener la dominación colonial. Estos antropólogos hicieron sus estudios: "dentro del colonialismo y el imperialismo inglés, siendo financiados frecuentemente por las agencias correspondientes. Independientemente de las motivaciones científicas individuales de estos intelectuales, desde un punto de vista sociológico su tarea era facilitar la administración de las posesiones coloniales. Muchas veces, se veían a sí mismos como protectores de estas culturas y defendían las instituciones nativas contra las degradaciones morales provocadas por administraciones coloniales; sin embargo, las investigaciones estaban basadas en culturas dominadas, y cualquier teoría de sistemas sociales que pintara a estos grupos como autosuficientes y auto productivos culturalmente, era bien recibida por las administraciones coloniales. Su tarea no era facilitar el cambio social, sino mantener el *statu quo* al menor costo posible; ambos, administradores y antropólogos, querían que las culturas permanecieran como estaban, aunque los administradores coloniales querían también asegurarse mano de obra barata, hecho que algunas veces puso intereses contradictorios en juego.

En general, los antropólogos funcionalistas prestaron poca atención a la relación entre cultura "madre" y cultura dominada. Cuando la prestaron no hicieron explícita la relación

[3] Robert K. Merton, *Teoría y estructura sociales*, México, F. C. E., 1972.

de poder, dándola por supuesta y calificándola como "contacto cultural".[4]

El análisis funcionalista y su concepto de estructura, ambos desvinculados de las relaciones de poder y explotación; ambos separados de una concepción general totalizante; ambos encerrados en un empirismo parcializante que tiende a conservar más que a cuestionar el sistema social vigente, principalmente en el mundo capitalista, ha sido, por desgracia, la metodología importada con más frecuencias por los institutos de enseñanza superior de América Latina. Bajo la apariencia de una metodología útil y novedosa el estructural-funcionalismo sirve al sistema y esteriliza la investigación, sobre todo en las regiones dominadas por los países centrales.

En nuestras condiciones latinoamericanas, al decir de Godelier[5] es imperiosa: "la necesidad de efectuar una revolución teórica en las ciencias humanas, revolución cada día más urgente si queremos sacar a estas ciencias de los callejones sin salida del empirismo funcionalista o de la impotencia del estructuralismo frente a la historia. En mi opinión dicha revolución pasa actualmente por la reconstrucción de estas ciencias sobre los fundamentos de un marxismo radicalmente depurado de todo materialismo vulgar y de todo dogmatismo".

Es necesario hacer aquí una digresión de carácter pedagógico. Cuando hablamos de estructural-funcionalismo nos referimos únicamente, como se ha especificado, al funcionalismo que implica un concepto de estructura (Radcliffe-Brown, Parsons) y no precisamente al estructuralismo de un Claude Lévi-Strauss, que plantea las relaciones de interdependencia dentro de unidades globales (estructuras) y que se inspira en la lingüística estructural de Roman Jakobson. Tampoco nos referimos a Michael Foucault para quien, por ejemplo, el concepto de historia es una invención reciente de la ciencia, o a Jacques Lacan que ve a Freud a través de Lévi-Strauss, o a un Louis Althusser que ve a Marx a través del autor de *El pensamiento salvaje*, o a Godelier a

[4] Claudio Stern, "Notas sobre el concepto de 'función' y la sociología funcionalista", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas*, núm. 62, UNAM, FCPS, octubre-diciembre de 1970.

[5] Maurice Godelier, *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*, Barcelona, Anagrama, 1972, p. 16.

quien acabamos de citar, a pesar de la cercanía y similitud entre ambas corrientes que viene a ser la misma distinción metodológica e histórica que existe entre el campo de la sociología y el campo de la antropología. En otros términos la distinción más que teórica o conceptual es de especialización profesional.

Hemos elegido a Parsons y a Merton por ser los más representativos de esta corriente; Merton es uno de los teorizadores más sobresalientes de la llamada "sociología del conocimiento" que trata de reducir el problema de la ideología a su aspecto fundamentalmente sociológico. En este camino meramente sociologista de la ideología se sitúan por ejemplo: Berger y Luckmann con su obra *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires, Amorrortu, 1972); Teodor Geiger en su *Ideología y verdad* (Buenos Aires, Amorrortu, 1972); Hans Neisser con su *Sociología del conocimiento* (Buenos Aires, La Pléyade, 1972); Werner Stark con su libro *Sociología del conocimiento* (Madrid, Morata, 1963); Kurt Wolf y su *Contribución a una sociología del conocimiento* (Buenos Aires, Amorrortu, 1968) e Irving Zeitling con su obra *Ideología y teoría sociológica* (Buenos Aires, Amorrortu, 1973).

Esta sociologización del problema de la ideología, separa los aspectos económicos de aquellos sociales en la totalidad histórica. La ideología, entonces deja de ser la conceptualización de la clase dominante o una "falsa conciencia" para ser la expresión entre el ser y el conocer, aún cuando se reconozca que éste es un ser social, es decir, lo que la ontología llamaría existencia.

No es extraño, por lo tanto, que el capítulo que citamos de Merton, diga textualmente en su comienzo: "Un punto central de acuerdo en todos sus enfoques de la sociología del conocimiento es la tesis de que el pensamiento tiene una base *existencial* (el subrayado es nuestro) en la medida en que no es determinado inmanentemente y en cuanto uno y otro de sus aspectos puede derivarse de factores extracognoscitivos. Pero éste es meramente un consenso formal, que deja lugar para una amplia variedad de teorías concernientes a la naturaleza de la base existencial."[6]

[6] R. K. Merton, *Ibid.*, p. 459.

De esta suerte la "sociología del conocimiento" se inserta en una filosofía idealista, más que en una sociología, filosofía idealista cuyo inspirador es Max Scheler con su *Sociología del saber* (Buenos Aires, Siglo xx, 1973).

Desde este punto de vista, el estructural-funcionalismo, y la sociología del conocimiento respetan a Karl Marx como un filósofo y sociólogo más, que ha tratado el tema de la relación entre el ser y el pensar, entre sociedad y conocimiento.

En una misma línea, en última instancia scheleriana, se sitúa Parsons al buscar en la ideología un fundamento ontológico de carácter axiológico, entendiendo por ideología un "sistema de ideas que está orientado hacia la integración valorativa de la colectividad".

Tal como sucede en el relativismo de Weber y Mannheim, el estructural-funcionalismo no niega la relación entre sociedad y pensamiento, por el contrario, la afirma pero despojada de la lucha de clases que en el marxismo, le da todo el sentido a la "falsa conciencia".

TALCOTT PARSONS

Talcott Parsons nació en Colorado Springs, E.U., el 13 de diciembre de 1902. Estudió en el Amherts College, luego en la Escuela de Economía de Londres y en la Universidad de Heildelberg. Se doctoró en Filosofía y Letras Humanísticas y su principal actividad ha sido la docencia universitaria. Fue instructor de Economía en Amherts y Harvard. Profesor luego en Harvard, Columbia, Chicago, Cambridge y Pennsylvania. Miembro de la Academia de Artes y Ciencias y socio del Centro Ford de Estudios Avanzados en Ciencias de la Conducta.

Otros títulos: doctor en Ciencias Políticas por Colonia, doctor en Leyes por Chicago, doctor en Ciencias Sociales por el Colegio de Boston, doctor en Artes por el Colegio Stonehell y doctor en Filosofía por la Universidad Hebrea de Jerusalem.

Obras en castellano:

La sociedad, México, Trillas, 1974.
Apuntes para la teoría de la acción (con otros autores), Buenos Aires, Amorrortu, 1953.
Estructura y proceso en las sociedades modernas, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966.
El sistema social, Madrid, Revista de Occidente, 1966.

LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LAS IDEOLOGÍAS *

Al referirnos a la investigación científica nos interesamos por un tipo de acción en el que los intereses cognoscitivos tenían una primacía indiscutida. En el caso de las aplicaciones prácticas de la ciencia un fin es dado, pero, aunque subordinados a este fin, los intereses cognoscitivos tienen aún primacía en el nivel instrumental. Cuando pasamos a considerar

* *Talcott Parsons,* The social system, Londres, Tavistock Publications, 1952, cap. IX.

las ideologías, nos encontramos no ya con una primacía cognoscitiva, sino con una primacía valorativa. Puede notarse que es imposible que haya allí un tipo de sistema de creencias en el que los intereses expresivos tengan clara primacía, pues en ese caso el interés cognoscitivo estaría subordinado al expresivo X y tendríamos una sistema de símbolos expresivos y no de creencias. Por otra parte, la interpretación cognoscitiva del significado de estos símbolos, como un tipo de foco de interés de la acción, se convertiría en un proceso de investigación con un nuevo predominio de los intereses cognoscitivos.

Una ideología, entonces, es un sistema de creencias compartido por los miembros de una colectividad,[1] es decir, una sociedad o una subcolectividad de una sociedad —también un movimiento divergente de la cultura principal de la sociedad—; sistema de ideas que está orientado hacia la integración valorativa de la colectividad, por medio de la interpretación de la naturaleza empírica de la colectividad y de la situación en la cual ésta se halla ubicada, los procesos por los cuales ha llegado a su estado presente, los fines hacia los cuales sus miembros están colectivamente orientados, y sus relaciones con el curso futuro de los acontecimientos. En la medida en que predomine el interés cognoscitivo, el sistema de creencias será científico o filosófico. Tales sistemas de creencias pueden contribuir a la construcción de una ideología y de hecho siempre lo hacen, pero el sistema de creencias no constituye una ideología mientras sea sólo un objeto de dicho interés fundamental. Análogamente, mientras se refiera sólo a la interpretación de una situación en términos apropiados al logro de un fin específico dado —por ejemplo la victoria en la guerra—, el sistema de creencias es un conjunto de creencias instrumentales. Para constituir una ideología debe existir, como rasgo adicional, un cierto nivel de compromiso valorativo con la creencia como aspecto de la pertenencia a la colectividad; la adhesión al sistema de creencias es institucionalizado como parte de la función de pertenencia a la colectividad. Hay una gran variación tanto en la forma como en el grado de esta institucionalización.

[1] Puesto que es el sistema social lo que nos interesa, no nos ocuparemos de las ideologías personales.

Puede ser completamente informal o puede estar reforzada formalmente bajo la forma de adhesión a un texto específico, y mediante sanciones para quienes se apartan de ella puestas en vigor por una institución específica. Pero a diferencia de un interés primariamente cognoscitivo en las ideas, en el caso de una ideología debe existir una obligación de aceptar sus principios como base de la acción. A diferencia de una creencia puramente instrumental, debe estar involucrada la idea de que no sólo el logro de un fin en particular, sino también el bienestar de la colectividad, dependen de la puesta en práctica del sistema de creencias.

Lo que aquí llamamos una ideología tiene un foco central en los aspectos empíricos de la interpretación de la naturaleza y situación de la colectividad. Pero está en la naturaleza del caso que estos elementos empíricos deban combinarse y "disolverse" en elementos no-empíricos en los momentos en que se trate de justificar los fines y valores últimos de la acción colectiva. Por otra parte, un sistema de ideas religiosas descansa especialmente sobre las premisas no-empíricas de su sistema de creencias y "retroactúa", por así decirlo, desde éstas hacia sus consecuencias para la naturaleza y situación empírica de la colectividad.

La afirmación de que una ideología está orientada hacia la "integración valorativa de la colectividad" necesita una interpretación. Esto no significa que el actor que adhiere a un sistema de creencias deba tener una teoría elaborada acerca de qué es lo que integra la colectividad, sino solamente que sienta que el bienestar del grupo está ligado al mantenimiento del sistema de creencias y a su utilización en la acción. Se puede ver fácilmente que el sistema de creencias hacia el cual se tiene dicha actitud compartida va a adquirir de hecho una significación integradora para la colectividad.

En este volumen el énfasis fundamental ha sido puesto sobre la integración de los sistemas sociales al nivel de las pautas de orientación valorativa, tal como son institucionalizadas en las expectativas de la función. Estas pautas de orientación valorativa son elementos de la tradición cultural, pero sólo parte de ella. El hombre es un animal cognoscente, y por ello sus valores no existen separados de las creencias que les dan un significado cognoscitivo. La dimensión de la

orientación cognoscitiva hacia la situación es tan esencial para un sistema total de orientación cultural, como lo es la orientación valorativa hacia las alternativas de la acción, y aunque es analíticamente independiente de él, ambos son también, claro está, interdependientes.

Además, por supuesto, la tensión general hacia la coherencia en una tradición cultural, tanto mayor cuanto más "racionalizada" es ésta, significa que en general las orientaciones valorativas tienden a ser relativamente congruentes con el sistema de creencias. Como no planteamos aquí la cuestión de causa y efecto, puede postularse la interdependencia.

Ya que debe haber una relativa coherencia en las pautas de orientación valorativa de una colectividad —aunque la coherencia perfecta no es posible— esta coherencia debe extenderse al sistema de creencias que da significado cognoscitivo a estas orientaciones valorativas, una vez más, sin duda, en forma imperfecta. Si, como se supone, las creencias ideológicas y las pautas valorativas son interdependientes, la relativa estabilidad y coherencia del sistema de creencias tiene el mismo orden de significación funcional que la estabilidad y coherencia de las pautas de orientación valorativa. Por lo tanto debe haber un conjunto de creencias, la adhesión a las cuales es en cierto sentido una obligación de la función de pertenencia a la colectividad, en la que están mezcladas la convicción cognoscitiva de verdad y la convicción "moral" de rectitud. Como lo vamos a mostrar, esta integración bien puede ser imperfecta y generalmente lo es. Una aproximación a ella es de alta significación para el sistema social.

La ideología sirve de este modo como una de las bases más importantes de la legitimación cognoscitiva de las pautas de orientación valorativa. Debe recordarse que las pautas de orientación valorativa constituyen siempre definiciones de la situación en términos de líneas de solución de los dilemas de acción. En una situación dada, no es posible dar a la vez primacía a la competencia técnica independiente de solidaridades particularistas y a la solidaridad particularista, y así sucesivamente a lo largo de la lista de dilemas. Mientras esto sea posible en términos empíricamente cognoscitivos, una ideología "racionaliza" estas selecciones valorativas, da razones de por qué una dirección de elección debe ser pre-

ferida a su alternativa, y por qué es correcto y apropiado que esto sea así.

La importancia de esta función de legitimación cognoscitiva puede ser derivada de dos fuentes: la importancia general de la orientación cognoscitiva en la acción, y la necesidad de integrar ésta con los otros componentes del sistema de acción. Dada la importancia del interés cognoscitivo, las diferencias cognoscitivas en el sistema de creencias constituyen una fuente de tensión. La significación relativa del valor de "verdad" en un sistema de valores tiene un amplio margen de variación. Pero no puede decirse que sea posible un sistema de acción humana en el cual, en un sentido radical, "no importe" si se cree o no que las proposiciones cognoscitivas, que son corrientes en la sociedad, tengan *alguna* validez cognoscitiva en algún sentido. Una situación de este tipo sería radicalmente incompatible con la importancia empírica del marco de referencia de la acción.

Como ya hemos visto, el compartir sistemas comunes de creencias es una condición para la plena integración de un sistema de interacción social. Las diferencias cognoscitivas son, de este modo, fuentes de tensión, pero son también inadecuaciones cognoscitivas.

En el marco de referencia de la acción, la tendencia hacia la racionalidad tiene un *status* análogo al del "logro de la gratificación óptima". Por definición, dentro del marco de referencia es absurdo concebir a un actor que prefiera un aumento de la privación a una gratificación, a menos que exista una gratificación equilibrante en otro sistema. Análogamente, cuando se enfrenta con una elección entre una creencia más adecuada y una menos adecuada de acuerdo a *estándares* cognoscitivos, es absurdo, en términos del marco de referencia, concebir que el actor prefiera la menos adecuada, es decir el "error" a la "verdad". Esto es así a menos que la tensión introducida por el sentimiento de inadecuación cognoscitiva sea equilibrado por un interés en otra dirección que habría que sacrificar, por ejemplo, interés en compartir creencias.

La racionalización, en este sentido, es una "direccionalidad" inherente al proceso de acción, como la entropía lo es en la mecánica clásica. Ella es, pues, inherente al esquema conceptual; *no se trata de una generalización empírica.* Como

en el caso de la gratificación, esto plantea el problema de los equilibrios de fuerzas que puedan facilitar, impedir, o incluso contrarrestar este proceso. Pero impedir o contrarrestar la tendencia a la racionalización requiere *siempre* "fuerza" motivadora. Los problemas empíricos consisten en localizar las fuerzas pertinentes y las relaciones entre ellas dentro del sistema de acción. De este modo, como ya lo hemos señalado repetidamente, es muy posible que las relaciones que el interés cognoscitivo tiene con otros elementos de la acción inhiban drásticamente a éste. Además pueden existir motivaciones muy poderosas, y por lo tanto efectivas, que lleven a la distorsión cognoscitiva. Pero no obstante, la creencia en la validez cognoscitiva es una necesidad funcional de los sistemas de acción. Además, donde esa creencia solo es posible mediante el sacrificio de estándares de valor cognoscitivo, este hecho constituye un elemento de tensión en el sistema de acción de que se trate.

La significación de la función de legitimación se concreta en la relación de la ideología y las ideas religiosas con el sistema social. Esto sucede simplemente porque cuando hablamos de ideologías estamos refiriéndonos a un caso en que el interés cognoscitivo no está segregado de otros elementos del sistema de acción hasta el punto en que puede estarlo en la investigación y aplicación instrumental del conocimiento dentro de funciones especializadas y con respecto a fines específicos. La legitimación cognoscitiva de las orientaciones valorativas es una cuestión de integración de valores cognoscitivos con los elementos del sistema social.

El contenido cognoscitivo de las ideologías puede comprender cualquiera de las clases de objetos situacionales mencionados anteriormente o bien todas, es decir, objetos físicos, personalidades, colectividades y objetos culturales. Las creencias acerca del mundo de la naturaleza son ciertamente una parte esencial de la tradición cultural de cualquier sistema social, y necesariamente adquieren tanto significación ideológica cuanto puramente cognoscitiva-investigativa o instrumental. La elaboración y generalización de este sistema de creencias es particularmente importante. Claro está que sólo en pocas sociedades los niveles científicos muy elaborados tienen significación altamente ideológica. La importancia que tales sistemas de creencias han adquirido en el nivel ideoló-

gico es uno de los hechos sobresalientes del mundo moderno. Las creencias sobre la concepción heliocéntrica del sistema solar, sobre el darwinismo y el principio de selección natural, sobre la genética y los problemas de la igualdad humana, pueden servir de ejemplos.

El contenido del conocimiento científico tiene una significación especial en la ideología de los científicos como miembros de colectividades profesionales. El carácter provisorio es, naturalmente, una parte esencial del sistema valorativo que preside la función del investigador. Pero igualmente la aceptación de evidencias de acuerdo con los cánones de la investigación y de las consecuencias de tales evidencias, es parte del mismo sistema de valores. Por lo tanto, en un sentido especial, sujeto desde luego al carácter, en última instancia provisorio, de todos los descubrimientos científicos, existe una *obligación* por parte del científico de aceptar la validez de los descubrimientos y teorías científicas que han sido adecuadamente demostrados. El escéptico extremista que cuando se enfrenta con la evidencia directa insiste obstinadamente en que "tal animal no existe", no puede ser un buen "ciudadano" en la colectividad de los científicos. De este modo, en el sistema de valores del científico no sólo existe un compromiso con los cánones del procedimiento científico sino también un compromiso con un sistema de contenido de creencias que es parte de la obligación de la función del científico. El hecho de que las creencias pueden ser modificadas a la luz de hechos científicos nuevos no altera la situación.

A pesar de la importancia que las creencias sobre la "naturaleza" empírica tienen en la tradición cultural general, y su especial importancia para la ideología de los científicos naturales, el contenido más destacado de las ideologías sociales se halla, por razones comprensibles, en las creencias sobre personalidades, colectividades y objetos culturales. Verdaderamente podemos decir que la ideología social se concentra en las creencias sobre la colectividad misma, y las otras categorías de contenido corresponden en gran medida a creencias sobre la significación que personalidades y objetos culturales tienen para la colectividad, sobre las relaciones que aquéllos guardan con ésta. De este modo el problema del "colectivismo" contra "individualismo" como problema ideológico se refiere al modo de integración del sistema de la personalidad individual en la colectividad.

En general está claro que los *estándares cognoscitivos* de legitimación ideológica de las orientaciones valorativas deben ser los mismos que los cánones de validez científica. Por definición el conocimiento *empírico* más desarrollado en cualquier campo en un momento dado es el estado de la ciencia en ese campo. Por lo tanto la autoridad última para la validez de cualquier principio ideológico como proposición cognoscitiva debe ser una autoridad científica. Pero el mismo hecho de que la ideología, a diferencia de la ciencia, tiene como funciones integrativas en el sistema social relaciones que comprenden muchos otros intereses, además de los intereses cognoscitivos de los científicos, significa que estos *estándares* no prevalecerán generalmente en la determinación de cuáles serán las creencias profesadas. Si no lo hacen, deben existir mecanismos de adaptación que sean homólogos al de racionalización en el sistema de la personalidad.

Por el lugar que ocupan las ciencias de la acción en relación con el objeto de las ideologías sociales, el problema de las relaciones de las ciencias sociales en la ideología, como es, por supuesto, bien sabido, resulta particularmente agudo. En virtud de este hecho, el gran desarrollo de la ciencia social está sujeto, aún más que el de la ciencia natural, a una serie especial, de condiciones de integración en el sistema social.

Puede notarse que una ideología es un sistema empírico de creencias que comparten los miembros de *cualquier* colectividad. El caso típico, por supuesto, es la ideología que sirve para legitimar las pautas de orientación valorativa esenciales para una sociedad estable. Estas son, en el sentido de la más plena institucionalización, las creencias establecidas del sistema social. Claro está que en cualquier sistema social complejo existirá una diferenciación en el nivel ideológico entre varias subcolectividades de la sociedad más amplia. Cabe un grado considerable de esta diferenciación sin que ninguna de estas sub-ideologías deba considerarse como explícitamente divergente.

En el capítulo anterior, sin embargo, al ocuparnos de la conducta divergente, hemos llamado la atención sobre dos tipos de variabilidad que van más allá del margen de diferenciación de subcolectividades. El primero es lo que llama-

mos subcultura divergente. En este caso, ilustrado por las pandillas delincuentes, existe una falta explícita de atracción por la legitimación en términos de los valores y la ideología de la sociedad más amplia: hay un "estado de guerra" abierto. Pero dentro de la colectividad divergente existe un sistema de valores muy definido y por lo tanto una ideología. Esta ideología incluirá siempre un diagnóstico de los fundamentos para la ruptura con la sociedad general y su sistema de valores. Por ejemplo, existirán creencias tales como "uno no puede ganar" en la sociedad más amplia, o que en ella "los demás llevan ventaja". Comprenderá también una ideología del sistema de relaciones dentro de la colectividad divergente, como por ejemplo por qué debe ser aceptado el liderazgo y la disciplina, por qué no se puede tolerar la "deserción". En los casos de una ruptura abierta con el sistema de valores e ideología de una sociedad más amplia, podemos hablar de una contra-ideología.[2]

El segundo caso es el del movimiento divergente que busca legitimación en términos del sistema de valores institucionalizado, pero dada su propia "interpretación" del sistema de valores y su ideología concomitante. Esto es lo que hacen en general los movimientos "radicales". Precisamente a causa de la tensión implicada en el grado de ruptura con la sociedad principal en la que se han comprometido, es probable que las preocupaciones ideológicas de los miembros de este tipo de movimientos sean muy intensas. Tienen el doble interés de convencerse a sí mismos y de ganar prosélitos. Para ellos es de importancia crucial creer y convencer a otros de que los aspectos de la sociedad establecida —tal como el "capitalismo"— contra los cuales se rebelan, pueden ser definidos como ilegítimos en términos de conjunto de creencias y valores compartidos.

A la luz de las tensiones involucradas en estas situaciones y de los elementos motivacionales que, como se ha mostrado en el capítulo anterior, tienen probabilidad de estar envueltos en cualquiera de estos dos tipos de desviación, no es sorprendente que las creencias de estas colectividades divergentes exhiban a menudo signos de compulsividad en sentido psicológico. El creyente debe estar protegido contra cualquier desafío a su creencias, y no menos contra el que pueda provenir de sí mismo. En niveles elevados de generalización, como en el pensamiento de los "intelectuales" radicales, es muy probable que ello cobre la forma de un "sistema cerrado". Es probable que existan artificios pseudológicos por los cuales pueda creerse que las fórmulas generales del sistema de creencias proporcionan una respuesta satisfactoria a cualquier cuestión, de modo tal que la posibilidad de que surjan evidencias perjudiciales no sea necesariamente una fuente de ansiedad. Naturalmente, la conformidad compulsiva con una ideología institucionalizada puede llevar al mismo orden de distorsión cognoscitiva. La antítesis con respecto a la orientación de la ciencia es demasiado patente como para que sea necesario dar más detalles.

Estos dos casos de ideologías de colectividades más o menos explícitamente divergentes sirven para llamar la atención sobre algunas de las bases de distorsión cognoscitiva en las ideologías conformistas. *En motives, values and systems of action*, capítulo III, se mostró con cierto detalle por qué no era posible, en un sistema social complejo, que un sistema único de pautas coherentes de orientación valorativa fuera institucionalizado completa y uniformemente dentro del sistema social. Debido a la relación íntima entre las pautas de orientación valorativa y las ideologías, este elemento de imperfección en la integración del sistema de valores planteará problemas cognoscitivos en un nivel ideológico. Por ejemplo en nuestra sociedad, los valores universalistas de logro, corporizados en el sistema ocupacional, reciben un acento muy fuerte.

Pero al mismo tiempo los vínculos de parentesco y las solidaridades que guardan una relación muy estrecha con dichos vínculos, son también altamente valorados. Existe un elemento de jerarquización de estos valores, pero no es completamente adecuado para resolver los conflictos. Así tenemos una desviación del ideal de igualdad de oportunidades que nos hace sentir incómodos. La principal función de la ideología compartida es, por razones intrínsecas, la integración del sistema social. Por eso, allí donde haya un elemento de mala integración en la estructura social real, la ideología tenderá a "disimularlo" e "ignorarlo". Un pleno "enfrenta-

[2] En cierto sentido similar al uso que hace Lasswell del término "contra-mores" *(counter-mores)*.

miento" con la realidad de la importancia de los elementos conflictivos en el sistema de valores y en la situación real, por ejemplo, con respecto a la preponderancia de ciertos tipos de conducta divergente, sería una amenaza para la estabilidad de la sociedad. En estos aspectos relativos a los elementos conflictivos dentro del sistema social, las ideologías cumplen funciones directamente homólogas a las de la racionalización en el sistema de la personalidad.

Puede notarse que esta proposición se aplica tanto a la ideología del movimiento divergente (o subcultura) como a la del sistema social estabilizado. De hecho, puede existir una presión aún más fuerte hacia el énfasis selectivo en aquella ideología que en la ideología "oficial", por la mayor inseguridad de la posición de los adherentes al movimiento, tanto con respecto a sus propios conflictos internos como con respecto a la legitimación frente a la sociedad más amplia.

Una segunda fuente de distorsión cognoscitiva de las ideologías reside en las necesidades de la "psicología de masas". La importancia de este conjunto de factores variará ampliamente con el carácter y tamaño de la colectividad en cuestión. Pero mientras la ideología deba servir para unificar grandes masas humanas, y éstas no sean competentes en las áreas intelectuales que cubre la ideología, ordinariamente existirá una tendencia hacia la "vulgarización" en las formas bien conocidas. La hipersimplificación es, quizás, la nota característica de esta distorsión. Los lemas muy simples y las fórmulas apropiadas tenderán a ocupar un papel destacado y disimularán las complejidades intelectuales del campo.[3]

Finalmente, la referencia fuertemente valorativa de las ideologías tiende a unirse con el elemento motivador "deseoso" o romántico-utópico que está presente en todo sistema social. En general, puede inferirse que existirá una tendencia a la distorsión ideológica de la realidad en la dirección en que se da predominio al elemento deseoso. En el caso de la legitimación ideológica del *statu quo* tenderá a la sobreidealización de ese estado de cosas. En el caso de un movimiento desviado tenderá a incluir un componente romántico-utópico en la definición de los fines del movimiento —a la

[3] Los fenómenos de "diferenciación" y "nivelación", comunes en los trabajos de psicología social, tienen importancia aquí.

inversa se da una tendencia a pintar el contraste entre el estado de cosas idealizado y aquello con lo que se lo compara en términos exagerados de "blanco y negro"—. Una ideología "conservadora" tiende a ser muy sensible a cualquier sugerencia de imperfecciones en el *statu quo*. Para el "radical", el *statu quo* institucional contra el cual se rebela puede parecerle muy próximo a lo radicalmente malo, precisamente por la probabilidad de que está compulsivamente motivado a rechazarlo a causa del papel que desempeña su adhesión genuina al *statu quo*.

Es probable, entonces, que las ideologías se conviertan en el campo de batalla simbólico de alguno de los principales elementos de tensión y conflicto dentro del sistema social. Parece haber en la naturaleza del caso una tendencia inherente hacia la polarización, hacia el desarrollo de círculos viciosos, que es parte de la tendencia general al círculo vicioso analizada en el capítulo anterior. Por la misma característica, este proceso de polarización ideológica debe estar sujeto a mecanismos de control social. Se puede presumir que la tradicionalización y la imposición autoritaria son posibilidades obvias. Otra posibilidad, en el tipo moderno de sociedad, opera a través de la unión de ideologías con la prosecución institucionalizada de las disciplinas intelectuales que tratan sus temas.

En esta perspectiva se hace claro que las ciencias sociales tienen una posición particularmente crucial, y en ciertos aspectos precaria, en relación con el equilibrio ideológico del sistema social. Por una parte las ideologías sociales más importantes no pueden preocuparse por el tema de las ciencias sociales, y estas últimas no pueden simplemente evitar problemas que tocan intereses ideológicos. Pero por otra parte, las circunstancias en las cuales se desarrollan y operan las ideologías son tales, que parece prácticamente imposible evitar la presencia de un área importante de conflicto entre los dos grandes tipos de interés cognoscitivo. Las distorsiones cognoscitivas, muchas veces motivadas compulsivamente, que siempre están presentes en las ideologías, tenderán a ser descubiertas y amenazadas por el científico social. Algunos de los resultados pueden ser aceptados, pero sólo penosamente y permitiendo un proceso de asimilación y adaptación a través del tiempo. Debido a esta situación, existirá, más o menos

inevitablemente, una tendencia, por parte de los guardianes de la pureza ideológica en un sistema social, a alimentar sospechas en cuanto a lo que hacen los científicos sociales.

En verdad no es sorprendente que los dos mecanismos no-racionales de estabilización de orientaciones ideológicas que hemos mencionado varias veces, es decir la tradicionalización y la imposición autoritaria de un credo "oficial", se encuentren muy a menudo en este campo. La pauta "liberal" de libertad de pensamiento, que permite tanto la controversia ideológica como el libre interjuego entre los niveles científico e ideológico, es la excepción, y ciertamente depende para su estabilidad de una combinación delicadamente equilibrada de condiciones en el sistema social. Puede ser también, sin embargo, una condición muy importante para muchos elementos de la potencialidad de crecimiento de las sociedades, ya que obviamente es un prerrequisito para el florecimiento de la ciencia social.

ROBERT K. MERTON

Robert K. Merton nació en Filadelfia el 5 de julio de 1910. Se educó en las universidades de Temple y Harvard obteniendo su doctorado en Filosofía. Fue tutor e instructor de 1936 hasta 1939 y profesor titular de la misma universidad en 1941. Hasta 1963 profesor en la Universidad de Columbia y finalmente director asociado e investigador en esta universidad hasta 1970. Es, además, miembro de la Academia Nacional de Ciencias, de la Sociedad Filosófica Americana, de la Academia Nacional de Educación, de la Academia Mundial de Arte y Ciencia, de la Academia Americana de Arte y Ciencia y consultor de la Fundación Guggenheim. Ha dirigido también las sociedades Americana de Sociología, Sociológica de Investigación y Sociológica de Oriente.

Obras en castellano:

Teoría y estructura sociales, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

Comunicación de masas, gusto popular y acción social organizada (en colaboración con Paul Lazarsfeld en *Comunicación 2: La industria cultural,* Madrid, 1969).

LA BASE EXISTENCIAL *

Un punto central de acuerdo en todos los enfoques de la sociología del conocimiento es la tesis de que el pensamiento tiene una base existencial en la medida en que no es determinada inmanentemente y en cuanto uno u otro de sus aspectos puede derivarse de factores extracognoscitivos. Pero éste es meramente un consenso formal, que deja lugar para una amplia variedad de teorías concernientes a la naturaleza de la base existencial.

* Robert K. Merton, *Teoría y estructura sociales,* México, FCE. 1972, pp. 459-468.

En este respecto, como en otros, el marxismo es el foco tormentoso de la *Wissenssoziologie*. Sin entrar en el problema exegético de identificar estrechamente el marxismo —no tenemos más que recordar el *"je ne suis pas marxiste"* de Marx—, podemos seguir sus formulaciones primordialmente en los escritos de Marx y Engels. Cualesquiera que sean los cambios que tuvieron lugar en el desarrollo de su teoría durante el medio siglo que trabajaron, se atuvieron consecuentemente a la tesis de que "las relaciones de producción" constituyen el "fundamento real" para la superestructura de *las ideas*. "El modo de producción en la vida material determina el carácter general de los procesos sociales, políticos e intelectuales de la vida. No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia, sino que al contrario, su existencia social determina su conciencia."[1] Al tratar de funcionalizar las ideas, esto es, de relacionar las ideas de los individuos con sus bases sociológicas, Marx las sitúa dentro de la estructura de clases. Supone no tanto que no actúen otras influencias como que la clase es un determinante primario y, como tal, el único punto de partida muy fructuoso para el análisis. Lo dice explícitamente en su primer prefacio a *El Capital:* "... aquí sólo nos referimos a las personas *en cuanto* personificación de categorías económicas, como representantes de determinados intereses y relaciones de clase".[2] Prescindiendo de otras variables y considerando a los individuos en sus papeles económicos y de clase, Marx concibe la hipótesis de que esos papeles son determinantes primarios y deja así como cuestión abierta *la medida en que explican adecuadamente el pensamiento y la conducta en cualquier caso dado.* En realidad, una línea de desarrollo del marxismo, desde la temprana *Ideología alemana* hasta los últimos escritos de Engels, consiste en la definición (y la delimitación) progresiva del grado en que las relaciones de producción condicionan realmente el conocimiento y las formas de pensamiento.

[1] *A Contribution to the Critique of Political Economy,* por Karl Marx, Chicago, C. H. Kerr, 1904, pp. 11-2..

[2] *El Capital,* por Karl Marx, I, p. 15, México, Fondo de Cultura Económica, 3a. ed., 1964, p. xv; cf. *The German Ideology* por Marx y Engels, Nueva York, International Publishers, 1939, p. 76; cf. *Gesammelte Aufsactze zur Wissenschaftlehre,* por Marx Weber, p. 205.

Sin embargo, los dos, Marx y Engels, subrayan repetidamente y con creciente insistencia que las ideologías de un estrato social no tienen por qué proceder sólo de personas que están *objetivamente* situadas en ese estrato. Ya en el *Manifiesto comunista* Marx y Engels habían indicado que a medida que la clase gobernante se acerca a su disolución, "un pequeño sector... se une a la clase revolucionaria. Por lo tanto, así como en un período anterior, un sector de la nobleza se unió a la burguesía, así ahora una parte de la burguesía se une al proletariado, y en particular una parte de la *burguesía ideológica,* que *se elevó* al nivel de comprender teóricamente el movimiento histórico en su conjunto".[3]

Las ideologías se localizan socialmente analizando sus perspectivas y supuestos previos y determinando cómo se interpretan los problemas: desde el punto de vista de una clase u otra. El pensamiento no se localiza mecánicamente sólo con establecer la posición de clase del pensador. Se atribuye a la clase para la cual es "apropiado", a la clase cuya situación social, con sus conflictos de clase, sus aspiraciones, temores, restricciones y posibilidades objetivas dentro del contexto socio-histórico dado, está siendo expresada. La formulación más explícita de Marx dice:

"No hay que formarse la angosta idea de que la pequeña burguesía quiere por principio imponer un interés egoísta de clase. Cree, más bien, que las condiciones *especiales* de su emancipación son las condiciones *generales* mediante las cuales solamente puede salvarse la sociedad moderna y evitarse la lucha de clases. Tampoco hay que imaginar que los representantes democráticos son todos tenderos o que están llenos de entusiasmo por ellos. *Por lo que respecta a su instrucción y a su posición individual,* pueden estar tan lejos de ellos como lo está el cielo de la tierra. *Lo que les hace representantes* de la pequeña burguesía es que en sus mentes [im Kopfe] no *pasan de los límites de que no pasó esta última en las actividades de su vida,* que en consecuencia son llevados a los mismos problemas y soluciones en teoría a los que el interés material y la posición social llevan a esta última en la prác-

[3] *The Communist Manifesto,* por K. Marx y F. Engels, en *Karl Marx, Selected Works,* I, p. 216.

tica. *Esta es la relación de los representantes políticos y literarios de una clase con la clase que representan.*"[4]

Pero si no podemos derivar ideas de la posición objetiva de clase de sus expositores, esto deja un ancho margen de indeterminación. Se convierte, pues, en un problema más descubrir por qué unos se identifican con el punto de vista característico del estrato de clase en que objetivamente se encuentran y otros adoptan los supuestos previos de un estrato de clase distinto del "suyo". Una descripción empírica del hecho no es sustituto adecuado de su explicación teórica.

Al tratar de las bases existenciales, Max Scheler pone característicamente en oposición su propia hipótesis con otras teorías.[5] Hace una distinción entre la sociología cultural y la que él llama sociología de los factores reales *(Realsoziologie)*. Los datos culturales son "ideales", en la esfera de las ideas y los valores: los *"factores reales"* están orientados hacia la producción de cambios en la realidad de la naturaleza o de la sociedad. Los primeros se definen por metas o intenciones ideales; los últimos se derivan de una "estructura de impulso" *(Triebstruktur,* por ejemplo, el sexo, el hambre, el poder). Es un error básico, dice, de todas las teorías naturalistas sostener que los factores reales —raza, geopolítica, estructura del poder político o relaciones de producción económica— determinan inequívocamente la esfera de las ideas significativas. Rechaza también todas las concepciones idealistas, espirituales y personalistas que yerran en considerar la historia de las condiciones existenciales como un despliegue unilineal de la historia de la mente. Atribuye una autonomía completa a una sucesión determinada a los factores reales,

[4] *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte,* por Karl Marx, Hamburgo, 1885, p. 36 (el subrayado es nuestro).

[5] Esta exposición se basa en el estudio más elaborado de Scheler titulado "Probleme einer Soziologie des Wissens", en su *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* Leipzig, Der Neue-Geist Verlag, 1926, pp. 1-229. Este ensayo es una versión ampliada y mejorada de su *Versuche zu einer Soziologie des Wissens,* Munich, Duncker und Humblot, 1924, pp. 5-146. Otros estudios sobre Scheler constan en "The formal problems of Scheler's sociology of knowledge", por P. A. Schillp, en *The Philosophical Review,* marzo de 1927, pp. 36, 101-20; "Max Scheler's sociology of knowledge" por Howard Becker y H. O. Dahkle, en *Philosophy and Phenomenological Research,* 2, pp. 310-22, marzo de 1942.

aunque sostiene inconsecuentemente que las ideas cargadas de valor sirven para guiar y dirigir su desenvolvimiento. Las ideas como tales no tienen inicialmente ninguna eficacia social. Cuanto más "pura" es la idea, mayor es su impotencia, por lo que concierne a su efecto dinámico sobre la sociedad. Las ideas no llegan a realizarse, a encarnar en acontecimientos culturales, a menos de que estén enlazadas de algún modo con intereses, impulsos, emociones o tendencias colectivas y se incorporen a estructuras institucionales.[6] Sólo entonces —y en este respecto limitado, están justificadas las teorías naturales (por ejemplo, el marxismo)— ejercen alguna influencia definida. Si las ideas no se fundasen en el desarrollo inminente de factores reales, estarían condenadas a convertirse en Utopías estériles.

Las teorías están también en un error, afirma Scheler, al suponer tácitamente que la *variable independiente* es una y la misma a lo largo de la historia. No hay variable independiente constante, pero hay, en el transcurso de la historia, una secuencia definida en que predominan los factores primarios, secuencia que puede resumirse en una "ley de tres fases". En la fase inicial, los lazos de sangre y las instituciones de parentesco asociadas con ellos constituyen la variable independiente; después el poder político, y finalmente los factores económicos. No hay, pues, constancia en la primacía efectiva de factores existenciales, sino más bien una variabilidad ordenada. Así, Scheler trataba de relativizar la idea misma de determinantes históricos.[7] Pretende no sólo haber confirmado su ley de las tres fases inductivamente, sino haberla derivado de una teoría de los impulsos humanos.

La concepción de Scheler de los *Realfaktoren* —raza y parentesco, estructura de poder, factores de producción, aspectos cualitativo y cuantitativo de la población, factores geográficos y geopolíticos— difícilmente constituyen una categoría útilmente definida. Es de poco valor subsumir esos diversos elementos bajo una rúbrica, y, ciertamente, sus propios estudios empíricos y los de sus discípulos no aprovechan

[6] Scheler, *Die Wissensformen...*, pp. 7-32.

[7] *Ibid.*, pp. 25-45. Debe advertirse que Marx rechazó hace ya mucho tiempo una concepción análoga de cambios de variables independientes que sirvió de base a un ataque a su *Critique of Political Economy;* véase *El Capital,* I, p. 94.

ese repertorio de factores. Pero al sugerir una variación de los factores existenciales importantes, aunque no en la secuencia ordenada que él no estableció, se mueve en la dirección que siguió después la investigación.

Así, Mannhiem se deriva de Marx primordialmente ampliando su concepción de bases existenciales. Dado el *hecho* de la afiliación múltiple a grupos, el problema está en determinar *cuáles* de esas afiliaciones son decisivas para fijar perspectivas, modelos de pensamiento, definiciones de lo dado, etcétera. A diferencia de "un marxismo dogmático", no supone que la posición de clase es la única determinante definitiva. Encuentra, por ejemplo, que un grupo orgánicamente integrado concibe la historia como un movimiento continuo hacia la realización de sus metas, mientras que los grupos socialmente desarraigados y flojamente integrados abogan por una intuición histórica que destaca lo fortuito e imponderable. Sólo mediante la exploración de la diversidad de los formaciones de grupo —generaciones, grupos de posición, sectas, grupos profesionales— y de sus modos característicos de pensar puede encontrarse una base existencial correspondiente a la gran variedad de perspectivas y conocimientos que realmente predominan.[8]

Aunque representa una tradición diferente, ésta es en esencia la posición adoptada por Durkheim. En un temprano estudio hecho con Mauss sobre las formas primitivas de clasificación, mantenía que la génesis de las categorías de pensamiento debe buscarse en la estructura y las relaciones de grupo, y que las categorías varían cuando cambia la organización social.[9] Tratando de explicar los orígenes sociales de las categorías, Durkheim postula que los individuos son más

[8] *Ideology and Utopia*, por Karl Mannheim, pp. 247-8. En vista de los recientes y extensos estudios sobre la obra de Mannheim, no lo trataremos extensamente en este ensayo. Para la valoración del autor, véase el capítulo XIII de este libro.

[9] "De quelques formes primitives de classification", por Émile Durkheim y Marcel Mauss, en *L'Année Sociologique*, 1901-1902, pp. 6, 1-72, "... aun ideas tan abstractas como las de tiempo y espacio están, en cada momento de su historia, en estrecha relación con la organización social correspondiente". Como ha indicado Marcel Granet, este trabajo contiene algunas páginas sobre el pensamiento chino que según los especialistas señalan una nueva era en el campo de los estudios sinológicos.

directa e inclusivamente orientados hacia los grupos en que viven que hacia la naturaleza. Las experiencias primordialmente importantes son conciliadas mediante las relaciones sociales, que dejan su sello sobre el carácter del pensamiento y del conocimiento.[10] Así, en su estudio sobre las formas pri- las actividades sociales (ceremonias, fiestas, ritos), la estructura del clan y las configuraciones espaciales de las asambleas de grupo incluyéndolas entre las bases esenciales del pensamiento. Y, aplicando las formulaciones de Durkheim mitivas de pensamiento, trata de la recurrencia periódica de al antiguo pensamiento chino, Granet atribuye sus concepciones típicas del tiempo y el espacio a bases tales como la organización feudal y la alternación rítmica de vida de grupo concentrada y dispersa.[11]

En aguda diferencia con las precedentes concepciones de las bases existenciales está la teoría idealista y emanacionista de Sorokin, que trata de derivar todos los aspectos del conocimiento, no de una base social existencial, sino de diferentes "mentalidades culturales". Esas mentalidades están formadas por "premisas mayores": así, la mentalidad ideativa concibe la realidad como un "Ser inmaterial, eterno"; sus necesidades en cuanto primordialmente espirituales y la plena satisfacción de las mismas, mediante la "reducción al mínimo o la eliminación de la mayor parte de las necesidades físicas".[12] Por el contrario, la mentalidad sensitiva limita la realidad a lo que puede percibirse por los sentidos, se interesa primordialmente por las necesidades físicas, que procura satisfacer al máximo, no mediante la modificación del yo, sino mediante el cambio del mundo exterior. El principal tipo intermedio de mentalidad es la idealista, que representa un equilibrio virtual de los tipos anteriores. De esas mentalidades, es decir, de las premisas mayores de cada cultura, se derivan los sistemas de la verdad y del conocimiento. Y aquí llegamos al emanacionismo integral de una posición idealista: parece llanamente tautológico decir, como lo hace Sorokin,

[10] *The Elementary Forms of the Religious Life*, por Émile Durkheim, pp. 443-4; véase también *Society and Nature*, por Hans Kelsen, University of Chicago Press, 1943, p. 30.

[11] *La pensée chinoise*, por Marcel Granet, París, La Renaissance du Livre, 1934, por ejemplo, pp. 84-104.

[12] *Social and Cultural Dynamics*, por Sorokin, I, pp. 72-3.

que "en una sociedad y una cultura sensitivas tiene que predominar el sistema sensitivo de la verdad basado en el testimonio de los órganos de los sentidos".[13] Porque la mentalidad sensitiva ya fue *definida* como aquella que concibe "la realidad únicamente como lo que se presenta a los órganos de los sentidos".[14]

Además, una fraseología como ésta soslaya algunas de las cuestiones básicas suscitadas por otros enfoques del análisis de las condiciones existenciales. Así, Sorokin considera el fracaso del "sistema sensitivo de la verdad" (empirismo) en monopolizar una cultura sensitiva como prueba de que la cultura no está "plenamente unificada". Pero esto es la renuncia a la investigación de las bases de las diferencias mismas de pensamiento en que se interesa nuestro mundo contemporáneo. Esto es cierto de otras categorías y principios del conocimiento a los que trata de aplicar una contabilidad sociológica. Por ejemplo, encuentra que en nuestra presente cultura sensitiva el "materialismo" es menos frecuente que el "idealismo", que el "temporalismo" y el "eternismo" son casi igualmente frecuentes; lo mismo ocurre con el "realismo" y el "nominalismo", el "singularismo" y el "universalismo", etc. Como existen esas diversidades en una cultura, la caracterización general de la cultura como sensitiva no proporciona base para indicar qué grupos suscriben un modo de pensamiento y qué grupos otro. Sorokin no explora sistemáticamente diferentes bases existenciales *dentro* de una sociedad o cultura; busca las tendencias "predominantes" y las atribuye a la cultura en su conjunto.[15] Nuestra sociedad contemporánea, completamente aparte de las *diferencias* de perspectiva intelectual de las diferentes clases y grupos, es considerada como un ejemplo integral de cultura sensitiva. Según sus propias premisas, el enfoque de Sorokin es primordialmente adecuado para una caracterización general de las culturas, no para analizar las conexiones entre diferentes condiciones existenciales y el pensamiento dentro de una sociedad.

[13] *Ibid.*, II, p. 5.

[14] *Ibid.*, I, p. 73.

[15] Una "excepción" a esta práctica se encuentra en su contraste entre la tendencia predominante del "clero y de la aristocracia terrateniente religiosa a convertirse en las clases dirigentes y organizadoras en la cultura ideativa, y la burguesía capitalista, los intelectuales, los profesionales y los funcionares seculares en la cultura sensitiva...", III, p. 250. Y véase su exposición de la difusión de la cultura entre las clases sociales, IV, pp. 221 ss.

TIPOS DE CONOCIMIENTO

Basta un rápido examen para hacer ver que la palabra "conocimiento" ha sido concebida de manera tan amplia, que puede referirse a todos los tipos de ideas y a todos los modos de pensamiento que van desde la creencia popular hasta la ciencia positiva. A veces ha llegado a asimilarse la palabra "conocimiento" a la palabra "cultura", de suerte que no sólo las ciencias exactas, sino también las convicciones éticas, los postulados epistemológicos, las predicaciones materiales, los juicios sintéticos, las creencias políticas, las categorías de pensamiento, las opiniones escatológicas, las normas morales, los supuestos ontológicos y las observaciones de hechos empíricos se consideran más o menos sin discriminación como "existencialmente condicionados".[16] La cuestión es, por supuesto, si esos diversos tipos de "conocimiento" están en la misma relación con sus bases sociológicas, o si es necesario distinguir diferentes esferas de conocimiento precisamente porque esa relación difiere en los diversos tipos. En general ha existido una ambigüedad sistemática en lo concerniente a este problema.

Sólo en sus últimos escritos llegó Engels a reconocer que el concepto de superestructura ideológica comprendía diversidad de "formas ideológicas" que difieren de *manera importante*, es decir, que no son igual y análogamente condicionadas por la base material. El no haber tenido Marx en cuenta en forma sistemática este problema[17] explica mucha

[16] Cf. Merton, *op. cit.*, pp. 133-135; "The sociology of knowledge: emphasis on an empirical attitude", por Kurt H. Wolff, en *Philosophy of Science*, pp. 10, 104-23, 1943; "The role of ideas in social action", por Talcott Parsons, en *Essays in Sociological Theory*, capítulo VI.

[17] Este es probablemente el fundamento de la siguiente observación de Scheler: "Una tesis específica de la concepción económica de la historia es la subsunción de las leyes del desarrollo de todo conocimiento bajo las leyes del desarrollo de las ideologías." *Die Wissensformen...*, p. 21.

de la vaguedad inicial acerca de *lo que* abarca la superestructura y cómo las diferentes esferas "ideológicas" se relacionan con los modos de producción. La misión de Engels consistió en gran parte en intentar esta aclaración. Al diferenciar el término general "ideología", Engels concedió a la ley cierto grado de autonomía.

"Así que se hizo necesaria la nueva división del trabajo que creó abogados profesionales, se abrió otra esfera nueva e independiente que, con toda su dependencia general de la producción y el comercio, tiene aún capacidad propia para reaccionar también sobre esas esferas. En un Estado moderno la ley debe corresponder no sólo a la situación económica general y ser su expresión, sino que debe ser también una expresión *consecuente de sí misma,* y que, debido a contradicciones internas, no parezca manifiestamente inconsecuente. Y para conseguir esto se viola cada vez más el reflejo fiel de las condiciones económicas. Cuanto más es así más raramente ocurre que un código legal sea la expresión franca, no mitigada, no adulterada, del predominio de una clase: esto en sí mismo ya ofendería al concepto de justicia."[18]

Si esto es verdad de la ley, con su estrecha conexión con las presiones económicas, con más razón lo es de otras esferas de la "superestructura ideológica". La filosofía, la religión, la ciencia, son particularmente coaccionadas por el depósito preexistente de conocimientos y creencias, y sólo indirecta y últimamente son influidas por factores económicos.[19] En esos campos no es posible "derivar" el contenido y desarrollo de la creencia y el conocimiento del mero análisis de la situación histórica: "El desenvolvimiento político, jurídico, filosófico, religioso, literario, artístico, etc., se basa en el desarrollo económico. Pero todas esas cosas reaccionan una sobre otra y también sobre la base económica. No es que la situación económica sea *la causa y la única activa,* mientras que todas las demás cosas tienen sólo un efecto pasivo. Más bien hay interacción sobre la base de la necesidad económica, que en *definitiva* siempre hace valer sus derechos."[20]

[18] Carta de Engels a Conrad Schmidt, 27 de octubre de 1890, en Marx, *Selected Works,* I, p. 385.

[19] *Ibid.* I, p. 386.

[20] Carta de Engels a Heinz Starkenburg, 25 de enero de 1894, *ibid.,* I, p. 392.

Pero decir que la base económica "en definitiva" hace valer sus derechos, es decir, que las esferas ideológicas presentan cierto grado de desarrollo independiente, como en realidad observa Engels: "Cuanto más alejada esté la esfera económica y más se acerque la esfera particular que investigamos a la de la ideología abstracta pura, más la veremos presentar accidentes, es decir, desviaciones de lo "esperado" en su desarrollo, más su curva se desarrollará en zig-zag."[21]

Finalmente, hay un concepto aún más restringido de la situación sociológica de la ciencia natural. En un pasaje famoso, Marx distingue expresamente la ciencia cultural de las esferas ideológicas: "Al cambiar el fundamento económico toda la inmensa superestructura se modifica más o menos rápidamente. Al examinar esas transformaciones, debe hacerse siempre una distinción entre la transformación material de las condiciones económicas de producción *que pueden ser determinadas con la precisión de la ciencia natural,* y las formas jurídicas, políticas, religiosas, estéticas o filosóficas, en suma, las formas ideológicas en que los hombres se hacen conscientes de este conflicto y lo discuten."[22]

Así, a la ciencia natural y a la economía política, que pueden ser iguales en cuanto a precisión, se les concede una situación completamente distinta de la de la ideología. El contenido conceptual de la ciencia natural no es atribuido a una base económica, sino meramente sus "objetivos" y su "material". "¿Dónde estaría la ciencia natural sin la industria y el comercio? Aun esta ciencia 'pura' se provee de su objetivo y de su material *sólo* mediante el comercio y la industria, mediante la actividad sensorial de los hombres."[23]

[21] *Ibid.,* I, p. 393; cf. *Feuerbach,* de Engels, Chicago, C. H. Kerr, 1903, pp. 117 ss. "Es bien sabido que ciertos períodos de desarrollo muy elevado del arte no están en relación directa con el desarrollo general de la sociedad, ni con la base material y la estructura del esqueleto de su organización." Marx, introducción a *A Contribution to the Critique of Political Economy,* pp. 309-10.

[22] *A Contribution to the Critique of Political Economy,* de Marx, p. 12.

[23] *The German Ideology,* de Marx y Engels, p. 36 (el subrayado es nuestro). Véase también *Socialism. Utopian and Scientific,* de Engels, Chicago, C. H. Kerr, 1910, pp. 24-5, en que se dice que las necesidades de una clase media naciente explican el renacimiento de la ciencia. El aserto de que "únicamente" el comercio y la industria proporcionan los objetivos es típico de los enunciados

Siguiendo los mismos lineamientos, Engels afirma que la aparición de la concepción materialista de la historia de Marx fue determinada por la "necesidad", como lo indican opiniones análogas que aparecieron entre los historiadores ingleses y franceses de aquella época y el descubrimiento hecho independientemente por Morgan de la misma concepción.[24]

Engels llega aun hasta sostener que la teoría socialista misma es un "reflejo" proletario del moderno antagonismo de clases, de modo que aquí, por lo menos, se considera el contenido mismo del "pensamiento científico" como socialmente determinado,[25] sin viciar su validez.

Había, pues, en el marxismo una tendencia incipiente a considerar la ciencia natural en una relación con la base económica diferente de la de las esferas del conocimiento y de la creencia. En la ciencia, el foco de atención puede estar socialmente determinado, pero, tal vez no, su aparato conceptual. En este respecto, las ciencias sociales, según se pensó en ocasiones, diferían de manera importante de las ciencias naturales. Se tendía a asimilar la ciencia social a la esfera de la ideología, tendencia desarrollada por los marxistas posteriores en la discutible tesis de una ciencia social de clase que es inevitablemente tendenciosa[26] y en la pretensión de

extremos y no comprobados de relaciones, que se encuentran especialmente en los primeros escritos marxistas. Palabras como "determinación" no pueden tomarse al pie de la letra; están característicamente usadas de una manera muy vaga. La extensión real de las relaciones entre la actividad intelectual y los fundamentos materiales nunca fue investigada por Marx ni por Engels.

[24] Engels, en *Marx, Selected Works,* I, p. 393. La ocurrencia de descubrimientos e inventos independientes y paralelos como "prueba" de la determinación social del conocimiento fue tema repetido a lo largo del siglo XIX. Ya en 1828, Macaulay, en su ensayo sobre Dryden, había observado en relación con la invención del cálculo por Newton y Leibnitz: "La ciencia matemática, en realidad, había llegado a un punto en que, si no hubiera existido ninguno de los dos, el principio inevitablemente se le hubiese ocurrido a alguna persona en un plazo de pocos años." Cita otros casos oportunos. Los manufactureros victorianos compartían la misma opinión de Marx y Engels. En nuestros propios días, esta tesis, basada en inventos duplicados independientes, ha sido especialmente destacada por Dorothy Thomas, Ogburn y Vierkandt.

[25] *Socialism: Utopian and Scientific,* de Engels, p. 97.

[26] "The three sources and three component parts of marxism", por V. I. Lenin, en *Marx, Selected Works,* I, p. 54.

que sólo la "ciencia proletaria" tiene ideas válidas sobre ciertos aspectos de la realidad social.[27]

Mannheim sigue la tradición marxista hasta el punto de eximir a las ciencias exactas y el conocimiento formal de la determinación existencial, pero no así al pensamiento histórico, político y de la ciencia social, lo mismo que al pensamiento de la vida diaria.[28] La posición social determina la "perspectiva" esto es "la forma en que contemplamos un objeto, lo que percibimos de él y cómo lo reconstruimos en nuestro pensamiento". La determinación situacional del pensamiento no lo invalida, pero particulariza el ámbito de la investigación y los límites de su validez.[29]

Si Marx no diferenció tajantemente la superestructura, Scheler llega al otro extremo. Distingue diversidad de formas de conocimiento. Hay por de pronto, las "*Weltanschauungen* relativamente naturales": lo que es aceptado como dado, que no necesita demostración ni puede demostrarse. Hay, por decirlo así, los axiomas culturales de los grupos: lo que Joseph Glanvill llamó hace unos trescientos años un "clima de opinión". Una tarea primordial de la sociología del conocimiento es descubrir las leyes de la transformación de las *Weltanschauungen.* Y como esas perspectivas no son de ningún modo necesariamente válidas, se sigue que la sociología del conocimiento no se interesa meramente en investigar las bases existenciales de la verdad, sino también de "la ilusión social, de la superstición y de los errores y formas de impostura socialmente condicionados".[30]

Las *Weltanschauungen* constituyen desarrollos orgánicos y sólo se desarrollan en largos lapsos de tiempo. Apenas si las afectan las teorías. Sin pruebas suficientes, sostiene Sche-

[27] *Historical Materialism,* por Nikolai Bujarin, Nueva York, International Publishers, 1925, XI-XII; B. Hessen en *Society at the Cross-Roads,* Londres, Kniga, 1932, p. 154; A. I. Timeniev en *Marxism and Modern Thought,* Nueva York, Harcourt, Brace, 1935, p. 310; "Sólo el marxismo, sólo la ideología de la clase revolucionaria avanzada es científica."

[28] *Ideología y utopía,* de Mannheim, pp. 145, 237; "Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen", de Mannheim, en *Verhandlungen des 6, deutschen Soziologentages,* Tubinga, 1920, p. 41.

[29] *Ideología y utopía,* de Mannheim, pp. 239 *ss.*

[30] *Die Wissensformen...,* de Scheler, pp. 59-61.

ler que sólo pueden cambiar en algún sentido fundamental mediante la mezcla de razas o concebiblemente mediante la "mezcla" de idiomas y culturas. Erigidas sobre ese cambio muy lento, las *Weltanschauungen* son las formas más "artificiales" de conocimiento que pueden ordenarse en siete clases, según el grado de artificialidad: 1. mito y leyenda; 2. conocimiento impícito en el lenguaje popular natural; 3. conocimiento religioso (que va desde la vaga intuición emocional hasta el dogma fijo de una iglesia); 4. los tipos fundamentales de conocimiento místico; 5. conocimiento filosófico-metafísico; 6. conocimiento positivo de las matemáticas y de las ciencias naturales y culturales; 7. conocimiento tecnológico.[31] Cuanto más artificiales son los tipos de conocimiento, más rápidamente cambian. Es evidente, dice Scheler, que las religiones cambian mucho más lentamente que las diferentes metafísicas, y estas últimas perduran durante períodos mucho más dilatados que los resultados de la ciencia positiva, que cambian de hora en hora.

[31] *Ibid.*, p. 62.

VIII. FREUDOMARXISMO

Han sido muchos los investigadores, sobre todo en los últimos tiempos, que han pretendido conciliar el marxismo con el psicoanálisis. En estos intentos, que datan desde hace medio siglo, han destacado figuras como Geza Roheim, Herbert Marcuse, Paul Federn, Siegfried Bernfeld, Otto Fenichel y principalmente Wilhelm Reich y Erich Fromm. Junto a los anteriores, no podemos olvidar al divulgador Osborne (autor del libro *Freud y Marx),* al analista Otto Rhule, quien a pesar de compartir el enfoque de Alfred Adler, presenta importantes puntos de contacto entre las teorías freudianas y el materialismo histórico.

De los anteriormente mencionados, el controvertido genio de Reich sobresale por sus obras, tales como: *La función del orgasmo, Materialismo dialéctico y psicoanálisis, La irrupción de la moral sexual, La lucha sexual de los jóvenes, La revolución sexual, La coraza caracterológica* y muchos otros escritos más sobre el tema. Además de sus trabajos, Reich fue el creador de la Sex-Pol y militante del Partido Comunista Austríaco, al que ingresó en 1927 y del cual fue expulsado en 1932 por sus ideas contrarias a las directrices impuestas por Stalin a los partidos afiliados al Komintern.

La formación marxista y psicoanalítica de Reich le permitieron elaborar conceptos como los de *economía sexual, impotencia orgástica* y *miseria sexual del proletariado,* parte importante, esta última, de la miseria general de los dominados.

Para Reich la revolución debería ser capaz de sacar al proletariado de la miseria física, económica y moral en la que se encuentra inmerso, pero también y fundamentalmente, de la miseria sexual en la que se debate, lugar éste donde se ejerce con mayor fuerza la represión social.

Para luchar por estos principios, Wilhelm Reich, creó en Viena los Centros de Información Sexual (1926) y más tarde la Sociedad socialista para la información y la investigación sexual (Sozialistische Gessellschaft Für Sexualberatung und Sexualforschung) en la misma ciudad (1928).

Contemporáneamente participó en la Liga Mundial para la Reforma Sexual, en cuyo tercer Congreso realizado en

septiembre de 1930, inicia la elaboración de un programa de política sexual.

Reich redactó el programa y en primer lugar lo sometió a la consideración del departamento AGYPROP (Agitación y Propaganda) del Partido Comunista Austríaco, el cual le dio el visto bueno con algunas modificaciones con las cuales el propio Reich estuvo de acuerdo. El programa fue rechazado por la Liga pues fue considerado demasiado "comunista", sobre todo por las secciones de Inglaterra, Francia y Holanda. Debido a este rechazo y tomando en cuenta que en Alemania existían más de ochenta instituciones preocupadas por la sexualidad (de inspiración cristiana, comunista y socialdemócrata) que congregaban más o menos a trescientas cincuenta mil personas, Wilhelm Reich decidió unificarlas y para ello creó la Asociación Alemana para una Política Sexual Proletaria que actuó bajo la sigla del Sex-Pol y cuyo primer Congreso se verificó en Düsseldorf en 1931.

La Sex-Pol elaboró un programa donde se planteaba textualmente lo que sigue: [...] "el capitalismo no oprime a los trabajadores solamente con la desnuda violencia externa, sino, además, a través de su influencia espiritual: la iglesia y la moral sexual. De ahí que a la reacción política le siga, paso a paso la reacción de la iglesia y de la moral sexual, La opresión sexual es un factor reaccionario de extraordinaria importancia pues: 1. es ella quien sostiene la poderosa fuerza ideológica de la iglesia, la cual se afianza profundamente en el alma de las masas trabajadoras a través, precisamente, de la angustia sexual; 2. sostiene el orden familiar y matrimonial cuyo requisito es una sexualidad atrofiada. 3. somete a los niños y jóvenes a la dependencia de los padres, y de tal manera, hace dependiente al adulto de la autoridad estatal y del capital, en la medida en que estimula la angustia frente a la autoridad en las masas oprimidas; 4. paraliza la crítica de los oprimidos, pues las dificultades sexuales consumen gran parte de la energía que, de otro modo, se emplearía en una actividad crítica; 5. en la medida en que promueve la castidad y la indecisión del hombre, paraliza las fuerzas revolucionarias del individuo".

Para superar lo anterior, el programa de la Sex-Pol, proponía una serie de medidas:

"1. Lucha contra el déficit de viviendas sobre la base de

un plan de construcciones para trabajadores a expensas de los grandes capitales y con participación de los medios estatales y del Reich, suprimiendo los presupuestos perjudiciales para la clase obrera, introduciendo impuestos sobre el lujo, expropiando los terrenos necesarios para la edificación, aboliendo totalmente los impuestos sobre la vivienda, con la consiguiente reducción de alquileres, reduciendo, en fin, estos alquileres en un 100%. 2. Abolición de la ley contra los abortos, contra los medios anticonceptivos y contra la homosexualidad; reforma de la ley de matrimonios. 3. Los ambulatorios garantizarán la difusión gratuita de los anticonceptivos. 4. Desarrollo de una nueva política social: protección de la madre y de la infancia, divulgación del esclarecimiento sexual a nivel de las masas, a través de la radio, la prensa, el cine, etc. 5. Creación de Centros de Información Sexual y Asilos de Infancia en todos los medios fabriles. 6. Supresión de todas las leyes que definen la información sexual como materia delictiva."[1]

Mientras se divulgaban las iniciativas de la Sex-Pol, los sexólogos soviéticos Gens, Paashe-Oserski, Batkins y Gurvitsch se manifestaban contrarios a permitir las relaciones sexuales entre los adolescentes, todo esto en un país en el que el divorcio y la igualdad entre asociaciones libres y matrimonios legales era ya una práctica conseguida a través de la revolución.

La insistencia de Reich en el sentido de que la opresión de las masas no podía seguir explicándose solamente por el poder material de los dominadores; sus reiterados llamados a ampliar el punto de vista del marxismo para poder entender que las clases dominantes son capaces de mantener dominadas a las masas, porque la propia sociedad burguesa crea en la gente una estructura caracterial que la convierte en sumisa frente a la autoridad y que la inclina a dejarse someter; su preocupación por los aspectos sexuales de la liberación del proletariado, hicieron que Reich recibiera el profundo rechazo de la ortodoxia marxista y terminara fuera del Partido Comunista Austríaco. Acusado de promover teorías disolutas y diversionistas, Reich debió abandonar las filas de la organización ante un argumento oficial de que los obre-

[1] Eduardo Subirats, *Sex-Pol*, Barcelona, Barral, 1975.

ros deberían pensar más en los aspectos económicos, políticos y sociales de su lucha, que en los cuestiones de carácter sexual.

En un momento en que la ortodoxia marxista se mostraba absolutamente incapaz de entender al psicoanálisis, la obra de Reich no podía menos que parecer un insulto. Pero las rutas heterodoxas que Reich había decidido seguir, no sólo le iban a poner en contra de la "moral proletaria" defendida por los partidos comunistas, sino que también le significaría la ruptura con el medio psicoanalítico en el que se había desenvuelto hasta entonces.

Estando en Dinamarca, Reich recibió la notificación de que su nombre había sido borrado de los registros de la Asociación Psicoanalítica Internacional (API).

¿Cómo justificar la expulsión de quien había sido el primer ayudante de Freud y contaba con una amplia obra sobre cuestiones psicoanalíticas? La decisión de sacarlo de los registros de la API obedecía a obvios, pero inconfesables motivos de persecución política.

Los intentos de complementar o de encontrar un puente de unión entre psicoanálisis y marxismo habían terminado —por lo menos en el plano institucional— en el más completo de los fracasos.

No obstante las medidas oportunistas tomadas por la API, la crisis por la que atravesaba la práctica psicoanalítica no pudo ser detenida y al poco tiempo el psicoanálisis era prohibido en la Alemania nazi y en la propia URSS.

En 1939 Reich emigra a los Estados Unidos, invitado por el Dr. Theodore P. Wolfe, a impartir clases en la New School for Social Research. En medio de sus labores académicas Reich renueva sus investigaciones sobre cuestiones sexuales. En 1942 funda en Nueva York la Revista *International Journal for Sex-economy and orgone Research.* En el mismo año Reich logra montar un laboratorio para seguir adelante con sus investigaciones acerca del *orgon,* unidad de energía cósmica libidinal, que cree haber descubierto.

En 1948 se inicia una campaña de prensa dirigida a denunciar a Riech como charlatán. En 1954 es acusado por la Food and Drug Administration de distribuir acumuladores de orgón y se le ordena destruir dichos objetos, así como todo el material que había logrado acumular en el Instituto.

Reich es condenado a prisión e ingresa a la cárcel el 12 de marzo de 1957, acusado de estafador y bajo el diagnóstico de paranoico. Ocho meses después muere, no sin antes haber sido declarado legalmente sano y responsable.

¿Qué se ocultaba detrás de esas persecuciones?; ¿fue Reich una víctima de los fanatismos de una época convulsionada?; ¿por qué recogió en su persona los más violentos ataques tanto del fascismo, como de la ortodoxia staliniana?; ¿desde cuándo empezaron los trastornos psicológicos que le aquejaron?; ¿qué parte de su trabajo se vio afectada por esas perturbaciones? El estudio de la obra de Reich recién comienza y las múltiples interrogantes que de ella surgen aún no han sido resueltas.

La unión que intentaba realizar Reich entre psicoanálisis y marxismo se expone con claridad en los párrafos que hemos seleccionado, particularmente en sus estudios sobre conciencia de clase. Sus aportes al problema de la ideología, especialmente en lo que hace referencia a la familia como aparato reproductor de la ideología dominante, son piezas claves para la construcción de una teoría de la ideología, tarea todavía por realizar.

El otro autor seleccionado para este capítulo es Erich Fromm. Vinculado desde 1929 al Instituto para la Investigación Social dirigido por Horkheimer, Fromm participa en la creación del Instituto Psicoanalítico de Frankfurt, que se convirtió en la primera organización declaradamente freudiana que se vinculó a una universidad alemana (Heildelberg).

Fromm se mantuvo unido al Instituto para la Investigación Social durante casi once años, en los cuales su preocupación fundamental fue reconciliar el pensamiento de Marx con el de Freud. No obstante la evidente cercanía de Erich Fromm con los integrantes de la Escuela de Frankfurt, hemos preferido clasificarlo entre los freudomarxistas, por cuanto el tronco vital de su obra emana, como él mismo lo reconoce, de la conjunción del psicoanálisis con el materialismo histórico de Marx.

En 1932, después de tres años de haberse incorporado al Instituto Psicoanalítico de Frankfurt, Fromm declara: "La teoría de la sociedad con la cual el psicoanálisis parece tener la mayor afinidad y también las mayores diferencias es el

materialismo histórico. Tienen en apariencia muchos puntos de contacto porque los dos son ciencias materialistas. No parten de 'ideas', sino de la vida y las necesidades terrenales. Están muy cerca, en especial en su valoración de la conciencia, que los dos ven, no tanto como la fuerza impulsora de la conducta humana, sino como el reflejo de otras fuerzas ocultas. Pero cuando se trata de la naturaleza de los factores que realmente condicionan la conciencia del hombre, parece producirse una irreconciliable oposición entre las dos teorías. El materialismo histórico ve la conciencia como la expresión de la existencia social; el psicoanálisis la ve como determinada por los impulsos instintivos. Resultan inevitables ciertos interrogantes: ¿se contradicen entre sí las dos concepciones? ¿El uso del método psicoanalítico, puede enriquecer al materialismo histórico? Y en caso afirmativo, ¿cómo?"[2]

Los esfuerzos de Fromm por entrelazar los descubrimientos de Marx con los de Freud debían pasar por el enfrentamiento decidido contra todas aquellas tendencias que creían ver en el materialismo histórico una suerte de psicología economista. Los intérpretes pequeñoburgueses de Marx se equivocaban rotundamente al entender la obra de Marx como una teoría psicológica. "En realidad el materialismo histórico —advierte Fromm— está muy lejos de ser una 'teoría psicológica'; sus proposiciones psicológicas son pocas y se las puede detallar brevemente: los hombres hacen su propia historia; las necesidades motivan las acciones y los sentimientos de los hombres (hambre y amor); estas necesidades aumentan en el curso del desarrollo histórico, con lo cual estimulan la creciente actividad económica. En relación con la psicología, el factor económico desempeña un papel en el materialismo histórico sólo en la medida en que las necesidades humanas —ante todo la de autoconservación— son satisfechas mediante la producción de bienes; en una palabra, las necesidades son la palanca que estimula la producción."[3]

A pesar de estas interpretaciones, con el ánimo de zanjar

[2] Erich Fromm, "Método y función de una psicología social analítica", en *Crisis del psicoanálisis,* Buenos Aires, Paidós, 1970. [Las cursivas son del autor.]

[3] Erich Fromm, "La contribución de Marx al conocimiento del hombre", en *Crisis del psicoanálisis,* Buenos Aires, Paidós, 1970.

la cuestión de manera fácil y equivocada, Fromm estaba convencido de que el psicoanálisis podía enriquecer la concepción general del materialismo histórico al proporcionar un conocimiento más amplio de uno de los factores que actúan en el proceso: la naturaleza del hombre mismo.

Particularmente en lo referente al problema de las ideologías, el psicoanálisis resultaba muy útil para demostrar que éstas son productos de ciertos deseos, impulsos instintivos, intereses y necesidades, que por sí mismos, en gran medida, encuentran expresión como racionalizaciones, es decir, como ideologías.

Al respecto acota Fromm: "Marx dice que los hombres son los productores de sus ideologías; la psicología social analítica puede describir en forma empírica el proceso de producción de ideología, de interacción de los factores "naturales" y sociales. *Por lo tanto, el psicoanálisis puede mostrar cómo la situación económica se convierte en ideología por la vía de los impulsos del hombre.*"[4]

Así planteadas las cosas, la oposición entre las dos teorías se transformaba en un enriquecimiento mutuo. Los descubrimientos de Marx y Engels que postulaban la dependencia de todos los procesos ideológicos respecto de la base económica habían significado un adelanto formidable en el conocimiento de las creaciones intelectuales, sin embargo en muchos casos el materialismo histórico era capaz de proporcionar respuestas correctas, pero sin bases psicológicas. Por falta de una psicología adecuada, Marx y Engels no pudieron explicar "cómo la base material se reflejaba en la cabeza y el corazón de los hombres".

Ante este tipo de falencias, el psicoanálisis surgía como una gran ayuda, al mostrarnos la forma en que las ideologías o ideas modelan a la sociedad. Con la ayuda del psicoanálisis se podía demostrar que el impacto de una idea depende fundamentalmente de su contenido inconsciente, que por así decirlo, la cualidad e intensidad de la estructura libidinal de una sociedad es la que determina el efecto social de la ideología.

Abocado a la tarea de complementar las teorías marxiana y freudiana, Fromm se iba distanciando paulatinamente de

[4] Erich Fromm, *op. cit.,* p. 170.

aspectos fundamentales del pensamiento original de Freud, tal es el caso de la teoría de la libido. Si bien es cierto que Fromm nunca cesó completamente en sus esfuerzos por fusionar psicoanálisis y marxismo, es un hecho que sus últimos intentos se basaban cada vez menos en aspectos de la obra de Freud para fijar su atención en los aspectos psicológicos que aparecían en la obra de Marx. Al escribir su biografía intelectual en 1962, publicada más tarde bajo el título *Más allá de las cadenas de la ilusión,* Fromm reconocía la enorme importancia que había tenido en su vida el pensamiento de Marx: "Es innecesario decir —escribió— que Marx es una figura de significación histórica mundial, con quien Freud no puede ni siquiera compararse en este sentido."[5]

La obra de Erich Fromm abrió un fructífero sendero para todos aquellos interesados en recoger los aportes de Marx y Freud. Trabajos como: *El miedo a la libertad, La crisis del psicoanálisis, Anatomía de la destructividad humana, Humanismo socialista. El arte de amar, La condición humana actual, El dogma de Cristo, ¿Podrá sobrevivir el hombre?* han servido como guía de estudio, formación y análisis a las generaciones actuales.

[5] Erich Fromm, *Más allá de las cadenas de la ilusión,* México, Herrero Hnos., 1971.

WILHELM REICH

Reich nació el 24 de marzo de 1897 en Dobrzynica, provincia de Galitzia integrada al imperio austro-húngaro, y en el seno de una familia acomodada de origen judío y lengua alemana. Murió el 3 de noviembre de 1957 en un hospital psiquiátrico en Estados Unidos. Se matricula en la Facultad de Medicina de la Universidad de Viena en 1918. En este período de estudiante, participa en un seminario de sexología y se entrevista por primera vez con Freud.

Reich desde 1933 hasta 1938, huyendo del nazismo, viaja y vive en varios países como Inglaterra, Dinamarca, Suecia, Noruega, hasta que se establece en Estados Unidos.

Trabaja desde 1922 en la clínica universitaria de Viena bajo la dirección de Wagner-Jauregg y en el Dispensario Psicoanalítico de Viena, como ayudante. En 1924 dirige un seminario sobre la terapéutica psicoanalítica. En 1927 ingresa al Partido Comunista Austríaco. Posteriormente ocupa la subdirección del Dispensario Psicoanalítico, crea la Asociación Socialista para la Consulta e Investigación Sexuales, y además, trabaja en los centros de higiene sexual abiertos por esta misma Asociación. En 1930 y 1931, Reich tiene una intensa actividad política dentro del marco del Partido Comunista Alemán y en favor de la reforma sexual. En esos mismos años interviene en la creación de la "Asociación Alemana para una política sexual proletaria", que celebra su primer Congreso en Düsseldorf. Dicta cursos de psicoanálisis y marxismo y trabaja en el Instituto Psicológico de la Universidad de Oslo, donde descubre el "bion". Funda en febrero de 1936 el Instituto para el "estudio de la vida". En 1938 da clases en la New School for Social Research. En 1942 funda una editorial en Nueva York, Orgone Institute Press, y una revista, International Journal for Sex-economy and Orgone Research; *además, monta un laboratorio para investigar acerca del orgón o energía cósmica que cree haber descubierto.*

Su trayectoria, la podemos dividir en tres etapas: una, hasta 1925, cuando se interesa en el psicoanálisis y su evo-

lución (quizá esto se deba al contexto social de Viena en los 20 y al movimiento intelectual en cuanto al psicoanálisis). La segunda etapa se cumple en la época del nazismo y se caracteriza por el estudio y práctica del marxismo en conjunción con el psicoanálisis. La tercera, que comienza en 1934, sigue un curso más personal debido a que fue expulsado tanto del Partido Comunista Alemán, como de la Asociación Psicoanalítica Internacional, Mueler-Braunswig.

Wilhelm Reich escribió y publicó: Der Triebhafte Character *en 1925,* Die Funktion of Orgasmus *en 1927,* Der Sexuelle Kampf der Jugend *en 1932,* Análisis del Carácter, *publicado en castellano en 1957,* Massenpsychologie des Faschismus *en 1933* (Psicología de masas del fascismo), Materialismo Didáctico y Psicoanálisis, *publicado en castellano en 1970,* Was ist Klassenbewusstein, *publicado con el pseudónimo de Erneste Parrel en 1934,* Irrupción de la Moral Sexual, *publicado en castellano en 1968,* Die Sexualistat im Kulturkampf, Zur Sozialistischen Umstrukturierung des Menschen *en 1930,* Die Boine *en 1938,* La revolución sexual *en 1970,* The Cancer Biopathy *en 1948,* Listen Little Man, *en 1948,* Cosmic Superimposition *en 1951,* The Oramur Experiment *en 1951,* The Murder of Christ *en 1953,* People in Trouble *en 1953,* Selected Writings *en 1960* y Reich habla de Freud *en 1970 (póstumas estas dos últimas).*

LA IDEOLOGÍA COMO PODER MATERIAL *

1. *La divergencia*

El movimiento alemán de liberación anterior a Hitler se basaba en la teoría económica y social de Karl Marx. Para alcanzar la comprensión del fascismo alemán hay que partir, por lo tanto, del conocimiento del marxismo.

Durante los meses que siguieron a la toma del poder por parte del nacionalsocialismo alemán, era posible percibir que incluso a aquellos que a lo largo de años habían dado prueba de firmeza revolucionaria y de espíritu de sacrificio en favor de la libertad, les asaltaba la duda en cuanto a la justeza de la concepción fundamental del marxismo en materia de evolución social. Esta duda se basaba en un hecho que, si bien a primera vista era incomprensible, resultaba irrefutable: el fascismo, que por sus objetivos y su esencia se presentaba como la expresión más extrema de la reacción política y económica, se había convertido en un fenómeno internacional y en muchos países hacía retroceder, de modo manifiesto e innegable, a los movimientos socialistas revolucionarios. El hecho de que arraigara con más vigor en los países muy industralizados no hacía más que agravar el problema. Al fortalecimiento del nacionalismo internacional correspondía el fracaso del movimiento obrero en una fase de la historia moderna que, si se cree a los marxistas, "estaba económicamente madura para producir la dislocación del modo de producción capitalista". A ello se añadía el recuerdo persistente de la incapacidad de la Internacional obrera al comienzo de la Primera Guerra Mundial y el estrangulamiento de los movimientos revolucionarios de 1918 a 1923 fuera de Rusia. Todas estas dudas se basaban en acontecimientos de una gravedad especial; si resultaban justificadas, si la tesis fundamental de Marx era inexacta, se hacía necesaria una reorientación tajante del movimento obrero que le permitiera alcanzar su fin; si, por el contrario, las dudas no estaban justificadas, si la tesis sociológica fundamental de Marx era exacta, se hacía imprescindible un análisis profundo y detallado de las causas del fracaso crónico del movimiento obrero; era también necesario explicar la génesis de un movimiento de masas de género nuevo, el fascismo. Solamente de este modo podía volverse a impulsar la actividad revolucionaria.

La situación carecía de salida al no poder resolverse en ninguno de los dos sentidos, puesto que era evidente que el recurso a la "conciencia revolucionaria de la clase obrera", el método grato a Emile Coué consistente en cubrir con un velo las derrotas y en embellecer los hechos desagradables recurriendo a las ilusiones, no podía conducir al éxito. Ya no era bastante tampoco con afirmar que el movimiento obrero "estaba en marcha", que luchaba aquí y allá, que organizaba huelgas, que lo que importa no es avanzar, sino no per-

* Wilhelm Reich, *Psicología de masas del fascismo,* Barcelona, Martínez Roca, 1972, pp. 11-37.

der terreno con respecto al avance y al fortalecimiento de la reacción política.

El interés que a la solución de estos problemas aporta el joven movimiento democrático de la economía sexual es doble: por un lado, el movimiento se reconoce parte integrante de la lucha de liberación social en general; de otro, es consciente del hecho de que la realización de sus objetivos se halla indisolublemente ligada a la realización de los objetivos de la democracia natural del trabajo. Nosotros intentaremos por lo tanto partir del movimiento obrero para explicar dónde se dan las convergencias entre los problemas que específicamente se relacionan con la economía sexual y aquellos que, de un modo más general, se refieren a la sociología.

Hacia los años de 1930 era frecuente en Alemania escuchar a revolucionarios honestos e inteligentes, aunque imbuidos de una mentalidad nacionalista y metafísica, del género de Otto Strasser, que en ciertas reuniones les hacían el reproche siguiente a los marxistas: "Vosotros marxistas os declaráis normalmente partidarios de la doctrina de Karl Marx. Marx enseñaba que la teoría encuentra su confirmación en la práctica. Y, sin embargo, todo lo que sabéis hacer es justificar las derrotas de la Internacional Obrera. Vuestro marxismo ha fracasado. La derrota de 1914 la explicáis por la 'deserción de la social democracia', la de 1918 por su 'política de traiciones', y sus ilusiones. Ahora esgrimís otros argumentos que justifican la tendencia de las masas hacia la derecha más bien que hacia la izquierda durante la gran crisis económica. ¡Todas vuestras explicaciones son incapaces de eliminar las derrotas! ¿Dónde están los hechos que desde hace ochenta años confirman la doctrina de la revolución social en el plano de la práctica? Vuestro error fundamental reside en negar el alma y el espíritu, en burlaros de ellos, sin comprender que son los que lo animan todo." Es este un tipo de argumentación al cual no sabían qué responder los oradores marxistas. Cada vez era más evidente que su propaganda política de masas, que se limitaba a la discusión de los procesos socioeconómicos objetivos (modo de producción capitalista, anarquía económica, etc.) no alcanzaba más que a la pequeña minoría de gente ya ganada para la causa de la izquierda. No era suficiente con denunciar la miseria material, el hambre, porque esto era lo que

hacían todos los partidos políticos, incluso la Iglesia. De este modo, en los momentos en que la miseria y la crisis eran más agudas, se asistía a la victoria de la mística nacionalsocialista sobre la doctrina económica del socialismo. Se imponía la conclusión de que la propaganda y la concepción de conjunto del socialismo entrañaban serias lagunas que explicaban sus "errores políticos". El defecto estribaba en la imposibilidad marxista de captar la realidad política, defecto que el materialismo dialéctico hubiera permitido eliminar, si hubiera hecho uso de sus posibilidades digamos, para anticipar un poco, que *la política marxista no había tenido en cuenta en su práctica política la estructura caracterológica de las masas y los efectos sociales del misticismo.*

Quien haya seguido y experimentado prácticamente la teoría y la práctica del marxismo entre 1917 y 1933 ha tenido que darse cuenta necesariamente de que aquélla estaba limitada al estricto campo de los procesos *objetivos* de la economía y de la política del Estado en sentido lato, que no observaba con atención ni captaba los llamados "factores subjetivos" de la historia, la ideología de masas en su evolución y en sus contradicciones. De lo que sobre todo se olvidaban era de aplicar con perseverancia su método del materialismo dialéctico, de mantenerlo vivo, de examinar a su luz cada fenómeno nuevo.

Nadie se preocupaba de la aplicación del materialismo dialéctico a los fenómenos históricos *nuevos:* el fascismo era un fenómeno que Marx y Engels ignoraban y del que Lenin sólo había percibido las primeras manifestaciones. La concepción reaccionaria de la realidad no se deja entorpecer por las contradicciones ni por los hechos reales; la política reaccionaria se sirve automáticamente de todas las fuerzas sociales que se oponen a la evolución y podrá seguir utilizándolas con éxito mientras la ciencia no haya descubierto *todas* las fuerzas revolucionarias que, opuestas a las reaccionarias, tienen que acabar con ellas necesariamente. Como más adelante expondremos, la *base de masas* del fascismo, la pequeña burguesía sublevada, no solamente había movilizado a las fuerzas regresivas, sino también a las resueltamente progresistas; nadie se había dado cuenta de esta contradicción. El papel de la pequeña burguesía había pasado poco menos que inadvertido casi hasta la toma del poder por Hitler.

La práctica revolucionaria se desarrolla espontáneamente en todos los campos de la existencia humana, a condición de que sea consciente de las contradicciones que todo nuevo proceso contiene y de que se identifique siempre con la causa de las fuerzas "progresistas", dispuestas a avanzar. Ser radical quiere decir, según la definición del mismo Marx, "tomar las cosas por la raíz". La victoria sobre el elemento reaccionario está asegurada si se toman las cosas por la raíz, si se es consciente de su proceso contradictorio. Si se procede de otra manera, se aboca ineluctablemente a las posiciones mecanicistas, economicistas y metafísicas; dicho de otro modo, al desastre. De aquí se deduce que la crítica carece de sentido y de alcance práctico, si no consigue mostrar hasta qué punto preciso se *han ignorado* las contradicciones de la realidad social. Marx no realizó un acto revolucionario al lanzar el *Manifiesto* o al indicar los objetivos revolucionarios, sino al reconocer en el proletariado industrial la fuerza progresista de la sociedad y al esbozar un cuadro verídico de las contradicciones de la economía capitalista. El fracaso del movimiento obrero significa que nuestro conocimiento de las fuerzas que retardan el progreso social es muy limitado; en efecto, algunos puntos importantes son aún completamente desconocidos.

Como tantas otras grandes obras de nuestros pensadores, el marxismo ha degenerado también y se ha transformado en un conjunto de fórmulas vacías. Entre las manos de los políticos marxistas ha perdido su contenido científico revolucionario. Estos se encontraban tan completamente absorbidos en la lucha política cotidiana, que no hicieron fructificar los principios de una filosofía viva, tal como les había sido transmitida por Marx y Engels. Para convencerse, no hay más que abrir la obra del comunista alemán Sauerland sobre el "Materialismo Dialéctico", o cualquier otro libro de Salkind o de Pieck y compararlos con *El Capital*, de Marx o *Del socialismo utópico al socialismo científico*, de Engels. Los métodos vivos se ha coagulado en fórmulas, las investigaciones científicas en esquemas hueros. El "proletariado" de los tiempos de Marx se ha transformado después en un inmenso ejército de obreros industriales, la clase media artesanal en una multitud innumerable de empleados de la industria y de funcionarios del Estado. El marxismo científico degenerado se ha convertido en "marxismo vulgar", que es el nombre que muchos excelentes políticos marxistas han dado al "economicismo", que pretendía reducir toda la existencia humana al problema del paro y de los niveles de salarios.

Este "marxismo vulgar" pretendía que una crisis económica de la magnitud de la de 1929-1933 tenía que desembocar *por fuerza* en una evolución ideológica hacia la izquierda de las masas afectadas. Mientras que en Alemania aún se hablaba de "auge revolucionario", incluso después de la derrota de enero de 1933, la realidad era muy distinta: la crisis económica, que hubiera debido imprimir un impulso hacia la izquierda a la ideología de las masas, inició de hecho un deslizamiento hacia la derecha, que se apoderó de todas las capas proletarias de la población. De este modo veíase aparecer una divergencia entre la evolución de la base económica, que empujaba hacia la izquierda, y la ideología de las masas, atraídas por el extremismo de derechas, divergencia que entonces no se percibía. Por este motivo no se ha planteado el problema de saber cómo fue posible que las masas depauperadas se pasaran al nacionalismo. Palabras tales como "chauvinismo", "psicosis", consecuencias del "tratado de Versalles", no nos pueden explicar la tendencia del pequeño burgués arruinado a identificarse con el radicalismo de derecha, ya que son incapaces de delimitar realmente el proceso en cuestión. Por otra parte, la orientación hacia la derecha no era sólo determinante de los pequeños burgueses, sino también de una parte no despreciable y moralmente importante del proletariado. Se olvidó que la burguesía, escarmentada por la revolución rusa, había intentado poner en práctica medidas de precaución nuevas que tenían un carácter extraño y que el movimiento obrero no se molestó en analizar (por ejemplo, el "New Deal" de Roosevelt). Nadie percibió que el fascismo, al principio de su carrera, habíase levantado contra la gran burguesía, antes de convertirse en un movimiento de masas. No se trataba, por lo tanto, de neutralizar calificándolo de "simple guardián del capital financiero", aunque no fuera más que por que se trataba de un movimiento de masas.

¿Dónde residía, pues, el problema?

La concepción fundamental de Marx partía de la idea

de que al trabajo se le explotaba como a una mercancía, de que el capital se encontraba concentrado en unas cuantas manos y que esta situación entrañaría la depauperación progresiva de la humanidad trabajadora. De este proceso, Marx deducía la necesidad de "expropiar a los expropiadores". Según este punto de vista, las fuerzas productivas de la sociedad capitalista trascienden el cuadro del modo de producción. La contradicción entre la producción *social* y la apropiación privada de los productos por el capital no se puede abolir más que restableciendo el equilibrio entre el modo de producción y el nivel de las fuerzas productivas. Hay que completar la producción social con la apropiación social de los productos. El primer acto de esta apropiación es la revolución social, y ello constituye el principio económico fundamental del marxismo. Esta teoría afirma que el equilibrio no se puede restablecer si la mayoría empobrecida no instaura la "dictadura del proletariado", dictadura de la mayoría de los trabajadores sobre los que detentaban los medios de producción y fueron expropiados de ellos.

De acuerdo con la teoría de Marx, se daban ya las condiciones *económicas* para la revolución social: el capital estaba concentrado en algunas manos, el paso de la economía nacional a la economía mundial se veía estorbado por el dispositivo aduanero de los estados nacionales, la economía capitalista no llegaba a alcanzar ni la mitad de su capacidad de producción, el caos reinaba por doquier. La mayoría de la población de los países muy industrializados vivía en la mayor de las indigencias, se contaban poco más o menos 50 millones de parados en Europa, centenares de millones de trabajadores vegetaban miserablemente. Pero la "expropiación de los expropiadores" se hacía esperar, la evolución social situada ante la alternativa "socialismo o barbarie" optó provisoriamente por la barbarie, puesto que ello significaba el fortalecimiento del fascismo y la destrucción del movimiento obrero. Los que se creían "seguros" de poder poner sus esperanzas en el desenlace revolucionario de la Segunda Guerra Mundial (que acababa de estallar), los que contaban con la posibilidad de que las masas armadas hicieran uso de sus armas contra el enemigo interior, demostraban no haber seguido la evolución de la técnica bélica moderna. Lo más verosímil era que el armamento de las masas

en el curso de la guerra que estaba por venir era una hipótesis con pocas posibilidades de realización. La guerra, se decía, la realizaría un puñado de técnicos seguros y seleccionados, que atacarían a las masas desarmadas de los grandes centros industriales. Por lo tanto, era preciso reconsiderar el problema a fin de poner a punto una nueva táctica revolucionaria. La Segunda Guerra Mundial debía confirmar esas previsiones.

2. *La estructura económica e ideológica de la sociedad alemana de 1928 a 1933*

Desde un punto de vista racional podría esperarse que las masas trabajadoras empobrecidas desarrollaran una conciencia aguda de su situación social y trataran de poner fin a su angustia. Por el mismo motivo, un trabajador reducido a la miseria tendría que rebelarse contra los malos tratos y decirse: "Quien cumple una labor social útil soy yo. La suerte de la sociedad depende esencialmente de mí. Asumiré por mí mismo la responsabilidad de las tareas que me incumben." En este caso, el pensamiento ("conciencia") del obrero estaría en consonancia con su situación social. El marxista designaba tal actitud "conciencia de clase". Nosotros diremos de este trabajador que tiene conciencia de realizar un trabajo especializado, que se halla animado por una "conciencia social". Sin embargo, la divergencia entre la situación social de las masas trabajadoras y la conciencia que ellas tienen de esta situación conduce, no a un mejoramiento, sino a una deterioración de su condición social. Fueron precisamente las masas empobrecidas las que ayudaron a la instalación en el poder del fascismo, es decir, de la reacción política más despiadada.

Así planteado, el problema coincide con el del papel de la ideología y de la actitud emocional de las masas en tanto que factor histórico: *el efecto de reacción de la ideología sobre la base económica.* Si el empobrecimiento de las masas no ha conducido a una convulsión en el sentido de la revolución social, si lo que ha surgido de la crisis son, para decirlo objetivamente, ideologías opuestas a la revolución, el desarrollo de la ideología de las masas a lo largo de los años críticos, para emplear la terminología marxista, ha inhibido

el "desarrollo de las fuerzas productivas", así como la "solución revolucionaria de la antinomia entre las fuerzas productivas del capitalismo monopolista y su modo de producción".

La composición de las clases sociales en Alemania se reparte del modo siguiente (según Kunik, *Versuch einer Feststellung der sozialen Gliederung der deutschen Bevölkerungen Die Internationale, 1928,* editado por *Lenz: Proletarische Politik, Internationaler Arbeitervelag,* 1931):

	Población activa en millares	*Con las familias en millones*
Obreros de la industria *	21.789	40,7
Clases medias urbanas	6.157	10,7
Campesinos pequeños y medios	6.598	9,0
Burguesía (comprendidos los terratenientes y los grandes granjeros)	718	2,0
Población, sin las mujeres ni los niños	34.762	62,4

* Calificados de "proletarios" por los marxistas.

Estratificación de las clases medias en las ciudades

	En millares
Capas bajas de pequeños empresarios (trabajadores independientes a domicilio, gerentes, empresas individuales y empresas que emplean a un máximo de dos asalariados)	1.916
Pequeñas industrias (tres o más asalariados)	1.403
Empleados y funcionarios medios	1.763
Profesiones liberales y estudiantes	431
Pequeños rentistas y pequeños propietarios	644
	6.157

Estratificación de las clases trabajadoras

	En millares
Trabajadores de la industria, del comercio, de los transportes, etcétera	11.286
Trabajadores agrícolas	2.607
Trabajadores a domicilio	138
Empleados del hogar	1.326
Pensionistas sociales	1.717
Empleados inferiores (hasta 250 marcos por mes)	2.775
Funcionarios subalternos (y pensionados)	1.400
	21.789

Capas medias en el campo

	En millares
Pequeños campesinos y arrendatarios (hasta 5 Ha.)	2.366
Campesinos medios (de 5 a 50 Ha.)	4.232
	6.598

Estas estadísticas corresponden al censo de la población de 1925. No olvidemos que reflejan la adscripción socioeconómica, pero no la ideológica de los censados. En Alemania se contaban en 1925, por categorías *socioeconómicas,*

	Población activa	*Con familias*
Obreros	21,789 millones	40,7 millones
Clases medias	12,755 millones	19,7 millones

Según una estimación grosera, la estructura *ideológica* se presentaba como sigue:

Trabajadores en la industria, el comercio, los transportes, etc., y los obreros agrícolas	14,433 millones
Clases medias, pequeña burguesía	20,111 millones

	En millares
Trabajadores a domicilio (producción individual)	138
Empleados del hogar	1.326
Pensionistas sociales	1.717
Empleados subalternos (experiencias en ciertas grandes empresas, tales como la "Nordstern" en Berlín)	2.775
Funcionarios subalternos (ejemplos: revisores de las contribuciones, empleados de correos)	1.400
	7.356
	("proletarios" económicos)
Clases medias de las ciudades	6.157
Clases medias del campo	6.598
	20.111

Cualquiera que sea el número de miembros de las clases medias que hayan votado por los partidos de izquierda, o de obreros que hayan votado por los partidos de derecha, resulta asombroso el hecho de que las estimaciones sobre la *estratificación ideológica correspondan poco más o menos a los resultados de las elecciones de 1932:* comunistas y socialistas juntos obtuvieron de 12 a 13 millones de votos, el NSDAP y los Alemanes Nacionales juntos de 19 a 20 millones. Se deduce que el elemento decisivo no era *en el plano práctico, la estratificación económica, sino la estratificación ideológica de la población.* Las clases medias de la pequeña burguesía han jugado, por lo tanto, un papel más importante del que se les concede normalmente.

El enorme avance del NSDAP, que pasó de 800 000 votos en 1928 a 6,4 millones en otoño de 1930, a 13 millones en el verano de 1932, y a 17 millones en enero de 1933, coincidía con la rápida regresión que sufrió la economía alemana entre 1929 y 1932. Según un cálculo de Jäger ("Hitler", *Roter Aufbau,* octubre de 1930), la parte que correspondía a los trabajadores de los 6,4 millones de votantes nacionalsocialistas se elevaba ya a cerca de 3 millones, de los cuales del 60 a 70 por ciento eran empleados y del 30 al 40 por ciento, obreros.

El que ha captado mejor a nuestro juicio el aspecto paradójico de este proceso sociológico es Karl Radek, quien escribía ya en 1930, después del primer triunfo del NSDAP: "Nada parecido se ha producido jamás en la historia de la lucha política, sobre todo en un país políticamente diversificado desde hace mucho tiempo, en el que todo partido nuevo tiene grandes dificultades para imponer su presencia en medio de los partidos anteriores. Es muy significativo que ni la literatura socialista, ni la burguesa hayan mencionado a este partido que ocupa hoy el segundo lugar en la vida política alemana. Este partido que carece de historia, ha surgido repentinamente como un islote que emergiera de golpe en plena mar por el efecto de las fuerzas volcánicas." ("Deutsche Wahlen", *Roter Aufbau,* octubre de 1930.)

Nosotros no tenemos duda alguna de que también este islote tiene su historia y que su aparición obedece a una lógica interna.

La alternativa marxista de "naufragio en la barbarie" o "ascensión hacia el socialismo" dependía, a juzgar por la experiencia del pasado, de la estructura ideológica de las clases dominantes; esta estructura podía responder a la situación económica o divergir de ella. Pudiera ser que se soportara pasivamente la explotación, cual era el caso de las grandes sociedades asiáticas, o bien la ideología de la mayoría oprimida era contraria a la situación económica como es hoy el caso de Alemania.

El problema fundamental, pues, es saber qué es lo que condiciona la divergencia así descrita o, si se prefiere, lo que impide la armonía entre la situación económica y la ideológica.

Para comprender, nos resulta forzoso desembarazarnos en primer lugar de los conceptos marxistas vulgares que obstaculizan el camino a una comprensión del fascismo. En lo esencial, estos conceptos son:

El marxismo vulgar establece una verdadera cámara aislante entre el ser económico y el ser social, pretendiendo que la "ideología" y la "conciencia" de los hombres están determinadas *exclusivamente* y *directamente* por el ser económico. De este modo llega a una oposición mecánica entre economía e ideología, entre "base" y "superestructura". Deduce la ideología de la economía de un modo esquemático y uni-

lateral, e ignora la dependencia de la evolución económica con respecto de la ideología. Por esta misma razón, no ve el problema suscitado por "el efecto de reacción de la ideología". Aunque el marxismo dé cuenta también del "retraso del factor subjetivo" tal como lo hacía Lenin, no está en situación de dominar ese "retraso", porque comenzó por hacerlo derivar exclusivamente de la situación económica, sin buscar en primer lugar las contradicciones económicas existentes en la ideología, sin considerar a ésta como una fuerza histórica.

El hecho es que el marxismo *no* quiere reconocer la estructura y el dinamismo de la ideología, por juzgarlo "contrario a la doctrina marxista": abandona la manipulación de los factores subjetivos, de lo que se llama "la vida del alma" en la historia, al idealismo metafísico de la reacción política, a los Gentile y a los Rosenberg, que ven en el "espíritu" y en el "alma" los únicos motores de la historia, teoría que, por extraño que pueda parecer, suscita el entusiasmo de las masas. Ya en su tiempo Marx había reprochado al materialismo del siglo XVIII que olvidara *este aspecto* de las ciencias sociológicas. A los ojos del marxista vulgar, la psicología es *a priori* y en sí un sistema metafísico y se niega a librar al "metaficismo" de la psicología reaccionaria de sus elementos materialistas, que la investigación psicológica revolucionaria pone en claro y a los que es preciso examinar más en detalle.

Al tiempo que renuncia a toda crítica constructiva, el marxismo vulgar se contenta con condenar y llama en su auxilio al "materialismo" cuando se trata de rechazar como impregnados de "idealismo" conceptos tales como "impulso", "necesidad" o "proceso psicológico". Al hacer esto, tropieza con dificultades innumerables y no hace más que recoger fracasos, puesto que en sus campañas políticas está obligado a hacer psicología aplicada cuando habla de las "necesidades de las masas", de la "conciencia revolucionaria", de la "voluntad" de hacer la huelga, etc. Cuando más niega la psicología, tanto más se hunde en el psicologismo metafísico o, lo que es peor, en el ilusionismo a lo Coué, cuando éste explica una situación histórica por la "psicosis hitleriana" o cuando recomienda a las masas que "tengan confianza", porque "la revolución avanza en cualquier caso y no se deja

vencer", etc. A fin de cuentas, predica un valor fundado sobre la ilusión, sin explicar nada objetivamente, sin comprender lo que pasa a su alrededor. No comprenderá nunca que la situación jamás es desesperada para la reacción política, que una crisis económica puede conducir tanto a la barbarie como a la libertad. En lugar de deducir su manera de pensar y actuar de la realidad social, transforma la realidad en su imaginación, a fin de hacerla coincidir con sus deseos.

Nuestra psicología no puede ser otra cosa que la búsqueda del "factor subjetivo de la historia", de la estructura ideológica de la sociedad que ellos constituyen. No se erige nunca, como lo hacen la psicología reaccionaria y la economía psicologista, contra la sociología marxista, oponiéndole una "concepción psicológica de lo social", sino que se somete y se integra, en un punto muy preciso, a esta teoría que hace derivar la conciencia del ser.

La tesis de Marx según la cual lo "material" (el ser) se transforma en la cabeza del hombre en lo "ideal" (conciencia) y no al contrario, plantea dos preguntas; primero: *¿cómo* se opera esta mutación, qué sucede en la cabeza del hombre?; segundo: ¿cómo actúa la conciencia así producida (de ahora en adelante, hablaremos de la estructura psicológica) al reaccionar sobre el proceso económico? Sólo la psicología surgida del análisis del carácter puede cubrir esta laguna, puesto que ella pone al descubierto el proceso psicológico del hombre, proceso que se deriva de los fundamentos mismos del ser. Por esta razón puede esa psicología aprehender el "factor subjetivo", que escapa al entendimiento del marxista. La psicología política se ocupa, por lo tanto, de un campo claramente delimitado. Es incapaz de explicar la génesis de las clases en la sociedad o el modo de producción capitalista (cuando se aventura en ese terreno sus hallazgos no son otra cosa que estupideces reaccionarias, como cuando explica, por ejemplo, el capitalismo por la codicia de los hombres). Pero es ella, y no la economía social, la que podrá investigar cómo es el hombre de una cierta época, cómo piensa y cómo actúa en función de su estructura caracterológica, cómo repercuten en él las contradicciones de su existencia, y cómo intenta dominar su vida. Cierto que no examina más que al hombre individual; pero cuando se especializa en la explora-

ción de procesos psicológicos típicos y *comunes* a toda una capa, clase o categoría profesional, descartando toda diferenciación individual, se transforma en *psicología de masas.*

Al hacer esto, retorna una idea de Marx: "Las premisas de las que nosotros partimos no son arbitrarias, no son dogmas; son premisas reales de las que no se puede hacer abstracción más que en la imaginación. *Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida,* tanto las ya pre-existentes como las que han sido engendradas por la acción." (*La ideología alemana,* I.)

"El hombre constituye él mismo la base tanto de su producción material como de cualquier otra producción que él realiza. Todas las circunstancias que afectan al hombre en tanto que sujeto de la producción, modifican más o menos o menos todas sus funciones y actividades en su calidad de creador de la riqueza material, de las mercancías. Desde este punto de vista puede demostrarse, en efecto, que *todas las condiciones y funciones humanas, de cualquier manera y en cualquier momento en que se presenten, influyen sobre la producción material y que tienen sobre* ella repercusiones más o menos determinantes."* *(Teoría de la plusvalía.)*

Nosotros no innovamos ni revisamos a Marx, como se nos ha reprochado frecuentemente, ya que Marx dice efectivamente: "*Todas* las circunstancias que afectan al hombre", lo que implica tanto las condiciones de los procesos de trabajo como los logros más perfectos, los más personales, los más privados de la vida impulsiva y de la vida humana, *la vida sexual de las mujeres, de los jóvenes y de los niños, así como el estado de la investigación sociológica en estas materias y su aplicación a nuevos problemas sociales.* Hitler ha sabido hacer historia con ciertas de esas "circunstancias que afectan al hombre" y de nada sirve burlarse de ello. Marx no podía crear la sociología sexual porque en su tiempo no había sexología. Es importante integrar en el edificio de la sociología no sólo los datos económicos, sino también los sexuales, a fin de poner término a la hegemonía de los místicos y los metafísicos en esa disciplina.

* Subrayado de W. R.

Para que una "ideología pueda actuar en reacción sobre el proceso económico", es preciso que antes se haya convertido en un poder material. Si se convierte en poder material desde el momento en que se apodera del hombre, se plantea de inmediato otra cuestión: ¿por qué camino se produce esto? ¿Cómo es posible que un estado de hecho ideológico, por ejemplo, una teoría, pueda originar efectos materiales, conmocionar la historia? La respuesta a esta cuestión ha de resolver también el problema de la pisocología reaccionaria de masas y ayudar a abolir el concepto de "psicosis hitleriana".

La ideología de cada formación social no solamente tiene como función reflejar el proceso económico, sino también *enraizarlo en las estructuras psíquicas de los hombres de esa sociedad.* Los hombres son tributarios de su condición de existentes a doble título: directamente depende por sus incidencias económicas y sociales, indirectamente por medio de la estructura ideológica de la sociedad; por lo tanto, en su estructura psíquica han de desarrollar siempre una antinomia que responda a la contradicción entre las repercusiones de su situación material y las de la estructura ideológica de la sociedad. Y como los hombres que forman parte de las diferentes capas no son solamente los objetos de esas influencias, sino que las reproducen también como individuos *activos,* su pensamiento y su acción deben ser tan contradictorios como la sociedad de la que emanan. *Como quiera que una ideología social modifica la estructura psíquica de los hombres, no se reproduce solamente en esos hombres sino que, lo que es más importante, la ideología toma en la forma de ese hombre concretamente modificado, y que actúa de modo modificado y contradictorio, el carácter de una fuerza activa, de un poder material.* Así y *solamente* así se explica el efecto de reacción de la ideología de una sociedad sobre la base social de la que ha surgido. El "efecto de reacción" pierde su carácter aparentemente metafísico o psicologista si se entiende su forma funcional como la estructura caracterológica del hombre que actúa socialmente. Precisamente por este motivo se convierte en objeto de la investigación caracterológica científica. Se ve entonces más claramente por qué la "ideología" se transforma más lentamente que la base económica. Las estructuras caracterológicas que corresponden

a una situación histórica dada se constituyen, en lo esencial, en la primera infancia y son mucho más conservadoras que las fuerzas productivas técnicas. Se deduce de ello que *las estructuras psíquicas van retrasándose poco a poco con relación a las condiciones sociales que las engendran, las cuales evolucionan muy rápidamente y entran en conflicto con las formas ulteriores de vida.* Es la esencia misma de lo que se llama la tradición, es decir, la oposición entre la antigua situación social y la nueva.

3. *El problema desde la perspectiva de la psicología de masas*

Ya hemos visto que las situaciones económica e ideológica de las masas no tienen por qué coincidir y que incluso puede haber entre ellas una divergencia notable. La situación económica no se traslada inmediata y directamente a la conciencia política; si ello fuera así, la revolución social se habría realizado hace mucho tiempo. Partiendo de esta divergencia entre conciencia social y situación social, habrá que estudiar la sociedad en dos planos distintos; aunque la estructura deriva del ser económico, es preciso estudiar la situación económica con métodos distintos de los que se emplean para el estudio de la estructura caracterológica, el biopsicológico. Un ejemplo muy sencillo ilustrará lo que intentamos decir: si los obreros van a la huelga porque la presión sobre los salarios ya no les permite vivir, su acción deriva directamente de su situación económica. Lo mismo sucede con el hambriento que roba alimentos. Para explicar el robo de alimentos o la huelga provocada por la explotación no hay necesidad de recurrir a la psicología. La ideología, al igual que los actos, corresponden entonces a la presión económica. En este caso, la psicología reaccionaria se dedica a descubrir motivaciones irracionales para explicar el robo o la huelga, recurriendo a una argumentación típicamente reaccionaria. Para la psicología social, el problema se presenta de modo inverso: no se ocupa de las motivaciones que impulsan al hombre hambriento o explotado al robo o a la huelga, sino que intenta explicar por qué la mayoría de los hambrientos *no roba* y por qué la mayoría de los explotados *no va a la huelga.* La economía social explica, pues,

por completo un hecho social cuando existen motivaciones racionales o utilitarias, es decir, cuando sirve a la satisfacción de una necesidad y refleja y prolonga directamente una situación económica; es inoperante, en cambio, cuando el pensamiento o la acción están *en contradicción* con la situación económica, cuando o la una o la otra no son *racionales.* Tanto el marxismo vulgar como el economicismo, que rechazan la psicología, se encuentran desarmados frente a este tipo de contradicción. Cuanto más mecanicista y más economicista es la orientación de un sociólogo, más ignora la estructura interna del hombre y más tiende a recurrir a un "psicologismo" superficial en la aplicación de la propaganda de masas. En lugar de ser consciente de la contradicción píquica del hombre integrado en la masa y de tratar de ponerle remedio, juega con las ilusiones coueístas o explica el movimiento nacionalsocialista por una "psicosis de masas".* La psicología de masas ve los problemas precisamente allí donde la explicación socioeconómica directa se revela inoperante. ¿Entonces es que la psicología de masas se opone a la economía social? ¡De ningún modo!, ya que el pensamiento y la acción irracionales de las masas que parecen en desacuerdo con la situación socioeconómica de la época considerada, proceden a su vez de una situación *más antigua.* Existe la costumbre de explicar las inhibiciones de la conciencia social por lo que se llama la tradición. Pero hasta ahora no se ha preguntado nadie qué es la "tradición", a nivel de qué fenómenos psicológicos opera. El economicismo ha ignorado hasta ahora el hecho de que, en lo esencial, no se trata de saber si existe la conciencia social en el trabajador (¡ello es evidente!) o de qué modo se manifiesta, sino de ver qué es *lo que entorpece el desarrollo de la conciencia de responsabilidad.*

La ignorancia de la estructura caracterológica de las masas conduce a menudo a plantear cuestiones estériles. Así, por ejemplo, los comunistas explicaban la instalación del fascismo en el poder por la política desconcertante de la socialdemocracia. Esta explicación carecía de sentido, ya que

* Dado que el economista ignora y rechaza los procesos psicológicos, el término "psicosis de masas" no significa para él, como para nosotros, un fenómeno social importante de alcance histórico, sino un accidente sin importancia, socialmente hablando.

uno de los rasgos característicos de la socialdemocracia era la extensión de las ilusiones; no incluía elemento alguno que permitiese una reorientación práctica. Igualmente inútil era la explicación según la cual la reacción política disfrazada de fascismo habría "obnubilado", "seducido" e "hipnotizado" a las masas. Esto será característico del fascismo mientras exista. Tales explicaciones no son constructivas, ya que no sugieren solución alguna. La experiencia muestra, en efecto, que revelaciones de este tipo, repetidas hasta la saciedad, no convencen a las masas, que no basta con explicar un problema sólo desde la perspectiva socioeconómica. ¿No es hora de preguntarse *qué pasa en el seno de las masas* para que éstas no reconozcan o no quieran reconocer el papel del fascismo? Resulta prácticamente inútil comprobar que "ha llegado el momento de que los trabajadores abran los ojos" o "que no se ha comprendido bien que"... ¿Por qué no han abierto los ojos los trabajadores? ¿Por qué no se ha comprendido? Igualmente estéril resulta la polémica entre el ala derecha y el ala izquierda en el seno del movimiento obrero; el ala derecha pretende que a los trabajadores les falta combatividad, el ala izquierda rechaza esta acusación: los trabajadores son revolucionarios y el que afirme lo contrario traiciona su pensamiento. Ambos planteamientos son demasiado rígidos, demasiado absolutos y mecanicistas. Si se hubiera ido al fondo de las cosas, se habría comprobado que el trabajador medio porta en sí mismo la contradicción, que ni es netamente revolucionario, ni netamente tradicionalista, que se encuentra en una situación de conflicto: su estructura psíquica deriva, por un lado, de su situación social, preludio de actitudes revolucionarias; de otro, de la atmósfera general de la sociedad autoritaria; ambas influencias son antagónicas.

Es importante tomar buena nota de este antagonismo y profundizar, cómo se presentan concretamente la tendencia reaccionaria y la progresivo-revolucionaria en el trabajador. Ello se aplica también a los pertenecientes a las clases medias. Que, en caso de crisis, estas clases se levanten contra el "sistema" no puede asombrarnos, pero el hecho de que aun estando arruinados, teman el progreso y se alíen con los extremistas de derecha, no se explica directamente por causas socioeconómicas. De este modo, también los pertenecientes a las clases medias se encuentran en un conflicto entre el sentimiento de rebelión y los objetivos y contenidos reaccionarios.

La explicación sociológica de una guerra no está completa si nos contentamos con exponer las leyes económicas y políticas particulares que son directamente responsables de su estallido, con invocar, por ejemplo, las ambiciones anexionistas de la Alemania de 1914 sobre las cuencas mineras de Briey y de Longwy, sobre los centros industriales belgas, la intención de los dirigentes alemanes de extender sus posesiones coloniales en el Cercano Oriente, etc., o con denunciar las pretensiones del imperialismo hitleriano durante la Segunda Guerra Mundial sobre los pozos petrolíferos de Bakú, las instalaciones industriales de Checoslovaquia. Desde luego que los intereses económicos del imperialismo alemán constituían el factor *real* decisivo, pero también tenemos que preguntarnos por la *psicología de masas* que ha proporcionado la base para las dos guerras mundiales, por las condiciones psicológicas que han permitido a las masas apoderarse de la ideología imperialista, de traducir en los hechos la ideología imperialista, en flagrante contradicción con la mentalidad pacífica y apolítica de la población alemana. Invocar el "viraje" de los dirigentes de la Internacional no responde a la cuestión. *¿Por qué millones de trabajadores liberales y antiimperialistas han permitido que se les traicionara?* El miedo a las consecuencias que pudiera acarrear la negativa a realizar el servicio militar no ha podido actuar más que en una minoría. Quien haya presenciado la movilización de 1914 sabe que encontró una acogida variable entre las masas trabajadoras. Una minoría la desaprobaba categóricamente, capas muy extensas reaccionaban con una extraña resignación ante el destino, con una especie de embrutecimiento y otros, que no pertenecían exclusivamente a las clases medias, sino también a los obreros industriales, mostraron un gran entusiasmo bélico. El embrutecimiento de los unos y el entusiasmo de los otros fueron, sin duda, los fundamentos de la guerra, cuando se estudia el problema bajo el ángulo de la estructura de masas. Tal función psicológica durante dos guerras mundiales no se puede comprender si no es teniendo en cuenta el hecho de que *la ideología imperialista había modificado efectivamente e influido en las estructuras de las*

masas trabajadoras en un sentido imperialista. No pueden explicarse las catástrofes sociales invocando la "psicosis de guerra" o la "ceguera de las masas". Sería tener una triste opinión de las masas si las creyéramos capaces de dejarse "cegar" simplemente. En realidad *todo orden social produce en la masa de sus componentes las estructuras de que tiene necesidad para alcanzar sus fines principales.** Sin estas estructuras, que pertenecen al campo de la psicología de masas, la guerra sería imposible. Tiene que haber una correlación importante entre la estructura de la sociedad y la estructura psicológica de sus miembros; esto no significa solamente que las ideologías dominantes sean las ideologías de la clase dominante, sino —lo que es más importante para la solución práctica de los problemas de orden político— que las *contradicciones* de la estructura económica de una sociedad tienen su raíz en las estructuras de los oprimidos, de las que se ocupa la psicología de masas. De otro modo, sería inconcebible que las leyes económicas de una sociedad no consiguieran llegar a una eficacia concreta más que a través de la acción de las masas sometidas a sus leyes.

En Alemania, los movimientos de liberación no ignoraban la importancia de lo que se llama "el factor subjetivo de la historia" (en contra del materialismo mecanicista, Marx concibe al hombre como "sujeto de la historia", aspecto del marxismo que Lenin ha desarrollado especialmente); lo que aún faltaba era la comprensión de la *acción irracional, inadecuada,* dicho de otro modo, de la *divergencia entre la economía y la ideología.* Es preciso que seamos capaces de explicar cómo le ha sido posible al misticismo arrinconar a la sociología científica. Y nuestro trabajo no será útil más

* "Las ideas de las clases dominantes son también las ideas dominantes en cada época; o, dicho de otro modo, la clase que tiene el poder material dominante en la sociedad tiene también el poder ideológico dominante. La clase que dispone de los medios de producción materiales, dispone al mismo tiempo de los medios de producción ideológicos, de tal modo que las ideas de aquellos que carecen de los medios de producción están sometidas a la clase dominante. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, son esas mismas relaciones materiales bajo la forma de ideas, o sea, la expresión de las relaciones que hacen de una clase la clase dominante; con otras palabras, son las ideas de su dominación" (Marx).

que si planteamos la cuestión de tal modo que la respuesta nos proporcione espontáneamente los medios de una nueva acción práctica. Si el trabajador no es ni francamente reaccionario ni francamente revolucionario, sino que se encuentra atraído por las dos tendencias antagónicas reaccionarias y revolucionarias, el descubrimiento de este antagonismo tendrá que desembocar necesariamente en una práctica que oponga a las fuerzas psíquicas conservadoras las fuerzas revolucionarias. Toda mística es reaccionaria; el hombre reaccionario es místico. No se forjan las armas contra el misticismo burlándose simplemente de él, calificándole de "obscurantismo" o de "psicosis"; solamente su interpretación correcta da la base para elaborar, por la fuerza de las cosas, un antídoto contra el misticismo. Para hacer frente a esta tarea, es preciso comprender las relaciones entre la situación social y la formación de estructuras y, más particularmente, en el límite de nuestros conocimientos, las ideas irracionales, que no se explican directamente por consideraciones socioeconómicas.

ERICH FROMM

Erich Fromm, uno de los psicólogos más importantes de nuestra época, nace en Frankfurt am Main, en el año de 1900 y muere en marzo de 1980.

Se graduó en psicología, e hizo su doctorado en filosofía. Sustentó conferencias en el Instituto Psicoanalítico de Frankfurt, y en el Instituto de Investigación Social de la Universidad de esa misma ciudad durante cuatro años, a partir de 1929. De 1934 a 1939 fue conferencista en el Instituto Internacional de Nueva York, e invitado de la Universidad de Columbia. Más tarde ingresó como miembro de la Facultad de Psicología en el Bennington College de Vermont. Viajó a México y enseñó psicoanálisis en la Universidad Nacional Autónoma a partir de 1951, y en 1955 fue nombrado director del Instituto Mexicano de Psicoanálisis, cargo que ocupó durante un año.

En 1957 regresó a los Estados Unidos, donde fue catedrático de la Universidad del Estado de Michigan en East Lansig, hasta 1961. Pasó después a Nueva York, en donde fue profesor adjunto de psicología en la Universidad de Nueva York desde 1962.

Obras:

El miedo a la libertad, 1941.
Psicoanálisis y religión, 1950.
El arte de amar, 1956.
La misión de Sigmund Freud, 1958.
Marx y su concepto del hombre, 1958.
Más allá de las cadenas de ilusión, 1962.
Humanismo socialista y el dogma de Cristo, 1971.
Anatomía de la destructividad humana, 1971.

LA APLICACIÓN DEL PSICOANÁLISIS HUMANISTA A LA TEORÍA DE MARX *

El marxismo es un humanismo y su objetivo consiste en el pleno desarrollo de las posibilidades del hombre. No del hombre tal como se lo deduce de sus ideas o de su conciencia, sino del hombre con sus propiedades físicas y psíquicas, el hombre verdadero que no vive en un vacío sino en un contexto social, el hombre que debe producir para vivir. Precisamente es el hecho de que el marxismo se interese por el hombre íntegro, y no por su conciencia, lo que diferencia al "materialismo" de Marx del idealismo de Hegel, así como de la deformación economista-mecanicista del marxismo. La gran obra de Marx consistió en liberar las categorías económicas y filosóficas que se referían al hombre de sus expresiones abstractas y alienadas, y en aplicar la filosofía y la economía *ad hominem.* Marx se preocupaba por el hombre, y su propósito consistía en liberar a éste del predominio de sus intereses materiales, de la prisión que sus propias disposiciones y actos habían construido en torno a él. Si no se entiende esta preocupación de Marx, nunca se comprenderá ni su teoría ni la falsificación a la que ésta fue sometida por muchos de los que dicen practicarla. Aunque la obra cumbre de Marx se titula *El capital,* la misma estaba enfocada sólo como un paso en su búsqueda total, y habría de seguirla una historia de la filosofía. Marx entendía el estudio del capital como una herramienta crítica que ayudaba a entender la condición mutilada del hombre en la sociedad industrial. Era una etapa de la gran obra que, si se hubiera escrito, quizás se habría titulado *Acerca del hombre y la sociedad.*

La obra de Marx, ya sea la del "joven Marx" o la del autor de *El capital,* está poblada de conceptos psicológicos. Esgrime conceptos tales como "esencia del hombre", "hombre mutilado", "alienación", "conciencia", "tendencias pasionales" e "independencia", para mencionar sólo algunos de los más importantes. Sin embargo, contrastando con Aristóteles y Spinoza, que asentaron la ética sobre una psicología

* Erich Fromm, "La aplicación del psicoanálisis humanista a la teoría de Marx", en *Humanismo socialista,* Buenos Aires, Paidós, núm. 15, 1971, pp. 249-266.

sistemática, la obra de Marx casi no contiene teorías psicológicas. Exceptuando algunas observaciones fragmentarias tales como la distinción entre impulsos fijos como (hambre y sexualidad) e impulsos flexibles de origen social, prácticamente no se encuentran elementos relevantes de psicología en los escritos de Marx ni en los de sus sucesores. La razón de esta ausencia no reside en la falta de interés o de talento para analizar los fenómenos psicológicos (los volúmenes que contienen la correspondencia no compendiada entre Marx y Engels revelan una capacidad para indagar profundamente las motivaciones inconscientes que honraría a cualquier eminente psicoanalista); reside en cambio en el hecho de que en la época de Marx no existía una psicología dinámica que él pudiera aplicar a los problemas de los hombres. Marx murió en 1883; Freud empezó a publicar sus trabajos más de diez años después de la muerte de Marx.

El tipo de psicología necesaria para complementar el análisis de Marx era la que habría de crear Freud, aunque a ésta le faltaran aún muchas revisiones. El psicoanálisis es, en primer término, una psicología *dinámica.* Trata con *fuerzas* psíquicas, que motivan la conducta humana, los sentimientos, las ideas. No siempre se puede percibir estas fuerzas como tales; hay que deducirlas de los fenómenos observables, y hay que estudiarlas en sus contradicciones y transformaciones. La psicología apta para servir al pensamiento marxista debe ser aquella capaz de entender la *evolución* de estas fuerzas psíquicas como un proceso de interacción constante entre las necesidades del hombre y la realidad social e histórica en la cual éste participa. Debe ser, desde sus mismos comienzos, una psicología social. Eventualmente, debe ser una psicología *crítica,* sobre todo crítica de la conciencia del hombre.

El psicoanálisis de Freud llena estas condiciones capitales, aunque ni la mayoría de los freudianos ni los marxistas percibieron su relevancia. Son evidentes las razones que obstaculizaron este contacto desde ambos bandos. Los marxistas insistieron en su tradición de ignorar la psicología; Freud y sus discípulos elaboraron sus ideas dentro del marco del materialismo mecanicista, que resultó perjudicial para el desarrollo de los grandes descubrimientos de Freud, e incompatible con el "materialismo histórico".

Mientras tanto, ocurrieron nuevos hechos. El más importante de ellos fue el renacimiento del humanismo marxista, tal como lo atestigua este volumen. Muchos socialistas marxistas, especialmente de los países socialistas más pequeños, pero también sus colegas de Occidente, tomaron conciencia de que la teoría marxista ha menester de una teoría psicológica del hombre; también comprendieron que el socialismo debe proporcionar al hombre el sistema de orientación y devoción que aquél necesita; que debe encarar los problemas de la identidad del hombre y del significado y el objetivo de su vida. Debe constituir el cimiento para normas éticas y para un desarrollo individual superiores a las frases vacías que estipulan que "lo bueno es aquello que sirve a la revolución" (el Estado obrero, la evolución histórica, etcétera).

Simultáneamente, la oposición que se gestó en el campo psicoanalítico contra el materialismo mecanicista que subyace en el pensamiento de Freud, impulsó a reevaluar con sentido crítico el psicoanálisis, y esencialmente la teoría de la libido. Gracias al progreso que se produjo tanto en el pensamiento marxista como en el psicoanalítico, parece llegada la hora de que los marxistas humanistas reconozcan que el empleo de una psicología dinámica, crítica, socialmente orientada, tiene una importancia crucial para el mayor desarrollo de la teoría marxista y de la práctica socialista; que una teoría que tiene por centro al hombre no puede continuar prescindiendo de la psicología si no quiere perder contacto con la realidad humana. En las páginas siguientes deseo destacar algunos de los principales problemas de lo que se ha ocupado o de los que se deberá ocupar el psicoanálisis humanista.[1]

[1] Lamentablemente son tan pocos los autores que trataron de aplicar el psicoanálisis revisado al problema del marxismo y el socialismo, que debo remitirme sobre todo a mis propios escritos posteriores a 1931. Cf. especialmente *Das Christus dogma,* Viena, Psychoanalytischer Verlag, 1931; reeditado en su versión inglesa, *The Dogma of Christ,* Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1963; versión cast.: *El dogma de Cristo,* Buenos Aires, Paidós, 1965. *Die psychoanalytische Characterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie* Leipzig, Hirschfeld, Zeitschrift für Sozialforschung, 1932. *El miedo a la libertad,* Buenos Aires, Editorial Paidós; *The Sane Society,* Nueva York: Holt, Rinehart & Winston, 1955; *Marx' Concept of Man,* Nueva York, Frederick Ungar & Co., 1961, *Beyond the Chains of Illusion,* Nueva York: Pocket Books, Credo Series, compilado por R. N. Anshen, 1962, que se refiere especialmente a la relación entre las teorías de Marx y Freud. Entre otros

El primer problema del que se deberá ocupar es el del *"carácter social"*, el carácter matriz común a un grupo (nación o clase, por ejemplo) que determina efectivamente los actos e ideas de sus miembros. Este concepto implica una elaboración especial del concepto freudiano de carácter, cuya esencia es la naturaleza *dinámica* del carácter. Freud consideró que el carácter era la manifestación relativamente estable de diversos géneros de tendencias de la libido, o sea, de energía psíquica orientada hacia determinados objetivos y emanada de determinadas fuentes. En sus conceptos de los caracteres oral, anal y genital, Freud presentó un nuevo modelo del carácter humano que explicaba el comportamiento como la expresión de nítidas tendencias pasionales; Freud supuso que la orientación e intensidad de estas tendencias resultaba de experiencias de la primera infancia vinculadas con las "zonas erógenas" (boca, ano, órganos genitales), y descartando los elementos físicos, el comportamiento de los padres era el principal responsable del desarrollo de la libido.

El concepto de *carácter social* se refiere a la matriz de la estructura caracterológica *común a un grupo*. Presume que el factor fundamental para la formación del "carácter social" es *la práctica de la vida tal como es constituida por la forma de producción y por la estratificación social resultante. El "carácter social" es aquella estructura particular de energía psíquica que una sociedad dada plasma con el propósito de que resulte útil para el funcionamiento de esa misma sociedad dada.* La persona media debe *querer* hacer aquello que *debe* hacer para desempeñarse en una forma que permita que la sociedad utilice sus energías para sus propios fines. En el proceso social la energía del hombre sólo se presenta parcialmente en forma de simple energía física (trabajadores que labran la tierra o construyen caminos); y parcialmente en formas *específicas* de energía *psíquica*. El miembro de un pueblo primitivo que depende del asalto y el saqueo de otras

autores que han escrito desde un punto de vista psicoanalítico-marxista el más importante es Wilhelm Reich, aunque hay muy poco en común entre sus teorías y las mías. Los esfuerzos de Sartre por desarrollar un análisis humanista de orientación marxista padecen las consecuencias de su escasa experiencia clínica y, en general, enfocan la psicología superficialmente aunque con una fraseología brillante.

tribus, debe tener un carácter belicoso, apasionado por la guerra, la matanza y el pillaje. Los miembros de una tribu pacífica, agrícola, deben ser proclives a la cooperación en cuanto ésta se opone a la violencia. La sociedad feudal funciona correctamente sólo cuando sus miembros tienden a someterse a la autoridad y a respetar y admirar a aquellos que son sus susperiores. El capitalismo sólo funciona con hombres ávidos por trabajar, disciplinados y puntuales, cuyo mayor interés consiste en el lucro monetario, y cuyo principio fundamental en la vida consiste en el beneficio económico que deriva de la producción y el cambio. En el siglo XIX el capitalismo necesita de hombres partidarios del ahorro; a mediados del siglo XX necesita de hombres frenéticamente interesados en gastar y consumir. El carácter social representa la forma en que se moldea la energía humana para aprovecharla como fuerza productiva en el proceso social.

El carácter social es reforzado por todos los medios de influencia accesibles a una sociedad: su sistema educativo, su religión, su literatura, sus canciones, sus chistes, sus hábitos y, por encima de todo, sus métodos familiares para criar a los niños. Este último aspecto es tan importante porque una gran parte de la estructura de carácter de los individuos se forma en los cinco o seis primeros años de vida. Pero la influencia de los padres no es esencialmente individual o accidental, como suponen los psicoanalistas clásicos; los padres son primordialmente *los agentes de la sociedad*, tanto por su propio carácter como por sus métodos educativos; se diferencian los unos de los otros sólo en grado mínimo, y generalmente estas diferencias no disminuyen la influencia que tienen en la creación de la matriz socialmente deseable del carácter social.

La revisión de la teoría de Freud acerca de la libido, que constituye la base de su concepto de carácter, fue la premisa para la formulación del concepto de carácter social plasmado por la práctica vital en cualquier sociedad dada. La teoría de la libido está arraigada en el concepto mecanicista del hombre como máquina, donde la libido (además del instinto de conservación) actúa como fuente de energía, gobernada por el "principio del placer", o sea la reducción de la tensión incrementada de la libido a su nivel normal. Chocando con este concepto, intenté demostrar (especialmente en *Man*

for Himself) que las diversas tendencias del hombre, que es *primordialmente* un ser social, se desarrollan como consecuencia de su necesidad de "asimilar" (cosas) y de "socializar" (con gente), y que las formas de asimilación y socialización que constituyen sus pasiones principales dependen de la estructura social en la cual él vive. En este concepto se interpreta al hombre como un ser caracterizado por sus tendencias pasionales hacia los objetos —hombres y naturaleza— y por su necesidad de relacionarse con el mundo.

El concepto de carácter social ofrece respuesta a importantes problemas que la teoría marxista no analizó a fondo.

1) ¿Cuál es la causa por la cual una sociedad logra asegurarse la lealtad de la mayoría de sus miembros, aunque éstos sufran bajo el sistema y aunque su razón les diga que la lealtad a ella los perjudica? ¿Por qué su interés *real* como seres humanos no triunfó sobre sus intereses *ficticios* engendrados por todo tipo de influencias y lavados de cerebro ideológicos? ¿Por qué su conciencia de su situación de clase y de las ventajas del socialismo no fue tan eficaz como lo supuso Marx? La respuesta a este interrogante reside en el fenómeno del carácter social cuando una sociedad ha logrado no idear la estructura de carácter del hombre común de modo tal que le guste hacer lo que debe hacer, éste se siente satisfecho con las condiciones que le impone la sociedad. Tal como dijo en una oportunidad uno de los personajes de Ibsen: puede hacer todo lo que quiere porque sólo quiere lo que puede hacer. Es innecesario aclarar que un carácter social que, por ejemplo, está satisfecho con la sumisión, es un carácter mutilado. Pero mutilado o no, cumple los requisitos de una sociedad que necesita de hombres sumisos para funcionar adecuadamente.

2) El concepto de carácter social también sirve para explicar el nexo entre la base material de una sociedad y la "superestructura ideológica". A menudo se ha interpretado a Marx como si éste hubiera dicho que la superestructura ideológica no era *nada más* que el reflejo de la base económica. Esta interpretación no es correcta; pero lo cierto es que la teoría de Marx no explicó suficientemente la naturaleza de la relación entre base y superestructura. Una teoría psicológica dinámica puede demostrar que la sociedad produce el carácter social, y que el carácter social tiende a

producir ideas e ideologías que se adaptan a él y que lo nutren, y a aferrarse a ellas. Sin embargo, no es sólo la base económica la que crea un determinado carácter social que, a su vez, crea ciertas ideas. Las ideas, una vez creadas, también influyen sobre el carácter social, e indirectamente, sobre la estructura socioeconómica. Lo que destaco aquí es que *el carácter social es el intermediario entre la estructura socioeconómica y las ideas y los ideales que prevalecen en una sociedad.* Es el intermediario en ambas direcciones: desde la base económica hacia las ideas y desde las ideas hacia la base económica. El siguiente esquema expresa dicho concepto:

BASE ECONÓMICA

CARÁCTER SOCIAL

IDEAS E IDEALES

3) El concepto de carácter social puede explicar cómo una sociedad utiliza la energía humana, lo mismo que cualquier otra materia prima, para sus necesidades y sus fines. El hombre, en verdad, es una de las fuerzas naturales más maleables; se lo puede utilizar prácticamente para cualquier fin; se lo puede hacer odiar o cooperar, someterse o erguirse, disfrutar con el sufrimiento o con la felicidad.

4) En tanto que todo lo dicho es cierto, también es cierto que el hombre sólo puede resolver el problema de su existencia con el pleno despliegue de sus poderes humanos. Cuanto más mutila una sociedad al hombre, tanto más se deteriora éste, aunque conscientemente esté satisfecho con su suerte. Pero inconscientemente está disconforme, y esta misma disconformidad es el elemento que lo impulsa eventualmente a cambiar las formas sociales que lo mutilan. Si no lo logra, su tipo particular de sociedad patógena se extinguirá. El cambio y la revolución sociales no emanan sólo de nuevas fuerzas productivas que entran en conflicto con formas antiguas de organización social, sino también del choque entre condiciones sociales inhumanas y las inalterables necesidades del hombre. Se puede hacer casi cualquier cosa a un hombre, pero sólo casi. La historia de la lucha del hombre por la libertad es la expresión más reveladora de este principio.

5) El concepto de carácter social no es sólo un elemen-

to teórico que se presta para la especulación de tipo general, sino que es también útil e importante para los estudios empíricos que se proponen descubrir cuál es la incidencia de diversos tipos de "carácter social" en una sociedad o en una clase social dada. Suponiendo que se defina el "carácter campesino" como individualista, ahorrativo, obstinado, poco proclive a la cooperación, con escaso sentido del tiempo y la puntualidad, este síndrome de rasgos no constituye de manera alguna, una suma de rasgos diversos, sino una estructura cargada de energía. Si se intentara cambiarla, esta estructura se resistiría vigorosamente, ya sea recurriendo a la violencia o al obstruccionismo silencioso, y ni siquiera las ventajas económicas darían resultado fácilmente. El síndrome debe su existencia a la norma común de producción que ha caracterizado la vida campesina durante miles de años. Lo mismo se aplica a una clase media baja en decadencia, ya se trate de aquella que llevó a Hitler al poder, o de los blancos pobres del Sur de los Estados Unidos. La falta de toda forma de estímulo cultural positivo; el resentimiento contra su situación particular, que es la de los postergados por los movimientos evolutivos de su sociedad; el odio contra aquellos que destruyeron las imágenes que en otra época los llenaron de orgullo, crearon un síndrome del carácter que está integrado por el amor a la muerte (necrofilia), la intensa y maligna fijación en la sangre y el suelo, y un violento narcisismo de grupo (que se expresa en un nacionalismo y un racismo vigorosos).[2] Un último ejemplo: la estructura de carácter obrero industrial comprende puntualidad, disciplina, capacidad para el trabajo en equipo; éste es el síndrome que constituye la condición mínima para el eficaz desempeño de un obrero industrial. (Aquí omitimos otras diferencias —como dependencia- independencia; interés-indiferencia; actividad-pasividad— si bien las mismas tienen capital importancia para la estructura de carácter del trabajador, tanto actual como futuro.)

6) La aplicación más importante del concepto de carácter social consiste en distinguir el carácter social futuro de una sociedad socialista, tal como la imaginó Marx, del carácter social del capitalismo del siglo XIX, con su deseo primordial de poseer propiedad y riqueza, y del carácter social del siglo XX (capitalista o comunista), que se impone cada vez más en las sociedades altamente industrializadas: el carácter del *homo consumens*.

El *homo consumens* es el hombre cuyo objetivo fundamental no es principalmente *poseer* cosas, sino *consumir* cada vez más, compensando así su vacuidad, pasividad, soledad y ansiedad interiores. En una sociedad caracterizada por empresas gigantescas, y por desmesuradas burocracias industriales, gubernamentales y sindicales, el individuo, que no tiene control sobre las circunstancias de su trabajo, se siente impotente, solo, aburrido y angustiado. Al mismo tiempo, la necesidad de lucro de las grandes industrias de consumo recurre a la publicidad y lo transforma en un hombre voraz, un lactante a perpetuidad que desea consumir más y más, y para el que todo se convierte en artículo de consumo: los cigarrillos, las bebidas, el sexo, el cine, la televisión, los viajes, e incluso la educación, los libros y las conferencias. Se crea nuevas necesidades artificiales y se manipulan los gustos del hombre. (El carácter del *homo consumens* en sus formas más extremas constituye un conocidísimo fenómeno psicopatológico. Se encuentra en muchos casos de personas deprimidas o angustiadas que se refugian en la sobrealimentación, las compras exageradas o el alcoholismo para compensar la depresión y la angustia ocultas.) La avidez de consumir (una forma extrema de lo que Freud llamó el "carácter oral-receptivo") se está convirtiendo en la fuerza psíquica predominante de la sociedad industrial contemporánea. El *homo consumens* se sumerge en la ilusión de felicidad, en tanto que sufre inconscientemente los efectos de su hastío y su pasividad. Cuanto mayor es su poder sobre las máquinas, mayor es su impotencia como ser humano; cuanto más consume más se esclaviza a las crecientes necesidades que el sistema industrial crea y maneja. Confunde emoción y excitación con alegría y felicidad y comodidad material con vitalidad; el apetito satisfecho se convierte en el sentido de la vida, la búsqueda de esa satisfacción en una nueva religión. La libertad para consumir se transforma en la esencia de la libertad humana.

Este espíritu de consumo es precisamente lo contrario del

[2] Cf. el detallado análisis de este punto en E. Fromm, *The Heart of Man, Its Genius for Good and Evil*, Nueva York, Harper and Row: Religious Perspectives Series, comp. por R. N. Anshen, 1964).

espíritu de una sociedad socialista tal como lo imaginó Marx. Él percibió claramente el peligro inherente al capitalismo. Su meta era una sociedad en la cual el hombre *sea* mucho, no en la cual *tenga* o *use* mucho. Quería liberar al hombre de las cadenas de su apetito material, para que pudiera estar totalmente despierto, vivo y sensible, y para que no fuese el esclavo de su codicia. "La producción de demasiadas cosas útiles —escribió— deriva en la creación de demasiadas personas inútiles." Deseaba abolir la pobreza extrema, porque ésta impide que el hombre alcance su plena dimensión humana; pero también quería evitar la riqueza extrema, en cuyo ámbito el individuo se convierte en prisionero de su avidez. Su objetivo no era el consumo *máximo,* sino el *óptimo,* la satisfacción de aquellas necesidades humanas genuinas que sirven de medios para una vida más plena y más rica.

Una de las ironías de la historia consiste en que el espíritu del capitalismo, la satisfacción del apetito material, esté conquistando a los países comunistas y socialistas que, gracias a su economía planificada, podrían contenerlo. Este proceso tiene su propia lógica: la riqueza material del capitalismo impresionó inmensamente a aquellos países más pobres de Europa donde había triunfado el comunismo, y la victoria del socialismo se identificó con la competencia exitosa con el capitalismo, *dentro* del espíritu de éste. El socialismo corre el peligro de degenerar en un sistema capaz de lograr que los países más pobres se industrialicen más rápidamente que el capitalismo, omitiendo convertirse en una sociedad en la cual la meta principal sea el desarrollo del hombre y no el de la producción económica. El desarrollo de esta última ha sido alentado por el hecho de que el comunismo soviético, al aceptar una versión grosera del "materialismo" de Marx, perdió contacto, lo mismo que los países capitalistas, con la tradición espiritual humanista que tuvo en Marx a uno de sus más destacados representantes.

Es cierto que los países socialistas no han resuelto el problema de satisfacer las necesidades materiales *legítimas* de sus poblaciones (e incluso en los Estados Unidos el 40 por ciento de la población no es "opulenta"). Pero tiene extraordinaria importancia que los economistas, filósofos y psicólogos socialistas tengan conciencia del peligro implícito en el hecho de que la meta del consumo *óptimo* pueda transformarse fácilmente en la del consumo *máximo.* La misión de los teóricos socialistas consiste en estudiar la naturaleza de las necesidades humanas; en hallar criterios para distinguir entre las necesidades humanas *genuinas,* cuya satisfacción puede aumentar la vitalidad y la sensibilidad del hombre, y las necesidades *sintéticas* creadas por el capitalismo, que tienden a debilitar al hombre, a haecrlo más pasivo y aburrido, a convertirlo en esclavo de su apetito por las cosas.

Lo que subrayo aquí no es que se deba restringir la producción como tal, sino que una vez que se hayan satisfecho las necesidades óptimas del consumo individual, se la debe canalizar hacia la multiplicación de los medios de consumo social tales como escuelas, bibliotecas, teatros, parques, hospitales, transportes públicos, etc. El consumo individual siempre creciente de los países altamente industrializados sugiere que la competencia, la codicia y la envidia son engendradas no sólo por la propiedad privada, sino también por el consumo privado irrestricto. Los teóricos socialistas no deben olvidar que el objetivo de un socialismo humanista consiste en edificar una sociedad industrial cuya forma de producción sirva al pleno desarrollo del hombre total, y no a la creación del *homo consumens;* que la sociedad socialista es una sociedad industrial apta para la vida y el desarrollo de seres humanos.

7) Existen métodos empíricos que permiten estudiar el carácter social. El propósito de ese estudio consiste en descubrir: la frecuencia de los diversos síndromes de carácter dentro de la población en conjunto y dentro de cada clase; la intensidad de los diversos factores dentro del síndrome; los factores nuevos o contradictorios que han sido engendrados por condiciones socioeconómicas diferentes. Todas estas variantes permiten indagar el vigor de la estructura de carácter existente, el proceso de cambio, y también cuáles son las medidas que podrían facilitar dichos cambios. Es innecesario aclarar que esta indagación es importante en los países que se hallan en estado de transición de la agricultura al industrialismo, y también para conocer los problemas inherentes a la transición del obrero que está sometido al capitalismo o al capitalismo de Estado, o sea, que vive en condiciones alienadas, a las condiciones del socialismo auténtico. Además, estos estudios ofrecen líneas de orientación para la

acción política. Si sólo conozco las "opiniones" políticas de las personas tal como han sido determinadas por las encuestas, sé también cómo es probable que actúen en el futuro inmediato. Si deseo conocer el vigor de fuerzas psíquicas (que quizás en ese momento todavía no es manifiestan conscientemente) tales como, por ejemplo, el racismo, el belicismo o el pacifismo, dichos estudios de carácter me revelan el vigor y la orientación de las fuerzas subyacentes que operan en el proceso social y que quizás se manifiesten sólo después de algún tiempo.[3]

Aquí no disponemos de espacio para discutir detalladamente los métodos que se pueden utilizar para obtener los datos sobre el carácter arriba mencionado. Un rasgo común a todos ellos consiste en que evitan el error de confundir las ideologías (racionalizaciones) con expresiones de la realidad interior, generalmente inconsciente. Un método, que resultó muy útil, es el del cuestionario abierto, cuyas respuestas se interpretan según su significado no intencional o inconsciente. Así, cuando una respuesta a la pregunta "¿Cuáles son los personajes históricos que usted más admira?" es: "Alejandro el Grande, Nerón, Marx y Lenin", en tanto que otra respuesta es: "Sócrates, Pasteur, Marx y Lenin", se deduce que el primer interrogado es un admirador del poder y de la autoridad rígida, en tanto que el segundo es un admirador de aquellos que trabajan al servicio de la vida y son benefactores de la humanidad. Utilizando un test proyectivo ampliado se puede obtener una imagen verosímil de la estructura de carácter de una persona.[4] Otros tests proyectivos, el análisis de los chistes, las canciones y los cuentos favoritos, y del com-

[3] Así, por ejemplo, el espíritu de destrucción latente en la baja clase media alemana sólo se expresó cuando Hitler le dio una oportunidad para ello.

[4] Este método lo apliqué por primera vez en 1931, junto con los doctores E. Schachtel, P. Lazarsfeld y otros, en el Instituto de Investigación Social (Universidad de Frankfurt), y más tarde en la Universidad de Columbia. El propósito de la investigación consistía en averiguar la frecuencia de los caracteres autoritarios vs. antiautoritarios entre los obreros y empleados alemanes. Los resultados correspondieron bastante aproximadamente a los hechos, tal como lo demostró el desarrollo histórico posterior. El mismo método se ha aplicado en un estudio psicosocial realizado en una pequeña aldea mexicana, bajo mi dirección, con la colaboración de los doctores Theodore y Lola Schwartz, Michael Maccoby, y con una sub-

portamiento observable (especialmente de los "pequeños actos" tan importantes para el examen psicoanalítico) ayudan a obtener resultados correctos. Desde el punto de vista metodológico, todos estos estudios ponen especial énfasis en la forma de producción y en la estratificación de clases resultante, en los rasgos de carácter y en los síndromes más significativos que aquellas engendran, y en la relación entre estas dos series de datos. Así, recurriendo al método de muestreos estratificados, es posible estudiar a naciones íntegras o a grandes clases sociales incluyendo a menos de mil personas en la investigación.

Otro aspecto importante de la psicología social analítica es lo que Freud llamó el *inconsciente*. Pero, en tanto que Freud se interesaba primordialmente por la represión individual, el estudioso de la psicología social marxista dedicará la mayor atención al "inconsciente social". Este concepto se refiere a aquella represión de la realidad interior que es común a grandes grupos. Toda sociedad debe hacer los mayores esfuerzos para evitar que sus miembros (o los de una clase particular) tomen conocimiento de impulsos que, si fueran conscientes, podrían desembocar en ideas o actos socialmente "peligrosos". La censura eficaz no es aquella que se manifiesta a nivel de la palabra impresa o hablada, sino aquella que incluso impide que los pensamientos se vuelvan conscientes, reprimiendo la sensibilidad peligrosa. Naturalmente, el contenido del inconsciente social depende de las muchas formas de estructura social, y puede implicar agresividad, rebeldía, subordinación, soledad, infelicidad, hastío, etc., para mencionar sólo unos pocos ejemplos. Es necesario reprimir constantemente y suplantar el impulso contenido recurriendo a ideologías que lo niegan o afirman su contrario. Al hombre aburrido, angustiado, infeliz de la sociedad industrial contemporánea se le enseña a pensar que es feliz y que rebosa alegría. En otras sociedades, al hombre despojado de libertad de pensamiento y de expresión se le enseña a pensar que ha alcanzado prácticamente la forma más completa de libertad,

vención de Foundations Fund for Research in Psychiatry. Los métodos estadísticos del doctor Louis McQuitty permiten manejar los centenares de miles de datos aislados de modo tal que, utilizando computadoras electrónicas, los síndromes de rasgos típicamente vinculados surgen con toda claridad.

aunque en ese momento sólo sus dirigentes hablen en nombre de dicha libertad. En algunos sistemas se reprime el amor a la vida, y se cultiva en cambio el amor a la propiedad; en otros, se reprime la conciencia de la alienación, y en cambio se promueve el estribillo: "en un país socialista no puede existir alineación".

Otra forma de expresar el fenómeno del inconsciente consiste en referirse a él en los términos empleados por Hegel y Marx, o sea, como la totalidad de las fuerzas que operan a espaldas del hombre mientras éste tiene la ilusión de gozar de su libre albedrío, o, tal como lo expresó Adam Smith: "una mano invisible guía al hombre económico para promover un fin que no forma parte de su intención". En tanto que Smith creía que esta mano invisible era benévola, Marx (y también Freud) la consideraron peligrosa; era necesario desenmascararla para despojarla de su eficacia. La conciencia es un fenómeno social; para Marx consiste sobre todo en falsa conciencia, la obra de las fuerzas de la represión.[5] El inconsciente, lo mismo que la conciencia, es también un fenómeno social, determinado por el "filtro social" que no permite que la mayoría de las experiencias humanas auténticas ascienda del inconsciente a la conciencia. Este filtro social consiste primordialmente en: a) el lenguaje, b) la lógica, y c) los tabús sociales; está cubierto por las ideologías (racionalizaciones) que se experimentan subjetivamente como ciertas, cuando en realidad no son más que ficciones socialmente producidas y compartidas. Esta interpretación de la conciencia y la represión puede demostrar empíricamente la validez de la afirmación de Marx acerca de que "la existencia social determina la conciencia".

Por obra de estas consideraciones, surge otra diferencia entre el psicoanálisis freudiano dogmático y el de orientación marxista. Freud creía que la *causa de represión* efectiva (el contenido más importante a reprimir son los deseos incestuosos) es el miedo a la castración. Yo opino, por el contrario, que tanto individual como socialmente, lo que más teme el hombre es el aislamiento absoluto respecto de sus semejantes, el ostracismo absoluto respecto de sus semejantes, el ostracismo total. Incluso el miedo a la muerte es más fácil de soportar. La sociedad impone sus exigencias de represión amenazando con el ostracismo. Quien no niega la presencia de determinadas experiencias está desubicado, no tiene cabida en ningún lugar, corre peligro de volverse loco. (La locura es, en verdad, la enfermedad caracterizada por la ausencia total de vinculación con el mundo exterior.)

Los marxistas supusieron casi siempre que aquello que obra a espaldas del hombre y lo dirige son las fuerzas económicas y sus expresiones políticas. El estudio psicoanalítico demuestra que éste es un concepto demasiado estrecho. La sociedad está compuesta por hombres, y cada hombre está dotado de un potencial de tendencias pasionales, que van desde las más arcaicas hasta las más progresistas. La suma de este potencial humano está moldeada por el conjunto de fuerzas económicas y sociales características de cada sociedad dada. Estas fuerzas del conjunto social producen un determinado inconsciente social, y ciertos conflictos entre los factores represivos y las necesidades humanas dadas que son esenciales para el normal desempeño humano (por ejemplo, un cierto grado de libertad, estímulo, interés en la vida, felicidad). En verdad, tal como dije antes, las revoluciones se materializan como expresión, no sólo de las nuevas fuerzas productivas, sino también de la parte reprimida de la naturaleza humana, y sólo triunfan cuando se combinan las dos condiciones. La represión, ya esté condicionada individual o socialmente, deforma al hombre, lo fragmenta, lo priva de su humanidad total. La conciencia representa al "hombre social" determinado por una sociedad dada; el inconsciente representa al hombre universal que hay en nosotros, al bien y al mal, al hombre total que justifica la frase de Terencio: "Creo que nada humano me es ajeno." (Casualmente, este era el lema favorito de Marx.)

La psicología profunda también puede hacer un aporte a un problema que desempeña un papel capital en la teoría de Marx, aunque éste nunca llegara a una solución satisfactoria: el problema de la esencia y la naturaleza del hombre.

[5] Es interesante observar que Marx utilizó el término represión —*"Verdrängung"*— en *La ideología alemana*. Rosa Luxemburgo explicó en *Leninism and Marxism* —publicado recientemente en inglés en *The Russian Revolution and Leninism or Marxism?*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1961— que el inconsciente (la lógica del proceso histórico) precede a la conciencia (la lógica subjetiva del ser humano).

Por un lado, Marx —especialmente después de 1844— no quiso utilizar un concepto metafísico, ahistórico, como "esencia" del hombre, concepto éste que muchos gobernantes habían esgrimido durante milenios para probar que sus leyes y reglamentaciones correspondían a lo que cada uno de ellos definía como la inmutable "naturaleza del hombre". Por otro lado, Marx se oponía a la idea relativista de que el hombre nace como una hoja de papel en blanco sobre la que cada cultura escribe su texto. Si esto fuera cierto, ¿cómo podría rebelarse el hombre contra las formas de existencia que una sociedad dada impone a sus miembros? ¿Cómo podría haber utilizado Marx (en *El capital*) el concepto de "hombre mutilado" si no hubiese tenido un concepto del "modelo de naturaleza humana" *pasible* de mutilación? Una respuesta asentada sobre el análisis psicológico reside en la hipótesis que no existe una "esencia del hombre" en el sentido de una *sustancia* que permanece inmutable en el curso de toda la historia. Según mi opinión, la respuesta consiste en que la esencia del hombre reside en la misma contradicción entre la circunstancia de que se halla *en* la naturaleza, arrojado al mundo independientemente de su voluntad, y arrebatado contra su voluntad, en un lugar y un momento accidentales, y la circunstancia de que *trasciende* la naturaleza por obra de su falta de facultades instintivas y por su conciencia de sí mismo, de otros, y del pasado y el presente. El hombre, un "aborto de la naturaleza", se sentiría insoportablemente solo si no pudiese resolver su contradicción hallando una nueva forma de unidad. La contradicción esencial de la existencia del hombre lo obliga a buscar una solución a ella, a hallar una respuesta a la pregunta que le plantea la vida desde el momento de su nacimiento. Existe una cantidad de respuestas calculables pero limitadas al problema de la búsqueda de la unidad. El hombre puede hallar la unidad tratando de regresar a la etapa animal, eliminando aquello que es específicamente humano (la razón y el amor), siendo esclavo o esclavizador, transformándose en cosa, o de lo contrario desarrollando sus poderes humanos específicos hasta encontrar una nueva unidad con sus semejantes y con la naturaleza (ésta es muy importante para el pensamiento de Marx) al convertirse en un hombre libre —libre no sólo *de* las cadenas, sino también libre *para* convertir el desarrollo de todas

sus posibilidades en la verdadera meta de su vida—, en un hombre que deba su existencia a su propio esfuerzo productivo. El hombre no tiene una "tendencia al progreso" innata, pero lo impulsa la necesidad de resolver su contradicción existencial, que se replantea en cada nueva etapa de desarrollo. Esta contradicción —o, en otras palabras, las posibilidades diferentes y contradictorias del hombre— constituye su esencia.

Existen otros conceptos de Marx a los cuales la psicología profunda puede hacer importantes aportes. Puede demostrar que Marx —lo mismo que Spinoza y Freud— no fue ni determinista ni no determinista. Fue ecléctico. En cada paso de su vida individual e histórica el hombre enfrenta una cantidad de "posibilidades reales". Estas posibilidades, como tales, están determinadas, porque son el resultado de la totalidad de las circunstancias que lo rodean, pero el hombre podrá optar entre las alternativas mientras tenga *conciencia* de ellas y de las consecuencias de su decisión en una etapa lo bastante temprana como para que su personalidad todavía no se haya inclinado completamente hacia lo que se opone a su interés humano; cuando esto ha sucedido, la hora de la elección ha pasado irrevocablemente. En este sentido, la libertad no implica "actuar con la conciencia de las necesidades", sino que se asienta sobre la conciencia de las verdaderas posibilidades y de sus consecuencias, en contraste con la creencia de posibilidades ficticias o irreales que son narcóticas y destruyen la posibilidad de libertad.

Otro tema de fundamental importancia en el pensamiento marxista, al que el psicoanálisis puede aportar una valiosa contribución es el del fenómeno de la *alienación*. Las limitaciones de espacio no permiten entrar a analizar aquí este tema. Bastará con decir una palabra al respecto. La literatura marxista utilizó a menudo el concepto de alienación en un plano puramente intelectual, aislado del análisis de los datos psicológicos vinculados con la *experiencia* de la alienación. Creo que no se puede hablar responsablemente de alienación si no se la ha experimentado en uno mismo y en otros. Además, para alcanzar a entender plenamente el fenómeno de la alienación y para poder estudiar el grado de alienación en diversas clases sociales y las condiciones sociales que tienden a incrementarla o a reducirla, hay que examinar su

relación con el narcisismo, la depresión, el fanatismo y la idolatría. El psiconálisis dispone de todas las herramientas necesarias para realizar esta tarea.

En resumen: este ensayo implica una invitación a incorporar al pensamiento marxista, como punto de mira significativo, un psicoanálisis dialéctica y humanísticamente orientado. Creo que el marxista necesita de esta teoría psicológica, y que el marxismo necesita adoptar la auténtica teoría marxista. Esta síntesis fecundará ambos campos, en tanto que el énfasis en el pavlovismo positivista, si bien puede proporcionar muchos datos interesantes, sólo conducirá al deterioro tanto de la psicología como del marxismo.

IX. LOS SEMIOTISTAS

En el capítulo tercero de su *Curso de lingüística general,* publicado en París en 1916 Ferdinand de Saussure plantea que: "Se puede concebir una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social. Tal ciencia sería parte de la psicología social, y por consiguiente de la psicología general, Nosotros le llamaremos semiología (del griego *semeoin* = signo). . . . La lingüística no es más que una parte de esta ciencia general." [1]

En la actualidad son muchos los que se han adherido a la doctrina saussuriana, en el sentido de englobar a la lingüística dentro de la semiótica. Otros, como Roland Barthes han planteado la necesidad de subsumir a la semiótica dentro de una rama más general, como sería la lingüística. En forma paralela a los descubrimientos de Saussure, el norteamericano Charles Peirce concibe la semiótica como la lógica en su sentido más general, entendida como una doctrina formal de los signos.

No obstante la disparidad de definiciones: semiología entre los franceses o semiótica entre los rusos y los anglosajones, la nueva ciencia ya se ha transformado en una disciplina social reconocida, particularmente útil en el estudio de los problemas de la información-comunicación y por consiguiente en los asuntos ideológicos que se encuentran implícitos en dicha relación.

Desde otro punto de vista el danés Louis Hielmslev, condera a la lingüística como un sistema de contenidos y expresiones, definiendo la interdependencia de ambos conjuntos como una variedad especial de la lógica combinatoria y la semiología.

En el campo marxista, tanto la escuela de Leningrado, como la de la República Democrática Alemana, coinciden en que la "teoría general de los signos" es una disciplina científica nueva cuya particular importancia reside en su carácter generalizado.

La ciencia anunciada por Saussure ha tenido un desarro-

[1] Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general,* Buenos Aires, Losada, 1976, p. 90.

llo vertiginoso durante los últimos años. Temas como arte cibernético, estética cinematográfica, psicoterapias, historias de la moda, códigos viales, semiología del vestido, han sido tratados desde su perspectiva. Impulsadas por los estudios semiológicos, se han desarrollado también: la lingüística generativa de Noam Chomsky con sus estructuras profundas y superficiales: la semiología transformacional de inspiración lingüístico-antropológica; los sistemas de significantes secundarios y la teoría de la comunicación.

Los investigadores marxistas han insistido en una semiología diacrónica que, en la medida que vincule sus principios con el estudio de las formaciones sociales, la transformen en una verdadera ciencia social, o en un componente valioso de la misma.

Lo anterior implica el rechazo de una semiología autónoma y la fundamentación de una semiología social, reconociendo la socialidad de los procesos semiológicos y la necesidad de estudiarlos en tanto que procesos sociales.

Una semiología autónoma, que no cuestione el proceso social, corre el peligro de transformarse en una especie de "auxiliar ideologizado" desarrollado en los marcos de un estructuralismo sincrónico. La semiología autónoma, descontextualizada de lo social tiende a concebir las relaciones sociales como relaciones de signos y aunque éstas relaciones son presentadas bajo formas desideologizadas, es precisamente allí donde se encuentra su aspecto fundamentalmente ideológico.

El uso y abuso de la semiótica y/o lingüística elevada a la categoría de ciencia omnicomprensiva, hipostasiada como disciplina o ciencia explicativa de lo social, es precisamente el aspecto más ideologizado de la semiología.

Naturalmente, estas precisiones en torno al estatuto epistemológico de la semiología, no la privan de las valiosas aportaciones que ha sido capaz de entregar en los diversos campos de estudios que hemos mencionado anteriormente.

En épocas de Schopenhauer y Nietzche la filología fue un valioso auxiliar para la filosofía. Más tarde, la fenomenología, el análisis existencial e inclusive más recientemente el estructuralismo, han constituido aportes de indudable valor, pero sólo en la medida en que sean considerados como distintas perspectivas para completar una visión totalizadora

de lo social y no como valores hipostasiados, como algunos pretenden hacerlo.

LOS TEXTOS

Los textos que a continuación se reproducen han sido seleccionados por su vigencia actual en nuestro medio. Las obras escogidas han sido traducidas y publicadas en América Latina obteniendo una buena acogida en los medios académicos.

Jean Baudrillard asocia el concepto de ideología con el concepto de fetichismo de la mercancía, que desarrolla Marx en el capítulo primero de *El Capital*. La importancia del fetiche, para nuestro autor, reside en el artificio, el engaño, el disimulo o la fascinación que éste ofrece. Esto se inscribe en los marcos de una estructura perversa, de suerte que el fetichsimo y la alienación son ideológicos precisamente porque sacralizan el sistema como tal.

En Baudrillard el psicoanálisis sirve de ayuda para desentrañar los problemas de la ideología. La visión freudiana —con su teoría del inconsciente— devela el fetichismo y sus mecanismos a niveles no conscientes. Esta relación con instancias preconscientes ya había sido señalada por Engels cuando en su carta a Schmidt (1890)[2] señalaba que una ideología que operase en el plano de la conciencia sólo podría ser una falsa conciencia. De la misma manera, la existencia de un fetichismo consciente, sería como un fetichismo develado y ya no podría operar como mecanismo ideológico.

En relación con "el cuerpo", Baudrillard plantea que éste se transforma en una suerte de santuario ideológico de nuestra propia alienación. Existe hoy un dominio en el que esta 'lógica fetichista' de la mercancía puede ilustrarse con relieve y permitir que se siga con más precisión lo que llamamos el proceso de trabajo ideológico: el del cuerpo y la belleza. "No hablamos ni del uno ni de la otra como valor absoluto (por lo demás ¿cuál sería éste?) sino de la obse-

[2]Para consultar la carta de Engels a K. Schmidt, véase el tomo I de esta obra, p. 123.

sión actual de liberación del cuerpo, de la obsesión de belleza que alimenta hoy la crónica cotidiana." [3]

La belleza-fetiche hoy en boga es la "antinaturaleza" misma moldeada por la estereotipia general de los patrones de belleza dominantes. Es la regla absoluta en materia de rostro y de cuerpo. Es como dice Baudrillard "la generalización del valor de cambio/signo a los efectos de cuerpo y de rostro".

Esta operación de marcar por los signos, va acompañada de una totalización por los signos y de una armonía formal de los mismos. Esta coherencia abstracta que sutura todas las contradicciones, la que produce la fascinación del fetichismo, se encuentra tanto en el sistema erótico *cuerpo/signo,* como en la seducción perversa del valor de cambio presente en toda mercancía.

Tanto en la *Crítica de la economía política del signo* como en *El sistema de los objetos,* Baudrillard insiste en el sistema de los objetos/signos, que en la lógica del valor de cambio, de la mercancía, se intercambian simbólicamente, y satisfacer una necesidad más allá de lo real.

Los trabajos de Jean Baudrillard, si bien parten de la semiótica, adoptan el punto de vista con que Marx ataca el problema de la economía, logrando una síntesis lúcida y sugerente, que un estudio como el nuestro no podía soslayar

También en la línea precedente, Ferruccio Rossi-Landi aplica al estudio del lenguaje las categorías de la economía política tales como mercado, trabajo, producción, valor, capital constante y variable, mercancía. En su obra, El *lenguaje como trabajo y como mercado* plantea la ideología —la falsa conciencia de la ideología conservadora— influyendo sobre una falsa praxis, que requeriría la función revolucionaria de consumar la contradicción entre ambas para lograr la síntesis de conciencia y praxis no ideologizadas.

Tanto la falsa conciencia como la falsa praxis emanan de una situación humana alienada total en la que ambos aspectos son parte del mismo problema: ideología es igual a falsa conciencia y a falsa praxis. Para Rossi-Landi, la enajenación no es simplemente un problema atingente al habla, a la conciencia, al pensamiento o al conocimiento, "la alienación existe realmente" y su raíz no es natural sino histórico-social.

[3] Jean Baudrillard, *Crítica de la economía política del signo,* México, Siglo XXI, 1974, p. 96.

Dentro del cuadro general de la alientación, Rossi-Landi distingue entre falsa conciencia o ideología menos desarrollada, a bajo nivel de elaboración, e ideología propiamente tal como conciencia más desarrollada. La ideología es una racionalización discursiva, es decir una sistematización teórica de un estado de falsa conciencia. La falsa conciencia sería pues, pensamiento separado de la praxis o praxis separada del pensamiento. Para usar sus propias palabras. "La falsa conciencia y el pensamiento falso o sea ideológico son inmediatamente falsa praxis." [4]

De esta suerte la reconciliación entre conciencia y praxis revelará lo mejor del hombre mismo y será producida "revolucionariamente" al superar la situación histórica enajenada de este mismo.

Lo anterior se obtiene de una posición crítica del discurso ideológico aplicando las categorías de la crítica a la economía política, sólo que en el caso presentado por Rossi-Landi se vuelca sobre el lenguaje como producción, como trabajo, como mercado en el cual el lenguaje es distribuido, circula y posee, como cualquier capital, un valor de uso y un valor de cambio en cuanto mercancía y un capital constante y un capital variable. Así, el hombre es un ser que no sólo produce bienes sino que también produce lenguaje y conocimientos expresados en discursos, como producción económica.

Hemos creído necesario incluir el trabajo de Rossi-Landi por lo sugerente de sus observaciones y por el camino que abre en el esclarecimiento de la ideología y las investigaciones sobre el lenguaje.

Uno de los casos más interesantes en las investigaciones sobre el discurso científico y sus relaciones con la ideología lo encontramos en Michel Foucault.[5] Su investigación parte del análisis del discurso en las ciencias, disciplinas, estudios, técnicas e informes, con la intención de "hacer una descripción sistemática de un discurso-objeto". Esta "arqueología" debe definir los discursos en su especificidad y no interpre-

[4] Ferruccio Rossi-Landi, *El lenguaje como trabajo y como mercado,* Caracas, Monte Ávila, 1970.

[5] Michel Foucault, *La arqueología del saber,* México, Siglo XXI, 1976.

tarlos; por ello mismo, esta arqueología no es ni psicología, ni sociología, ni antropología de la creación.

Clasificar a Foucault entre los "semiotistas" puede no parecer correcto del todo, ya que lo que él hace es recurrir al análisis del discurso científico para plantear radicales problemas de epistemología, de historia de las ideas, etc., con el fin de aclarar su propio trabajo de psiquiatra. En esta autoreflexión sobre su tarea se plantea la relación entre ciencia y discurso, el problema semiológico del discurso, de los enunciados en su aspecto estructural más que en su relación referencial o de significados y significantes. Filósofo, epistemólogo, historiador de las ideas, desmistificador de la ciencia, se acerca al problema de la ideología a través del ritual del discurso, y de las doctrinas y apropiaciones sociales del mismo donde interviene el aspecto ideológico de éste.

Para él la ideología no es exclusiva de la ciencia, aunque las contradicciones teóricas puedan evidenciar el funcionamiento ideológico de una ciencia. Sin embargo, al rectificar sus errores y contradicciones, no por ello el discurso científico se desembaraza de la ideología. Preocuparse del funcionamiento ideológico de una ciencia es ocuparse del sistema de formación de sus objetos, de sus tipos de enunciados, de sus elecciones teóricas, es fundamentalmente, reasumir la ciencia como una práctica entre otras prácticas.

Umberto Eco, es quizás el más conocido de los semiotistas en nuestro medio junto con Roland Barthes. Su obra *Apocalipticos e integrados* hace un certero análisis de los aspectos ideológicos de la sociedad de masas y plantea la discusión entre los apologistas y detractores de la "industria cultural". Pero es en su obra *La estructura ausente* donde intenta definir la ideología desde el punto de vista de la semiótica; su libro es precisamente un tratado de semiología.

Para nuestro autor, los aspectos ideológicos están situados en la predisposición del destinatario de un mensaje para seleccionar un código o subcódigo de codificadores. En ese sentido la ideología se ubicaría como un residuo extrasemiótico que determinaría acontecimientos semióticos. Sin embargo, para Eco, a la semiología no le interesa saber cuales son las razones políticas y económicas que hacen nacer el mensaje ideológico. Le interesa saber en que sentido un elemento del código puede ser denominado "ideológico".

Si bien es cierto que un significante denota un significado, es un hecho que todo receptor humano añade al significado una connotación. Ahora bien, se pregunta Eco, ¿por qué un destinatario elige una connotación y no otra? Los elementos de la ideología como cultura pueden ser descritos por el sistema del lenguaje.

La ideología sería pues la connotación final de la cadena de connotaciones que relacionarían a la ideología con la retórica, identificando además una determinada manera de usar el lenguaje con una determinada manera de pensar en la sociedad.

El análisis de Eco, claro, profundo, adolece del hecho de realizar, por rigor conceptual, una suerte de "epojé", como lo hacían los fenomenólogos ocn la realidad, y aunque muchos de ellos se refieran a la categoría de "clases sociales", caen muchas veces en el formalismo de una disciplina que si bien es un auxiliar valioso no puede ser hipostasiada a la categoría de ciencia interpretativa.

Por otro lado, las condiciones para la producción de ideologías son también las condiciones para la producción de lenguajes, y solo podrán ser entendidas con relación a las formas y estructuras que participan en la producción de conceptos y proposiciones particulares de ese lenguaje. De ahí que la ideología sea también una matriz de pensamiento y no una mera colección de falsedades.

Finalmente quisiéramos decir que los aportes de la semiología o semiótica al análisis del discurso científico y a los factores implícitos en él han sido valiosos en la peculiaridad de la estructura discursiva. Sin embargo, aspectos extrasemióticos de singular importancia para la comprensión totalizadora del problema, como son los aspectos psicológicos, económicos, políticos y sociales han sido desestimados o simplemente desechados quizás por la soberbia con que emprenden su camino las disciplinas jóvenes.

UMBERTO ECO

Nace en Alessandría, en la región italiana del Piamonte, en 1932. Estudia filosofía en la Universidad de Turín y obtiene el doctorado con su tesis: "El problema estético en Tomás de Aquino", obra que se publica en 1956. Interesado en los problemas de la estética, su vocación deriva hacia la semiótica, transformándose en uno de los más importantes semiotistas modernos.

Ha sido profesor universitario en Italia, E.U. y Sudamérica. En México ha participado en eventos relacionados con la comunicación y el lenguaje.

Obras:

El problema estético en Tomás de Aquino, 1956.
Obra abierta, Barcelona, Seix Barral, 1965.
Apocalípticos e integrados, Barcelona, Lumen, 1975.
La estructura ausente, Barcelona, Lumen, 1975.
Los sistemas de comunicación, el negocio más importante de nuestra época, México, Cuadernos de comunicación núm. 6, 1975.
Los umbrales de la semiótica, México, Cuadernos de comunicación núm. 16, 1976.
Tratado de semiótica, México, Nueva Imagen-Lumen, 1978.

LA DEFINICIÓN SEMIÓTICA DE LAS IDEOLOGÍAS *

I. Sistema semiótico y visión del mundo

I.1. El esquema que concluye el razonamiento sobre el mensaje estético nos demuestra que cuanto más "abierto" está el mensaje a diferentes descodificaciones, tanto más influenciada está la selección de código y de subcódigos por las predisposiciones ideológicas del destinatario, además de las circunstancias de la comunicación.

En este sentido, la ideología se nos muestra como un residuo extrasemiótico (al igual que la circunstancia) que determina los acontecimientos semióticos. De la misma manera, siempre ha aparecido como residuo extrasemiótico el conocimiento precedente, el patrimonio del saber del destinatario, que tantas veces hemos visto actuar como catalizador semántico. Pero si la definición que hemos dado de sistema semántico global [cfr. A.2.VI] se ha de considerar válida, no hay conocimiento previo que no esté estructurado en campos semánticos, en sistemas de unidades culturales y por ende, en sistemas de valores.

Sin duda hay una forma de conocimiento previo que podría escapar a la estructuración en campos semánticos: el conocimiento individual, la experiencia idiosincrática, válida para un solo sujeto. Pero cuando se habla de "ideología", en sus distintas acepciones, se entiende una visión del mundo condividida entre muchos parlantes y en el límite de la sociedad. Por ello, estas visiones del mundo no son otra cosa que aspectos del sistema semántico global, una realidad ya segmentada.

I.2. Un sistema semántico como visión del mundo, por lo tanto, es una de las maneras posibles de dar forma al mundo, y como tal, constituye una *interpretación parcial* de éste, que puede ser revisada teóricamente cada vez que nuevos mensajes, al restructurar semánticamente el código, introduzcan nuevas cadenas connotativas y por ello, nuevas atribuciones de valor. Un mensaje que afirme que/*los marcianos se comen a los niños*/ [cfr. A.2.X.3.] no solamente carga el lesema /*marciano*/ con una connotación de "canibalismo", sino que carga toda la cadena de connotaciones que siguen con el atributo axiológico de "negativo". Está claro que una serie de mensajes que expliquen que los marcianos se comen a los niños, pero que se trata de niños de otra especie, de la misma manera que nosotros nos comemos a los "niños" de otros animales, podría llegar a cambiar la connotación axiológica global. Pero una revisión del código de este tipo implica una serie de mensajes con función metasemiótica (de juicios metasemióticos) que someten a examen los códigos connotativos. Ésta es la función crítica de la ciencia. Por lo general, un destinatario recurre a su patrimonio de conocimientos, a su propia visión parcial del

* Umberto Eco, *La estructura ausente,* Barcelona, Lumen, 1975, pp. 181-182.

mundo, para elegir los subcódigos que han de converger en el mensaje.

I.3. Definir esta visión parcial del mundo, esta segmentación prospectiva de la realidad, equivale a definir la ideología en el sentido marxista del término, es decir, como "falsa conciencia". Naturalmente, en la perspectiva marxista esta "falsa conciencia" surge como enmascaramiento —con pretensiones de objetividad científica— de relaciones sociales concretas y de determinadas condiciones materiales de vida. En este caso, la ideología es un mensaje que partiendo de una descripción factual intenta su justificación teórica y gradualmente se incorpora a la sociedad como elemento del código. A la semiótica no le interesa saber cómo nace el mensaje ni cuáles son sus razones políticas o económicas; en cambio, sí le interesa saber en qué sentido el nuevo elemento del código puede llamarse "ideológico". Con este fin, intentaremos construir un modelo elemental de subcódigo ideológico, recurriendo a un modelo mecánico análogo al de A.1.

II. *Un modelo comunicativo*

II.1. Imaginemos un "container" dividido en dos compartimientos, Alfa y Beta, en uno de los cuales se ha practicado un pequeño orificio. En ambos se mueven las moléculas de gas a velocidades distintas. Como guarda del orificio hay lo que se llama en la teoría cinética de los gases "el demonio de Maxwell". El demonio es un ser inteligente (cuya existencia contradice la segunda ley de la termodinámica) que hace que de Beta a Alfa solamente puedan pasar las moléculas más lentas, y de Alfa a Beta las más veloces. Por este procedimiento, el demonio consigue que se eleve la temperatura en Beta. Imaginemos que nuestro demonio, más inteligente aún que el de Maxwell, asigna a cada molécula que va de Alfa a Beta una velocidad estándar. Conociendo el número de moléculas y su velocidad, podemos comprobar tanto la presión como el calor, gracias a una única unidad de medida.

Imaginemos ahora que el demonio emite una señal cada vez que *n* moléculas, pasan a Beta: cada unidad de señal comunica solamente la cantidad de moléculas que se estiman *pertinentes* a nuestros fines (por ejemplo, el cálculo del límite de tolerancia de calor y de presión, en una situación determinada). Nuestro plan es el que determina la regla de pertinencia.

Si el demonio, como emitente, tiene un código muy simple del tipo "si-no", basta una señal eléctrica (que llamaremos z) para indicar la unidad de medida. La repetición intermitente de la misma señal indica la suma de unidades de medida. Supongamos ahora que /z/ denote "mínimo" (de calor y de presión) y /zzzz/ denote "máximo". Si el destinatario es una máquina, registra estos valores y reacciona siguiendo las instrucciones recibidas. En este caso la señal es un *bit* de información, en la terminología adoptada en la cibernética. No es ningún signo ni la máquina comprende ningún "significado". La máquina se limita a un comportamiento de estímulo-respuesta y no elabora ningún comportamiento ségnico. Pero, si, al contrario, el destinatario es un ser humano, su reacción transforma la señal en signo. Un significante *denota* un significado. Pero resulta que, al propio tiempo, el destinatario humano añade al significado denotativo uno o varios *significados connotativos*. El mensaje /zzzz/ podrá connotar "calor adecuado" (con la connotación accesoria de "bienestar") y en cambio en otras circunstancias connotará "presión excesiva" (con la connotación accesoria de "peligro"). El mensaje /zzzz/ puede connotar bienestar o peligro, según se hayan aceptado o no las connotaciones "calor adecuado" o "presión excesiva".

II.2. ¿Por qué un destinatario elige una connotación y no otra? La experiencia adquirida le ha enseñado lo que se puede esperar de la situación denotada /zzzz/ y el patrimonio de conocimientos se ha estabilizado. Este patrimonio cultural representa un residuo extrasemiótico hasta que se transforma en ocasional o en idiosincrático, no comunicando a nadie. Pero si la experiencia se ha socializado, el dato cultural pasa a ser elemento de un sistema semántico (con un subcódigo connotativo que establece, por ejemplo, una cadena de referencias prefijada, a partir del significante /zzzz/ por medio de su denotación, hasta llegar a la connotación "calor adecuado").

Estamos ante una serie de sistemas semánticos de nivel

secundario que oponen valores del tipo "deseable vs. peligro". Cada unidad de estos sistemas semánticos se convierte en el significado connotativo del significante representado por el significado denotativo del sistema semántico en el primer nivel (por ejemplo, el sistema que opone "máximo vs. mínimo") y cada unidad del sistema semántico del primer nivel se corresponde con determinadas unidades del sistema sintáctico (z, zz, zzz, etcétera).

En este punto, la experiencia adquirida, en cuanto "cultura", ya no es un residuo extraño al universo semiótico. Se organiza en estructura semiótica. Los sistemas de significados son homólogos a los sistemas de significantes y desde el punto de vista semiótico son reconocibles y predicables. Siguiendo a Hjelmslev, estamos ante una semiótica denotativa, que es el plano de expresión de una semiótica connotativa. Es evidente que los sistemas semánticos surgen de unas condiciones materiales de vida, pero la semiótica puede reconocerlos únicamente si la experiencia de estas condiciones de vida se ha codificado. En este punto, los elementos de la ideología como cultura pueden ser descritos por el sistema del lenguaje.

II.3. Recordemos que el mensaje /zzzz/ denota a la vez el máximo de calor y de presión y que por ello puede dar origen a dos connotaciones distintas ("bienestar" o "peligro"), basándose en códigos igualmente legítimos. La elección de uno u otro está determinada por factores de orden práctico: podría ser bueno tener el máximo de calor, aun a riesgo de peligro, o bien aceptar un calor insuficiente antes que correr el riesgo de una explosión del recipiente. Este conjunto de valoraciones constituye el tipo de reconocimiento "ideológico" más amplio, y por lo tanto, un nuevo residuo extrasemiótico. Pero si es socializado, este residuo se organiza de nuevo semióticamente. Así, puede existir un subcódigo connotativo que establezca */máximo de energía/* = "máximo de productividad" y otro que establezca */máximo de energía/* = "máximo bienestar de la sociedad" y por fin un subcódigo que establezca */máximo bienestar de la sociedad/* = "justificación a cualquier precio". Y puede existir otro código que establezca */respeto por la seguridad individual/* = "eliminación de cualquier riesgo posible". Estos sistemas de valores, que son sistemas semánticos, no

se excluyen mutuamente y pueden encontrarse en un código más amplio que ofrezca reglas de transformación para traducir los sistemas más restringidos en términos de un sistema más completo. El mensaje lingüístico (si es cierto que posee función metasemiótica) podría ocuparse de estos controles y de estas transformaciones.

Pero supongamos que alguien, identificando el mensaje /zzzz/ con la connotación "bienestar", lo utilice siempre así, /zzzz/ se convierte casi en un símbolo, en el emblema de "bienestar". La conexión fija entre significante /zzzz/ e Idea de Bienestar actúa metafóricamente. Estamos ante un artificio retórico.*

Cuando /zzzz/ se convierte en la figura retórica que connota automáticamente "bienestar", todos los acontecimientos denotados por este significante asumen connotación optimista. Asociando constantemente el mensaje /zzzz/ con el subcódigo connotativo que establece /zzzz/ = "bienestar", consciente o inconscientemente rechazamos la posibilidad de aplicar al mensaje, eventualmente, la connotación de "peligro". A la luz de un sistema semántico más amplio, la segunda connotación es igualmente previsible (y el usuario lo sabe y lo sabía ya), pero el uso de la primera connotación optimista (impuesta o inducida) da al mensaje una función ideológica fija. El mensaje se ha convertido en instrumento ideológico que oculta todas las demás relaciones. La ideología hace la función de falsa conciencia. Desde el punto de vista semiótico, tenemos un mensaje esclerotizado que ha pasado a ser unidad significante de un subcódigo retórico; este significante connota un significado, como unidad semántica de un código ideológico. En este caso, el mensaje oculta (en lugar de comunicar) las condiciones materiales que debía expresar. Y ha llegado a este estadio por-

* Excluyamos el caso de que alguien emita el mensaje /zzzz/ cuando en el recipiente Beta no se produce la situación denotada habitualmente por /zzzz/. En este caso tenemos pura y simplemente una falsificación; esta falsificación podría desenmascararse recurriendo al referente, es decir, por una comprobación de lo que ocurre en Beta. Pero esta comprobación no corresponde a la semiótica, que a lo más, puede determinar si /zzzz/ como mensaje, tiene o no características de "gramaticalidad". En este sencillo caso de "falsedad" todavía no podemos hablar de uso ideológico del lenguaje, con la acepción de ideología como falsa conciencia y enmascaramiento.

que ha asumido funciones mixtificadoras que nos impiden ver los distintos sistemas semánticos en la totalidad de sus relaciones mutuas. O sea, el mensaje no constituye una aproximación metasemiótica que conecta entre sí diferentes sistemas semánticos. Ésta debería ser la función "crítica" del lenguaje, capaz de mostrar cómo un significante puede tener diversos significados, de acuerdo con diferentes subcódigos. En lugar de ello, el mensaje se convierte en fórmula de connotación fija y bloquea el proceso crítico de metasemiosis.

A este nivel, la labor semiótica puede desarrollar su auténtico papel desmixtificador: un juicio metasemiótico debería mostrar que la relación entre un determinado uso de la lengua y un sistema semántico dado se ha cristalizado históricamente, bloqueando toda posibilidad de razonamiento metasemiótico. En cambio, la individualización de otros sistemas semánticos constituiría el mecanismo metasemiótico que nos permitiría desmixtificar la unión ficticia entre un uso retórico fosilizado y uno (solamente uno) de los sistemas semánticos separados artificialmente del cuadro general de todos ellos.

Con todo, podría darse un caso en el que el mensaje metasemiotizado no fuera posible: aquel en que —siguiendo la acepción restrictiva de la hipótesis de Sapir-Whorf— la propia estructura sintáctica fuera la red ideológica, que "impone" ver el mundo de una manera determinada.

II.4. Volvamos a nuestro modelo. Hemos considerado el recipiente Alfa-Beta como fuente de información, correspondiendo al místico "referente" (que es una entidad extrasemiótica); el mensaje ha de comunicar lo que *(cosas* o *acontecimientos)* pasa en Beta. En este sentido, Beta estaba implícitamente considerado como un sistema natural en el que el demonio de Maxwell reducía la entropía, creando lo que Reichenbach llama un *branch system*. La semiótica no debía comprobar lo que pasaba en Beta, sino que debía controlar si los mensajes que se referían a Beta eran gramaticalmente correctos. Pero cuando la semiótica del código como fuente de información ségnica, el sistema Alfa-Beta ya no puede considerarse como el modelo de un sistema natural, sino como el modelo de un sistema-código. Alfa-Beta es un sistema-código que permite trasmitir determinadas informaciones y no otras. El demonio permite el paso solamente a las moléculas dotadas de una velocidad determinada (como sistema, selecciona únicamente determinados *rasgos distintivos)* y registra solamente una cantidad *n* de moléculas cada vez; las cantidades más bajas no se consideran *pertinentes,* son variantes facultativas "alófonas".

Lo que puede decir el sistema Alba-Beta está determinado por el demonio de Marxwell y cada código de hecho sigue el mismo principio de selectividad y atiende a las mismas selecciones de pertinencia.

¿Qué representa el demonio en el sistema Alfa-Beta (entendido como sistema-código)? Representa exactamente lo que hemos llamado "ideología". La ideología en este caso no es un residuo extrasemiótico, sino la misma *estructura del código*. Naturalmente, el problema asume diferentes aspectos, según se considere a nivel de léxico, gramatical o fonológico.

Ahora bien, en el sistema Alfa-Beta suceden los dos fenómenos. No solamente hay unas unidades de significado (mínimo z; máximo zzzz, etc.), impuesta como pertinentes por la experiencia adquirida, sino que también hay una estructura sintáctica del código, condicionada por los elementos pertinentes del sistema semántico: la unidad de señal /z/ denota solamente *n* moléculas (ni más ni menos); no existe un sistema para denotar un significado como *n*—1 por medio de otro significante. Además, sólo disponemos de algunas reglas de combinación: a cada z se le puede añadir otra z y la única lectura que permiten es de tipo aritmético (z + z + z = zzz) y no algebraico (+ z — z = o).

¿Por qué está estructurado así el código? Son posibles dos respuestas:

a) La experiencia adquirida es la que, aceptando como pertinentes solamente unas unidades semánticas y no otras, ha impuesto un código con determinadas estructuras sintácticas; y por ello, la cultura ha determinado la estructura del código en todos sus niveles.

b) La estructura sintáctica del código precede a la individualización de los elementos pertinentes del significado; entonces, el sistema semántico no genera la estructura sintáctica del código, sino que sucede lo contrario, y nos vemos

obligados a considerar la estructura del mundo en los términos impuestos por el sistema de reglas generativas del código. En este caso, el lenguaje determina la cultura y no la cultura al lenguaje.

III. *La eliminación ideológica de las ideologías*

III.1. Ahora deberíamos hablar de los universales del lenguaje. El sistema Alfa-Beta sería un *branch system,* pero no como fenómeno cultural, sino como eventualidad natural. Esta eventualidad natural es conocida como Mente o Espíritu Humano. Admitiendo esta solución, sería difícil hablar de la semiótica como de una crítica de las ideologías. La ideología sería la forma natural que los sistemas semánticos asumen, a falta de leyes sintácticas. Todo intento de crítica representaría a su vez la segmentación "ideológica" de la substancia del contenido. A todo esto contestamos con mayor detalle en D. Por ahora nos basta con formular esta observación.

III.2. Supongamos un mensaje metasemiótico A, que dice: "Estudiando la estructura profunda del lenguaje, descubrimos que todas las ideologías relativas se formulan de acuerdo con las leyes de un Logos Universal." Hasta que no se demuestre de manera incontrovertible que A es científicamente verdadero, A continúa siendo una típica y conocidísima fórmula ideológica. Lo ha sido durante toda la historia del pensamiento humano. A lo largo de los siglos ha adquirido las formas filosóficas más dispares, pero nadie puede negar que siempre ha sido una afirmación metafísica.

Si admitimos esta aserción metafísica, la "ideología" no será el dato cultural que la semiótica debe individualizar y resolver en términos propios: es un razonamiento filosófico que interviene para infiltrar el razonamiento metasemiótico que la semiótica hace sobre sus propias bases.

Solamente en el momento en que se demostrara la hipótesis de los Universales del Lenguaje, el mensaje A dejaría de ser "ideológico" (o metafísico), en cualquiera de las acepciones del término, para ser, a lo más, un mensaje metaideológico. Pero estamos obligados a señalar el peligro de un razonamiento semiótico que intente reducir la influencia de

las ideologías sobre los códigos sintácticos, basándonos en una hipótesis que hasta hoy ha sido ideológica. ¿Hasta qué punto su naturaleza ideológica no está condicionada por la demostración científica de la propia hipótesis?

III.3. Desde luego, hay una salida para este problema. Se puede argüir, como hemos dicho, que todo sistema sintáctico refleja la estructura de los sistemas semánticos, aunque *no completamente;* que el sistema sintáctico refleja la estructura de los sistemas semánticos *de una manera selectiva* y *no automática;* que la relación entre lenguaje y cultura no tiene solamente un sentido y que es *problemática;* que la lengua, como sistema primario de modelización, no está completamente determinada por los sistemas secundarios de modelización y puede calibrarlos y controlarlos *hasta cierto punto,* etc. Todo esto quiere decir que a base de códigos se pueden emitir mensajes ambiguos, altamente informativos, que obligan a los códigos a restructurarse continuamente. A nivel de la *parole,* podemos poner en crisis la *langue,* y salir de esta manera de la prisión en la que la *langue* nos encierra. Y en realidad, en toda actividad semiótica y en toda circunstancia comunicativa nos comportamos así. Pero debe quedar claro que esta posibilidad no se puede definir teóricamente. Es un hecho empírico. Es la respuesta a las paradojas de Zenón: ponerse a andar como decía De Mauro [1975] en su *Introduzione alla semantica,* no se puede demostrar qué comunicamos ni de qué modo comunicamos, sin caer en numerosas aporías; sin embargo, comunicamos.

Desde el punto de vista de una teoría semiótica, esta solución no es consoladora. La ciencia de los signos actualmente no ofrece consolaciones —al menos no ofrece las de la religión, la filosofía o las distintas ideologías.

Porque, en el análisis del sistema Alfa-Beta hemos olvidado una posibilidad: la de que, a pesar de nuestro sistema de sistemas semánticos, definido y situado armoniosamente por la semiótica, el recipiente, en un momento determinado, *explota.* Este acontecimiento no tiene estatuto semiótico y obligaría a la semiótica a relaborar sus métodos y a reorganizar los distintos sistemas semánticos.

III.4. Esta circunstancia influiría particularmente en el proceso comunicativo. Sería la Muerte (individual o univer-

sal) como Circunstancia Final que bloquea el universo semiótico.

El hecho de que la semiótica haya podido deducir la muerte de un modelo cibernético no demuestra que la semiótica pueda exorcizar la muerte. Pero demuestra que puede y *debe* considerar también dentro de su cuadro —entre otros residuos— este Residuo Último.

JEAN BAUDRILLARD

Semiólogo fracés. Colaborador de la revista Communications. *Traductor de Peter Weiss y Bertolt Brecht. Profesor de Sociología en la Universidad de Nanterre.*

Aún no se traducen al castellano: El cambio simbólico y la muerte *y* El efecto beaubourg, implosión y disuasión.

Obras:

El sistema de los objetos, México, Siglo XXI, 1969.
Crítica de la economía política del signo, México, Siglo XXI, 1974.
Olvidar a Foucault, Valencia, Pre-Textos, 1978.
La sociedad de consumo, Barcelona, Plaza Janés, 1974.
La génesis ideológica de las necesidades, Barcelona, Anagrama, 1976.
A la sombra de las mayorías silenciosas, Barcelona, Kairos, 1978.
Cultura y simulacro, Barcelona, Kairos, 1978.

FETICHISMO E IDEOLOGÍA: LA REDUCCIÓN SEMIOLÓGICA *

Fetichismo de la mercancía, fetichismo del dinero: lo que, en Marx, describe la ideología vivida de la sociedad capitalista, es decir el modo de sacralización, de fascinación, de sujeción psicológica por el que los individuos interiorizan el sistema generalizado del valor de cambio, o también todo el proceso por el cual los valores sociales concretos de trabajo y de intercambio, negados, abstraídos, "alienados" por el sistema del capital, se erigen en valores ideológicos trascendentes, en instancia moral que regula todas las conductas alienadas, que suceden en la misma función al fetichismo arcaico y al engaño religioso (el "opio del pueblo") —este fetichismo ha llegado a ser el comodín del análisis contemporáneo. Mientras que Marx lo relacionaba todavía (aun-

* Jean Baudrillard, *Crítica de la economía política del signo,* México, Siglo XXI, 1974, pp. 88-107.

que de manera muy ambigua) con una *forma* (la mercancía, el dinero) y, por lo tanto, a un nivel de análisis científico, lo vemos hoy explotado a un nivel sumario y empírico: fetichismo de los objetos, fetichismo del automóvil, fetichismo del sexo, fetichismo de las vacaciones, etc., donde ya no remite sino a una visión idolátrica, difusa y estallada, del entorno del consumo, donde este mismo no es otra cosa que el concepto-fetiche de un pensamiento vulgar, que trabaja alegremente, a cubierto de una crítica patética, en la reproducción ampliada de la ideología.

El término no es peligroso tan sólo porque se salte el análisis, sino porque transporta, orquestada desde el siglo XVIII por los colonos, los etnólogos y los misioneros, toda la ideología occidental cristiana y humanista. La connotación cristiana se presenta de golpe, en la condenación dictada contra los cultos "primitivos" por una religión que pretende ser abstracta y espiritualista: "El culto de ciertos objetos terrenos y materiales llamados fetiches [...] que por este motivo llamaré fetichismo."[1] Después, sin prescindir jamás de esta connotación moral y racionalista, la gran *metáfora fetichista* no ha cesado de ser el leitmotiv del análisis del "pensamiento mágico", ya fuese el de las tribus bantúes o el de los pueblos modernos metropolitanos inmersos en sus objetos y sus signos.

La metáfora fetichista consiste en un sincretismo heredado de las representaciones primitivas, en analizar los mitos, los ritos, las prácticas, en términos de fuerza, de *fuerza* mágica trascendente, de *mana* (cuyo último avatar sería eventualmente la libido), fuerza transferida a seres, a objetos, a instancias, fuerza difusa y universal pero cristalizada en puntos estratégicos y cuyo flujo puede ser regulado y desviado en beneficio suyo por el individuo o el grupo: tal será el objetivo mayor de todas sus prácticas, incluso alimentarias. Así se despliega la visión animista: todo ocurre entre la hipóstasis de una fuerza, su trascendencia peligrosa, y la captura de esta fuerza que deviene entonces benéfica. En estos términos es como los indígenas han racionalizado su experiencia del mundo o del grupo. En los mismos términos es como los antropólogos han racionalizado su experiencia

[1] De Brosses (1760), *Du culte des dieux fétiches.*

de los indígenas, conjurando con ello la interrogación crucial que hacían pesar estas sociedades nuevas sobre su propia civilización.[2]

Son los prolegómenos de esta metáfora fetichista en nuestras sociedades industriales modernas los que nos interesan aquí, en la medida en que aquélla encierra el análisis crítico (liberal o marxista) en el mismo lazo sutil de una antropología racionalista. ¿Qué significa el concepto de "fetichismo de la mercancía", sino idea la de una "falsa conciencia", de una conciencia consagrada al culto del valor de cambio (o todavía, hoy, en el "fetichismo" del *gadget* y del objeto, consagrada al culto de los valores "artificiales", libidinales o de prestigio, incorporados en el objeto), lo que supone en alguna parte el fantasma ideal de una conciencia no alienada, o de un status objetivo "verdadero" del objeto: su valor de uso?

Por doquier aparece, esta metáfora fetichista implica el fetichismo de un sujeto consciente o de una esencia del hombre, una metafísica de la racionalidad que fundamenta todo el sistema de valores cristiano-occidental. Allí donde la teoría marxista parece apoyarse sobre esta misma antropología, dicha metáfora fetichista refrenda ideológicamente este mismo sistema de valores, que por otra parte disloca al hacer su análisis histórico objetivo. Remitir todos los problemas del "fetichismo" a los mecanismos superestructurales de la "falsa conciencia" es arrebatarse toda posibilidad de analizar el verdadero *proceso de trabajo ideológico*. Negarse a analizar en su lógica propia las estructuras y el modo de producción ideológica es condenarse, detrás del discurso "dialéctico" en términos de lucha de clases, a trabajar de hecho en la reproducción ampliada de la ideología, y por lo tanto del propio sistema capitalista.

Así el problema de la "fetichización" generalizada de la vida real nos remite al de la producción de la ideología y, de ahí, a una explosión de la teoría-*fetiche* de la infraestructura y de la superestructura, hacia una teoría más vasta de las fuerzas productivas, todas ellas implicadas hoy *estructuralmente* en el sistema del capital (y no las unas infraestruc-

[2] Racionalistas *de derecho*, han saturado incluso con frecuencia lógica y mitológicamente un sistema de representaciones que los indígenas sabían conciliar con prácticas objetivas más flexibles.

turalmente —la producción material— y las otras superestructuralmente —la producción ideológica).

En cierto modo, hay una fatalidad unida al término de "fetichismo", que hace que en lugar de designar lo que quiere decir (metalenguaje sobre el pensamiento mágico) se vuelva subrepticiamente contra los que lo emplean y designe *en ellos* el uso de un pensamiento mágico. En apariencia, únicamente el psicoanálisis ha salido de este círculo vicioso, relacionando el fetichismo con una *estructura* perversa, la cual se hallaría quizás en el fondo de todo deseo. El término, así circunscrito por su definición estructural (articulada sobre la realidad clínica del objeto-fetiche y de su manipulación) de rechazo de la diferencia de los sexos, deja de ser soporte de un pensamiento mágico: deviene un concepto analítico para una teoría de la perversión. Si no es posible, en el campo de las ciencias sociales, encontrar el equivalente (no analógico) de esta aceptación rigurosa, *el equivalente al nivel del proceso de producción ideológica de lo que es en psicoanálisis el proceso de la estructura perversa* —es decir una articulación que haga de la célebre fórmula del "fetichismo de la mercancía" otra cosa que un barbarismo (el "fetichismo" remitiendo a un pensamiento *mágico* y la "mercancía" a un análisis *estructural* del capital), que dé de lado a la metáfora fetichista del "culto del becerro de oro", así sea en el *rewriting* marxista del "opio del pueblo", que aleja toda magia o animismo trascendental o (lo que es lo mismo) todo el racionalismo de la falsa conciencia y del sujeto trascendental, para restituir el *proceso de fetichización* en términos de *estructura*—, entonces es preferible abolir el término y su uso (así como todas las nociones conexas). Después del análisis de Lévi-Strauss, el "tótem" ha sido derribado, conservando únicamente un sentido el análisis del *sistema* totémico, y la integración dinámica de este sistema. Este mismo corte radical, a la vez teórico y clínico, es el que hay que imponer en el análisis social. A partir del fetichismo, toda la teoría de la ideología se halla sujeta a revisión.

Si los objetos, según vemos, no son esas instancias reificadas, dotadas de fuerza y de *mana* en las cuales el sujeto se proyecta y se enajena, si el fetichismo designa otra cosa que esta metafísica de la esencia alienada, ¿cuál es su proceso real?

Por una vez la etimología puede tener aquí algo que decir. El término "fetiche", que remite hoy a una *fuerza*, a una propiedad sobrenatural del objeto, y por lo tanto a la misma virtualidad mágica del sujeto, a través de los esquemas de proyección y de captura, de alienación y de reapropiación, este término ha sufrido una curiosa distorsión semántica, ya que significaba en su origen exactamente lo contrario: una *fabricación*, un artefacto, un trabajo de apariencias y de *signos*. Aparecido en Francia en el siglo XVII, procedía del portugués *feitiço*, que significa "artificial", procedente a su vez del latín *factitius*. El sentido de *faire* (hacer) es, primero, el sentido de "imitar por signos" ("hacerse el devoto", etc. —vuelve a encontrarse este sentido en el "maquillaje", que viene de *maken*, emparentado con *machen* y *to make*). De la misma raíz *(facio, factitius)* que *feitiço*, en español: *afeitar* y *afeite*, y en francés *feint* (fingido), el español *hecho*, participio del verbo *hacer*, de donde *hechizo*, en el sentido de "artificial, fingido, postizo".

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

El "talismán" también está vivido y representado, al modo animista, como receptáculo de fuerzas: se olvida que es ante todo un objeto marcado de signos —son los signos de la mano, del rostro, o los caracteres de la cábala, o la figura de algún cuerpo celeste que, inscritos en el objeto, lo convierten en un talismán. Así, en la teoría "fetichista" del consumo, la de los estrategos como la de los usuarios, los objetos son dados y recibidos como dispensadores de fuerza (felicidad, salud, seguridad, prestigio, etc.): esta sustancia mágica esparcida por doquier hace olvidar que son ante todo signos, un código generalizado de signos, un código totalmente arbitrario (*facticio*, "fetiche") de diferencias, y *que*

de ahí, y en modo alguno de su valor de uso, ni de sus "virtudes" infusas, procede la fascinación que ejercen.

Si hay fetichismo, no es, pues, un fetichismo del significado, un fetichismo de las sustancias y de los valores (llamados ideológicos) lo que el objeto-fetiche encarnaría para el sujeto alienado —es, detrás de esta reinterpretación (la cual sí que es realmente ideológica), *un fetichismo del significante,* es decir la prensión del sujeto en aquello que, del objeto, es "facticio", diferencial, cifrado, sistematizado. En el fetichismo, no es la pasión de las sustancias la que habla (ya sea la de los objetos o la del sujeto), es la *pasión del cifrado* que, regulando y subordinándose a la vez objetos y sujetos, los destina juntos a la manipulación abstracta. Es la articulación fundamental del proceso de la ideología: no en la proyección de una conciencia alienada en superestructuras, sino en la generalización misma, a todos los niveles, de un código estructural.

Aparece entonces que el "fetichismo de la mercancía" se interpreta no ya según la dramaturgia paleomarxista como la instancia, en tal o cual objeto, de una *fuerza* que volvería a obsesionar al individuo, aislado del producto de su trabajo, con todos los prestigios de una inversión (trabajo y afectividad) desviada, sino como la fascinación (ambivalente) de una *forma* (lógica de la mercancía o sistema del valor de cambio), como la prensión, para lo mejor y para lo peor, en la lógica coactiva de un sistema de abstracción. Algo como un *deseo,* como un *deseo* perverso, el deseo del código, se abre paso aquí, un deseo que tiende a la sistematicidad de los signos precisamente porque niega, porque suprime, porque exorciza todas las contradicciones nacidas del proceso de trabajo real —del mismo modo que, en el objeto-fetiche del fetichista, la estructura perversa viene a organizarse en torno de una *marca,* en torno de la abstracción de una marca que suprime, que niega, que exorciza la diferencia de los sexos.

En este sentido, el fetichismo no es la sacralización de tal o cual objeto, de tal o cual valor (en cuyo caso podría esperarse verlo desaparecer en nuestra época en que la liberalización de los valores y la abundancia de los objetos deberían "normalmente" tender a desacralizarlo), es la sacralización del sistema como tal, es la de la mercancía como

sistema: es, pues, contemporáneo de la generalización del valor de cambio, y se propaga con él. Cuanto más se sistematiza el sistema, más se refuerza la fascinación fetichista y, si invade dominios siempre nuevos, cada vez más alejados del estricto valor de cambio económico (la sexualidad, los ocios, etc.), no es a causa de una obsesión de goce, de un deseo sustancial de placer o de tiempo libre, sino a causa de la sistematización progresiva (e incluso bastante brutal) de estos sectores, es decir de su reducción a valores-signos sustituibles dentro del marco de un sistema esta vez virtualmente total del valor de cambio.[3]

Así la fetichización de la mercancía es la del producto vaciado de su sustancia concreta de trabajo[4] y sometido a otro tipo de trabajo, un trabajo de *significación,* es decir de abstracción cifrada —producción de diferencias y de valores-signos, proceso *activo,* colectivo, de producción y de reproducción de un código, de un sistema, investido de todo el deseo desviado, errante, desintrincado del proceso de trabajo real y transferido sobre lo que precisamente niega el proceso de trabajo real. Así, el fetichismo actual del objeto se vincula al objeto-signo vaciado de su sustancia y de su historia, reducido al estado de marca de una diferencia y resumen de todo un sistema de diferencias.

Que la fascinación, el culto, la investidura de deseo y finalmente el goce (perverso) se deban al sistema, y no a la sustancia (o al *mana*), es algo que aparece en el no menos célebre "fetichismo del dinero". Lo que fascina en el dinero (el oro) no es ni su materialidad, ni aun el equivalente percibido de determinada fuerza (de trabajo) o de determinado poder virtual, es su *sistematicidad,* es la virtualidad, encerrada en esta materia, de sustitutividad total de todos los valores gracias a su abstracción definitiva. Es la abstracción, la artificialidad total del signo lo que se "adora"

[3] Dentro del marco de este sistema, el valor de uso llega a ser inaprensible, no tanto como valor original perdido, sino precisamente como *función derivada del valor de cambio.* Es el valor de cambio el que induce en adelante el valor de uso (necesidades y satisfacciones), como formando (ideológicamente) sistema con él dentro del marco de la economía política.

[4] Por este motivo, la fuerza de trabajo, como mercancía, está "fetichizada".

en el dinero, es la perfección cerrada de un sistema lo que es "fetichizado", no el "becerro de oro" o el tesoro. En esto reside toda la diferencia entre la patología del avaro vinculada a la materialidad fecal del oro, y el fetichismo tal como tratamos de definirlo aquí como proceso ideológico. Hemos visto en otro lugar[5] de qué modo, en la colección, no es ni la índole de los objetos ni aun su valor simbólico lo que importa, sino algo precisamente adecuado para negar todo esto a la vez que la realidad de la castración en el sujeto, y que es la sistematicidad del ciclo colectivo, en la que el paso continuo de un término al otro ayuda al sujeto a tejer un mundo cerrado e invulnerable sin obstáculo para la realización del deseo (perverso, naturalmente).

Existe hoy un dominio en el que esta lógica "fetichista" de la mercancía puede ilustrarse con relieve y permitir que se siga con más precisión lo que llamamos el proceso de trabajo ideológico: el del cuerpo y de la belleza. No hablamos ni del uno ni de la otra como valor absoluto (por lo demás, ¿cuál sería éste?), sino de la obsesión actual de liberación del cuerpo, de la obsesión de belleza que alimentan hoy la crónica cotidiana.

Esta belleza-fetiche no tiene ya nada de un efecto del alma (visión espiritualista), de una gracia natural de los movimientos o del rostro, transparencia de la verdad (visión idealista), o de una "generalidad" del cuerpo que pudiera traducirse igualmente por la fealdad expresiva (visión romántica). Es la Anti-Naturaleza misma, ligada a la estereotipia general de los *modelos de belleza,* al vértigo perfeccionista y al narcisismo dirigido. Es la regla absoluta en materia de rostro y de cuerpo. Es la generalización del valor de cambio/signo a los efectos de cuerpo y de rostro. Es el cuerpo al fin distanciado y sometido a una disciplina, a una circulación total de signos. Es el salvajismo del cuerpo disimulado al fin por el maquillaje, son las pulsiones asignadas a un ciclo de moda. Detrás de esta perfección *moral,* que pone en juego un trabajo de aprovechamiento en exterioridad (y no ya, como la moral tradicional, un trabajo de sublimación en interioridad), está la seguridad adoptada contra las

[5] En *Le Système des objets,* Gallimard, coll. "Les Essais", 1968. [Hay traducción española: *El sistema de los objetos,* de Francisco González Aramburu, Siglo XXI Editores, S. A., México, 1969.]

pulsiones. Esto no deja, sin embargo, de ir acompañado de deseo, puesto que sabemos que tal belleza es fascinante, y fascinante precisamente porque está tomada de modelos, porque es cerrada, sistemática, ritualizada en lo efímero, sin valor simbólico. El signo en ella, la marca (maquillaje, simetría o disimetría calculada, etc.), es lo que fascina, *el artefacto es el objeto de deseo.* Ahora bien, los signos están para hacer del cuerpo, según un largo trabajo específico de *sofisticación,* un objeto perfecto en el que ya no se transparente nada del proceso de trabajo real del cuerpo (trabajo del inconsciente o trabajo físico y social): este largo trabajo de abstracción es lo que niega y censura en su sistematicidad, lo que constituye la fascinación de esta belleza fetichizada.

Tatuajes, labios distendidos, pies contrahechos de las chinas —sombreador de párpados, base de maquillaje, depilación, rimmel—, a más de brazaletes, collares, joyas, accesorios: todo es bueno para rescribir sobre el cuerpo el orden cultural, y esto es lo que surte efecto de belleza. Lo erótico es así la reinscripción de lo erógeno en un sistema homogéneo de signos (gestual, movimiento, emblemas, "blasón del cuerpo") tendiente a la clausura y a la perfección lógica, bastándose a sí mismo. Ni el orden genital (que hace intervenir una finalidad externa) ni el orden simbólico (que hace intervenir la división del sujeto) tienen esta coherencia: funcional o simbólico, no tejen de signos un cuerpo abstracto, impecable, vestido de marcas, y por esto invulnerable, maquillado *(hecho y fingido)* en el sentido profundo del término, aislado de las determinaciones externas y de la realidad interna de su deseo; pero por esto mismo ofrecido como *ídolo,* como *falo perfecto al deseo perverso.* El de los demás y el suyo propio.[6]

Lévi-Strauss habla ya de ese atractivo erótico del cuerpo entre los caduveos y los maoríes, de esos cuerpos "completamente cubiertos de arabescos de una sutilidad perversa", de "algo deliciosamente provocativo". Y basta pensar en Baudelaire para saber hasta qué punto la sola sofisticación tiene

[6] Ahora bien, por esto mismo, como relaborado como ídolo fálico por la estructura perversa, es por lo que deviene simultáneamente modelo ideológico de socialización y de realización. Es el mismo cuerpo "sofisticado" sobre el cual se articulan el deseo perverso y el proceso ideológico. Volveremos sobre esto más adelante.

encanto (en el sentido recto), y hasta qué punto ésta va unida siempre a la *marca* (adornos, joyas, perfumes) o a la división del cuerpo en objetos parciales (pies, cabellos, pechos, nalgas, etc.), lo cual es profundamente lo mismo: siempre se trata de sustituir el cuerpo erógeno, dividido en la castración y fuente de un deseo siempre peligroso, por un montaje, un artefacto de piezas fantasmáticas, un arsenal o una colección de accesorios o de trozos del cuerpo (pero el cuerpo entero, en la desnudez fetichizada, puede actuar también como objeto parcial), de objetos-fetiches siempre tomados en un sistema de ensambladura y de desglose, en un código, y de ese modo circunscritos, objetos posibles de un culto de seguridad. Es sustituir la gran línea divisoria de la castración por la línea de demarcación entre elementos/signos; sustituir la ambivalencia irreductible, la "distancia" simbólica, por la diferencia significativa, la división formal entre los signos.

Sería interesante comparar esta fascinación perversa con la que ejercen, según Freud, el niño y el animal, o también esas mujeres "que se bastan a sí mismas, que no aman, hablando con propiedad más que a sí mismas" y que "por esta razón ejercen el mayor encanto sobre los hombres, no sólo por motivos estéticos... sino también a causa de constelaciones psicológicas interesantes". "El encanto del niño —dice también— reposa en gran parte sobre el hecho de que se bastan a sí mismo, sobre su inaccesibilidad. Igualmente, el encanto de algunos animales que parecen no preocuparse de nosotros, como los gatos y los animales de presa..."[7] Habría que distinguir la seducción vinculada, en el niño, el animal o la mujer-niña, con la *perversión polimorfa* (y con la especie de "libertad", de autonomía libidinal que la acompaña) de la vinculada al sistema erótico de los medios de comunicación colectiva actual, la cual pone en juego una *perversión* "fetichista" de *fijación*, coaccionada, *circunscrita por modelos*. Aquí y allí, sin embargo, lo buscado y reconocido en la seducción es un más acá, o un más allá de la castración, que adopta siempre figura ya sea de una indivisión "natural" armoniosa pre figura gura ya sea de una indivisión "natural" armoniosa (el niño, el animal), ya sea de una intimación y de una clausura absoluta por los signos. Lo que nos fascina es siempre aquello que nos excluye radicalmente por su lógica o su perfección interna: una fórmula matemática, un sistema paranoico, un desierto de piedra, un objeto inútil, o también un cuerpo liso y sin orificios, desdoblado y redoblado por el espejo, destinado a la autosatisfacción perversa. Es acariciándose a sí misma, es por medio de la maniobra autoerótica como la *strip-teaser* suscita más eficazmente el deseo.[8]

Lo que nos importa aquí es sobre todo mostrar el proceso ideológico de conjunto por el cual la belleza en el sistema actual, actúa a la vez, en tanto que constelación de signos y trabajo sobre los signos, como negación de la castración (estructura psíquica perversa) y como negación del cuerpo troceado en su práctica social y en la división del trabajo (estructura social ideológica). Igualmente, el redescubrimiento moderno del cuerpo y de sus prestigios no es inocentemente contemporáneo del capitalismo monopolístico y de los descubrimientos del psicoanálisis:

1o. Es porque éste ha sacado a la luz, a través del cuerpo (aunque no es lo mismo), la división fundamental del sujeto, por lo que importa conjurar esta amenaza, restaurar el individuo (el sujeto no dividido de la conciencia), dándole por cimientos, por legitimidad, por emblema no ya un alma o un espíritu, sino un cuerpo muy suyo, del cual se haya eliminado toda negatividad del deseo y que ya no funciona sino como exponente de belleza y de felicidad. En este sentido, el mito actual del cuerpo se define como un proceso de *racionalización fantasmática*, cercano al fetichismo en su estricta definición analítica. Así, pues, paradójicamente, este "descubrimiento del cuerpo", que se pretende consecutivo y solidario de los descubrimientos psicoanalíticos, está precisamente ahí para conjurar lo que estos últimos implican de revolucionario. El Cuerpo está ahí para liquidar lo Inconsciente y su trabajo, para devolver fuerza al Sujeto Uno y Homogéneo, piedra angular del Sistema de Valores y del Orden.

2o. Simultáneamente, a causa de que el capitalismo mo-

[7] "Pour introduire le narcissisme", en *La vie sexuelle*, PUF, p. 94.

[8] También el discurso ideológico es siempre redundancia de signos y, en el límite, tautología. A causa de esta especularidad es por lo que tal "espejismo en sí" conjura los conflictos y ejerce su poder.

nopolístico, no contento con explotar el cuerpo como fuerza de trabajo, llega a desunir, a trocear la expresividad misma del cuerpo en el trabajo, en el intercambio, en el juego, recuperando todo esto como necesidades individuales, y por lo tanto como fuerzas productivas (consumativas) bajo su control —y a causa de que esta movilización de las inversiones a todos los niveles como fuerzas productivas crea a largo plazo contradicciones muy profundas políticas también, pero según una redefinición radical de lo político que tuviera en cuenta esta socialización totalitaria de todos los sectores de la vida real—, a causa de esto es por lo que el Cuerpo y la Belleza y la Sexualidad se imponen como nuevos universales bajo el signo de los Derechos del Hombre nuevo emancipado por la Abundancia y por la Revolución cibernética. La desposesión, la manipulación, la reconversión dirigida de los valores colectivos y subjetivos por la extensión ilimitada del valor de cambio y la especulación competitiva ilimitada sobre los valores/signos hacen necesaria la sacralización de una instancia gloriosa llamada Cuerpo, que devendrá para cada individuo el santuario ideológico, el santuario de su propia "alienación". En torno de este Cuerpo por entero positivista como capital de derecho divino va a restaurarse el Sujeto de la Propiedad privada.

Así, la ideología va jugando siempre sobre los dos planos según el mismo proceso de trabajo y de deseo vinculado a la organización de los signos (proceso de significación y de fetichización). Volveremos algo más detenidamente sobre esta articulación de lo semiológico y de lo ideológico.

Tomemos el ejemplo de la desnudez, tal como se propone en la publicidad, la "escalada erótica", el redescubrimiento de los medios de comunicación colectiva actual del cuerpo y del sexo. Esta desnudez pretende ser progresista, racional: pretende encontrar la "verdad del cuerpo", su razón "natural", más allá del vestido, los tabúes y la moda. En exceso racionalista de hecho, *pasa al lado del cuerpo,* cuya verdad sexual y simbólica no se halla precisamente en la evidencia ingenua de la desnudez, sino en la *acción de desnudar* (cf. Bataille), en lo que ésta es el equivalente simbólico de una *acción de matar,** por lo tanto la verdadera vía de un deseo,

amor y muerte simultáneamente, que es siempre *ambivalente.* La desnudez moderna y funcional no implica en absoluto esta ambivalencia, ni por lo tanto función simbólica profunda alguna, ya que revela un cuerpo *todo él positivizado por el sexo* como valor cultural, como modelo de realización, como emblema, como moral (o inmoralidad lúdica, lo cual es lo mismo), y *no un cuerpo dividido, rehendido por el sexo.* El cuerpo sexuado no funciona aquí ya más que sobre su única vertiente positiva que es la:

☐ de la necesidad (y no del deseo);

☐ de la satisfacción (la carencia, la negatividad, la muerte, la castración no se inscriben ya en ella);

☐ del *derecho* al cuerpo y al sexo (la subversividad, la negatividad social del cuerpo y del sexo están concretados en ella en una reivindicación "democrática" formal: el "derecho al cuerpo").[9]

Una vez liquidadas la ambivalencia y la función simbólica, la desnudez vuelve a convertirse en signo entre otros signos, entra en una oposición distintiva con el vestido. A pesar de sus veleidades "liberadoras", no se opone ya radicalmente al vestido, no es más que una variante suya, que puede coexistir con todas las demás en el proceso sistemático de la moda: la vemos hoy, por lo demás, desempeñar su papel por doquier "alternadamente". Es esta desnudez, la involucrada en el juego diferencial de signos (y no la del eros y de la muerte), la que es objeto de "fetichismo": la condición absoluta para que funcione ideológicamente es la pérdida de lo simbólico y el paso a lo semiológico.

En todo rigor, no es siquiera, como acaba de decirse:

* La expresión usada aquí por el autor, *mise à mort,* corresponde al término tauromáquico *suerte de matar* [T.].

[9] Toda ilusión de la *Revolución sexual* está ahí: la sociedad no puede ser rehendida, dividida, subvertida en nombre de un sexo y de un cuerpo cuya escenificación actual tiene por función ideológica ocultar la división, la subversión del sujeto. Aquí también, todo está relacionado: la función reductora que esta desnudez mítica llena con respecto al sujeto dividido por el sexo y la castración, la llena simultáneamente al nivel macroscópico de la sociedad dividida por los conflictos históricos de clase. La revolución sexual es, pues, una filial de la revolución industrial o de la revolución de la abundancia (y de tantas otras): todas ellas señuelos y metamorfosis ideológica de un orden inalterable.

"Una vez liquidada la función simbólica, se pasa a lo semiológico." De hecho, es la propia organización semiológica, la inclusión en un sistema de signos la que tiene por fin reducir la función simbólica. *Esta reducción semiológica de lo simbólico constituye propiamente el proceso ideológico.*

Otros ejemplos pueden ilustrar esta reducción semiológica, esquema fundamental del proceso ideológico.

El Sol: el Sol de las vacaciones no tiene ya nada de la función simbólica colectiva que tenía entre los aztecas, los egipcios, etc.[10] No tiene ya esa ambivalencia de una fuerza natural —vida y muerte, benéfico y asesino— que tenía en los cultos primitivos, o también en el trabajo campesino. El Sol de las vacaciones es un signo por entero positivo, fuente absoluta de felicidad y de euforia, y, como tal, opuesto significativamente al no-sol (lluvia, frío, mal tiempo). A la vez que pierde toda ambivalencia, se inscribe en una oposición distintiva, que, por lo demás, no es nunca inocente: ésta funciona aquí en beneficio exclusivo del Sol (contra el otro término negativizado). A partir de aquí, desde el momento en que funciona como ideología y valor cultural inscrito en un sistema de oposiciones, el Sol, como el Sexo, se inscribe también en la institución social como Derecho al Sol (que viene a sancionar su funcionamiento ideológico), y en las costumbres, como obsesión "fetichista" individual y colectiva.

Lo masculino/femenino: ningún ser está "por naturaleza" asignado a un sexo. La ambivalencia sexual (actividad/pasividad) se halla en el corazón de cada sujeto, la sexuación está inscrita como diferencia en el cuerpo de cada sujeto, y no como término absoluto ligado a determinado órgano sexual. La cuestión no está en "tenerlo o no tenerlo". Pero esta ambivalencia, esta valencia sexual profunda debe ser reducida, ya que escapa como tal a la organización genital y al orden social. Todo el trabajo ideológico consistirá también en reducir semiológicamente, en desglosar esta realidad irreductible en una gran estructura distintiva masculino/femenino —sexos plenos, distintos y opuestos el uno al otro—, apoyada sobre la coartada de los órganos biológicos (reducción del sexo como diferencia a la diferencia de los órganos sexuales), y sobre todo ajustados a grandes modelos culturales que

[10] Cf. Alain Laurent, en *Communications*, núm. 10.

tienen por función separar los sexos como privilegio absoluto del uno sobre el otro. Si cada cual es impulsado, según esta estructuración dirigida, a confundirse con su *status sexual,* es para resignar mejor su sexo, es decir la diferenciación erógena de su propio cuerpo, en beneficio de una segregación sexual que es uno de los fundamentos ideológico y político del orden social.[11]

El Inconsciente: el Inconsciente actual, sometido a los medios de comunicación colectiva, semiologizado, sustantivado, museificado, individualizado, "personalizado". Cada cual hoy "tiene" un inconsciente: Mi, Tu, Su Inconsciente. El posesivo es aquí *reductor semiológico y efectivador ideológico,* en la medida en que reduce el inconsciente —al que, ante todo en su estructura y en su trabajo, se le reintegra al sujeto de la conciencia— a un término *simplemente oposicional a la conciencia;* todo ello bajo el signo del Individuo (atestiguado por el posesivo), es decir fundamentalmente en beneficio del sujeto de la conciencia. El Inconsciente "redescubierto" y exaltado por doquier "a primera plana", va, pues, exactamente a la inversa de su sentido original: de estructura y de trabajo que era, deviene función/signo, fuerza de trabajo y objeto de apropiación por un sujeto autónomo, unificado, el eterno sujeto de la conciencia y de la propiedad privada. En adelante: ¡cada cual con su inconsciente, su propio yacimiento simbólico por explotar, su capital! Y pronto: el Derecho al Inconsciente, el *habeas corpus* del *homo cyberneticus,* es decir la transferencia de las libertades burguesas en un dominio que se les escabulle por todas partes y que las niega; pero el motivo es claro: se trata de la transferencia

[11] El hecho de que esta gran oposición estructural sea de golpe una diferencia logística, jerárquica, funcional para el orden social, el hecho de que, si tiene que haber dos sexos, es para que el uno se halle sometido al otro, hace estallar la ambigüedad de la "liberación sexual". Siendo esta "liberación" la de las necesidades sexuales de cada cual, como asignada a "su" sexo dentro del marco del modelo estructural/ideológico de la bisexualidad, todo refuerzo de las prácticas sexuales en este sentido no puede sino reforzar esta estructura, y la discriminación ideológica que soporta. En nuestra sociedad "liberal" de "mezcla", la diferencia entre los modelos masculino y femenino no cesa de aumentar y de cristalizarse desde la era industrial. En oposición al pathos liberalista y piadoso sobre la cuestión, adopta hoy formas generalizadas.

del control social al dominio de lo irreductible. La Revolución del Inconsciente deviene el avatar de un nuevo humanismo del sujeto de la conciencia y, a través de la ideología individualista del Inconsciente fetichizado, reducido por los signos, como el Sexo y el Sol, a un cálculo de placer y de satisfacción consumado, cada sujeto encauza y controla por sí mismo, en beneficio del orden social, el movimiento y el peligroso trabajo del Inconsciente. El Mito del Inconsciente deviene la solución ideológica de los problemas del Inconsciente.[12]

Se ve que la *reducción semiológica* del inconsciente a un simple término oposicional a la conciencia implica de hecho una subordinación jerárquica a la conciencia, una formalización reductora del inconsciente en beneficio de la conciencia, y por lo tanto una *reducción ideológica* al sistema de orden y de valores sociales capitalistas.

No existe conclusión para este comienzo de análisis del proceso ideológico. Los esquemas que de él se desprenden son, en resumen:

1o. La homología, la simultaneidad de la operación ideológica sobre el plano de la estructura psíquica y de la estructura social. No hay aquí causa ni efecto, super ni infraestructura, ni privilegio analítico de uno u otro campo, de una u otra instancia, so pena de distorsión causal y de recurso desesperado a la analogía.

2o. El proceso de trabajo ideológico tiende siempre a reducir el proceso de trabajo real (proceso de trabajo simbólico del inconsciente en la división del tema, proceso de trabajo de las fuerzas productivas en la fragmentación de las relaciones de producción). Este proceso es siempre un proceso de abstración por los signos, de sustitución del proceso de trabajo real por un sistema de oposiciones distintivas (primer tiempo: proceso de significación). Pero estas oposiciones no son neutras: se jerarquizan en privilegio de uno de los términos (segundo tiempo: proceso de discriminación).

[12] Lógicamente, por lo demás, esta "liberación", como la de cualquier fuerza productiva, toma fuerza de imperativo moral. Cada cual se encuentra obligado (¡aunque no sea sino a título de higiene!) a *tomar conciencia de su Inconsciente.* A no dejar sin cultivar esta virtualidad productiva, ¡a hacer surgir su Inconsciente para "personalizarse"! Absurdo, pero coherente dentro de la lógica del sistema ideológico.

La significación no arrastra siempre la discriminación (oposiciones fonemáticas al nivel de la lengua); pero la discriminación supone siempre la significación, la función/signo reductora de la ambivalencia y de lo simbólico.

3o. El desglose, la operación de marcar por los signos va siempre acomañada de una *totalización por los signos* y de una autonomía formal de los sistemas de signos. La lógica de los signos opera por diferenciación interna y por homogeneización del conjunto. Únicamente el trabajo sobre el material abstracto, formal, homogéneo que son los signos hace posible este acabado, esta perfección, este espejismo lógico que hace la eficacia de la ideología. Es la coherencia abstracta, suturando todas las contradicciones y las divisiones, lo que hace su poder de fascinación (el "fetichismo") y que vuelve a encontrarse tanto en el sistema erótico como en la seducción perversa ejercida por el sistema del valor de cambio, presente por entero en la menor mercancía.

4o. Esta totalización abstracta permite a los signos funcionar ideológicamente, es decir fundar y perpetuar las discriminaciones reales y el orden del poder.

FERRUCCIO ROSSI-LANDI

Filósofo del lenguaje y semiotista marxista nacido en Italia. Enseñó filosofía en Padua y actualmente imparte filosofía teórica en la Universidad de Trieste. Director de la revista Ideología, *editada en Milán.*

Obras:

El lenguaje como trabajo y como mercado, Caracas, Monte Ávila, 1970.
Programación social y comunicación, México, Cuadernos de comunicación núm. 15-16, 1976.
Ideologías de la relatividad lingüística, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión SAIC, 1974 (capítulo 10 del libro *Semiótica e ideología,* Milán, Biompiani, 1972.
Linguistics and economics, La Haya, Mouton, 1974.
Ideología, Milán, ISEDI, 1978.
Significato, comunicazione e parlare comune, Venecia, Marsilio, 1980.
Dall'analisi alla dialettica, Bari, Dedalo, 1979.

IDEOLOGÍA COMO PROYECCIÓN SOCIAL *

> Yo me río de los hombres llamados "prácticos" y de su sabiduría. Si se quiere ser un buey, naturalmente puede volverse la espalda a los tormentos de la humanidad y preocuparse solamente de su pellejo.
> Karl Marx a Siegfried Meyer, 30 de abril, 1867.

I. IDEOLOGÍA COMO FALSO PENSAMIENTO

1. *Nota preliminar*

En este ensayo se ofrece un esquema teórico que nos lleva de la comprobación del mal histórico a una nueva definición del pensamiento revolucionario, considerada particularmente apta para la época en que vivimos, o sea para la sociedad de capitalismo avanzado y de convivencia ideológica.

Se trata de un esquema bastante simplificado: muchos problemas fueron descartados deliberadamente, o su discusión se redujo a una alusión; se quiso renunciar no sólo al aparato filológico, sino también (salvo algunas breves excepciones) a la ejemplificación, que había podido ser bastante rica sobre todo en lo referente a las contradicciones internas de las ideologías, es decir, de las proyecciones sociales conservadoras. Hablaré de todo eso más adelante. Mientras tanto espero que todo lo que he podado haya conferido al esquema el carácter compacto que debe tener para transmitir de manera unívoca, algunas ideas fundamentales, de las cuales a menudo se habla confusamente.

El objeto principal del discurso es la ideología. Para captar y situar en el discurso ese objeto, conviene colocarlo junto a otros que forman con él una totalidad en cuyo ámbito lo delimitan. La totalidad es la de la situación humana alienada; los otros objetos son la falsa conciencia y la falsa praxis (praxis: la "práctica" opuesta a la "teoría"). Cuando se habla de alienación, se habla de falsa-praxis-y-falsa-conciencia, o bien de falsa-praxis-e-ideología, o de ambas cosas a la vez. Hablar solamente de ideología por cierto que es lícito; pero por lo menos es necesario tener en cuenta también el resto. La primera parte del ensayo está dedicada al examen de estas relaciones; en ella la ideología está caracterizada como "falso pensamiento y falsa praxis".

En la segunda parte la ideología es examinada como "proyección social". El pasaje es necesario y las dos caracterizaciones se complementan: la primera lleva a la segunda, la segunda requiere el fundamento de la primera.

La subdivisión del ensayo en dos partes no indica pues una separación o peor aún, una oposición, sino una continuidad; no dos cosas distintas, sino dos aspectos de la misma cosa. Para hablar de ideología es necesario poseer una visión general de la situación humana.

2. *Situación humana alienada*

Penetremos en el núcleo de las cosas. Las actitudes de los que eligen no ser bueyes pueden clasificarse de acuerdo a al-

* Ferruccio Rossi-Landi, *El lenguaje como trabajo y como mercado,* Caracas, Monte Ávila, 1972, pp. 229-246.

gunos criterios estrictamente ligados: entre sí (i) la medida en que los aspectos negativos que todos advierten en la situación humana, son considerados constitutivos de la naturaleza misma del hombre; (ii) la medida en que se considera que lo negativo puede ser eliminado por obra del propio hombre, y (iii) la medida en que la fuente de la capacidad de juzgar acerca de ello es considerada extraña a la historia o a la naturaleza. La posición de donde partimos aquí es que una naturaleza *humana* separada de la historia simplemente no existe; de lo cual se deduce, por una parte,, que todo lo que hay de negativo en la historia "forma parte" de la naturaleza humana, pero que también forma parte de ella la capacidad de juzgarlo; y también por otra parte, que modificando la historia, de la cual los hombres son los actores, se modifica la naturaleza humana, y por ende que *en línea de principio* lo negativo puede ser eliminado por el hombre mismo. El que acabamos de exponer es un concepto vastísimo de la historia, inclusive de la prehistoria también remota y equivalente al concepto general de lo social.

En este parágrafo proponemos, como *minimum* para el uso del término "alienación", una referencia a *lo que se advierte de negativo pero al mismo tiempo remediable en la situación humana global, considerada en su realidad histórico-social.* La alienación forma parte de la definición-en-curso de "hombre", aun cuando no la agote (una filosofía de la desesperación seguiría esta alternativa). Es decir que hablando *materialiter:* la historia del hombre, tal como se ha desarrollado hasta la hora actual, no puede disociarse de formas siempre diversas pero siempre presentes de alienación.

A pesar de la extrema generalidad de la discusión, no se introdujo aquí nada de "especulativo". Se lo haría, en cambio, por ejemplo en los casos siguientes: introduciendo la idea de que *primero* está la alienación y *luego,* como aspectos de la misma, se manifiestan todos aquellos factores negativos que se encuentran en la situación humana; o bien proponiendo la idea de un *primum* no alienado, de una especie de paraíso perdido, del cual el hombre se habría "separado" alienándose y al cual debería retornar. En ambos casos, en efecto, se substraería una parte de la naturaleza humana a la historia. Digamos en cambio que la historia humana se

desarrolló en cierta forma de la cual no estamos satisfechos porque *logramos imaginar un mundo mejor.*

La alienación no atañe pues solamente a la conciencia, al habla, al pensamiento, al conocimiento; la alienación existe realmente. Si lo negáramos, o si nos inclináramos apenas hacia esa dirección, haríamos del estudio de la alienación un trabajo solamente "de intelectuales". Es el caso de cierto marxismo a la francesa, cuando ve toda la problemática de la alienación en los términos de modificaciones de la conciencia individual (o colectiva, pero como suma de las individuales): los fantasmas de Descartes y de Bergson, evocados o favorecidos por el monadismo de Husserl, habitan todavía las tierras de Francia. Sin embargo, decir que la alienación es real no significa que existe, por cuenta propia, *in re.* Admitir esto sin calificaciones significaría admitir la posibilidad de conocer algo de solamente-natural, independientemente de lo histórico-social: o sea quedarnos quietos a la manera de Hegel para tal vez deslizarnos hacia abajo a la manera de Kant. El punto que es necesario tener siempre bien firme es que la *res* de la alienación no es natural sino histórico-social. La realidad de la alienación es histórico-social. Se refiere a la conciencia, al habla, al pensamiento, al conocimiento porque se refiere a la historia humana en su totalidad; y viceversa. Por cierto que también de la alienación, como de cualquier otra cosa, *puede hablarse* solamente en la medida en que, llevándola en la conciencia, se la haya individualizado con el pensamiento: de otro modo, por tautología negativa, simplemente no se habla de ella porque no se la ha individualizado.

La hipótesis interpretativa que adelantamos así en relación con la historia humana desarrollada hasta el día de hoy es la siguiente. En el complejo intercambio que se dio entre naturaleza y hombre y entre hombre y hombre, y durante el cual el hombre poco a poco se fue formando como algo diferenciado de la naturaleza y consciente de tal diferenciación, algunas operaciones fundamentales reales deben haberse perdido o confundido, y algunas operaciones fundamentales ficticias deben haberse introducido: por lo cual el curso de la civilización, inclusive las teorías que el hombre comenzó a formarse al respecto en el período llamado histórico en sentido estricto, no fue el que habría podido ser sin esas pérdi-

das, confusiones e introducciones. Es decir que el curso de la civilización *se ha falsificado.* La alienación es pues una *disfunción* en la medida en que el hombre se alejó de la naturaleza instituyendo relaciones con ella y con los otros hombres, y ha instituido relaciones con la naturaleza y con los otros hombres alejándose de la naturaleza misma. La alienación es una falsificación, una disfunción general en la institución y en el desarrollo de la historia.

Si considerar todo eso como perteneciente sólo a la esfera de la conciencia, del lenguaje, y del pensamiento, o resoluble en la misma, es practicar el idealismo, es algo que conviene seguir repitiendo. Porque si es cierto que, como observan Marx y Engels en la *Ideología alemana* "desde el comienzo el 'espíritu' lleva en sí la maldición de estar 'infectado' por la materia, que se presenta aquí bajo la forma de estratos de aire agitados, de sonidos y finalmente de lenguaje", es igualmente cierto, como ellos declaran sin ironías más adelante, que ninguna "deducción teórica" puede resolver dificultades inherentes al lenguaje y a la conciencia de los hombres: tales dificultades son resueltas, en cambio, "a través de una situación transformada", en la medida en que son solamente *"manifestaciones* de la vida real". Desalienar al hombre sería remediar todo lo que sucedió, remediarlo imprimiendo a la historia humana un recorrido notablemente distinto al que transitó hasta el día de hoy. En principio la cosa se presenta factible porque la naturaleza humana no es más que ese recorrido en la totalidad de sus manifestaciones. (Se está hablando de la naturaleza *humana,* es decir la suma de todo aquello por lo cual los hombres se separaron de la mera naturaleza; y no la permanencia en los hombres de la naturaleza como suma de todo aquello por lo cual ellos son similares o idénticos a los animales y al resto del mundo. Esta misma distinción, sin embargo, debe ser entendida dialécticamente.)

La representación de un desarrollo mejor y realmente posible, o sea posiblemente real, de la historia humana es pues una representación que presenta las siguientes características profundas: (i) Forma parte ella misma de la historia tal como se ha desarrollado; constituye la mayor generalización posible a partir de toda visión embrionaria de un mundo diverso, porque no se detiene frente a ninguna ciudadela

substraída a la historia. (ii) Es construida inductivamente a partir de la historia humana tal como se ha desarrollado y de sus resultados tal como los tenemos ante los ojos; y no deducida a partir de una situación que se hace pasar por no-histórica, como podrían ser un pasado paraíso perdido o un futuro paraíso por recobrar (o sea una utopía, que también es una ucronía). (iii) Como producto de nuestra conciencia (y por lo tanto como producto indirecto, mediato, de esa misma historia humana de la cual nuestra conciencia es un producto), se coloca en una posición antitética frente a la historia humana tal como se ha desarrollado. (iv) Se da pues entre lo que ha sido y lo que podría ser una especie de tensión, en la cual se explicita la tensión inherente a lo que ha sido. La tensión, interna a lo que ha sido, entre lo que ha sido y lo que no ha sido pero que habría podido ser, se convierte en tensión externa —el pasado se articula en una relación entre presente y futuro. Este cuarto punto requiere a su vez algunos comentarios. En primer lugar, es preferible insistir sobre lo que *podría* ser antes que introducir *ex abrupto* la idea de un *deber ser.* A esta altura de las cosas, la noción de lo que debe ser implicaría un residuo idealista; mientras que aquí se trata de comprobar posibilidades como generalizaciones conscientes de actitudes históricamente reales. En segundo lugar, no hay necesidad de contraponer cada vez globalmente lo que es a lo que podría ser: la contraposición, una vez captado el principio del asunto, puede ocurrir también de vez en cuando. Finalmente, la mencionada tensión difícilmente se presta a ser aislada como meramente intelectual o cultural, sin que con ello se provoque una fractura en la personalidad del que así la aisla. Una vez realizadas las comprobaciones de donde esta discusión toma el impulso, la elección más plausible es la de trabajar en la dirección del desarrollo histórico considerado mejor.

Llegados los tiempos a su madurez, la conciencia de la desalienación como posible pasó a formar parte de la naturaleza humana junto con la conciencia de la alienación como real. Los hombres están alienados "desde siempre", es decir que lo estaban ya antes de comenzar apenas a vislumbrar ese estado en forma marcadamente mítica. Interpretado míticamente, también propusieron remedios míticos. Cuando finalmente se dieron cuenta de que estaban alienados real-

mente, de manera no mítica, también comenzaron a darse cuenta de la posibilidad real de no estarlo (afirmación de la historicidad de la alienación, realizada por Rousseau). Así la visión de la historia ocupó el lugar de la teología; y al obrar por y hacia un paraíso estático, pero luego también por la introducción de copias de esa estaticidad en la historia como sus fines en formas de utopías, se sustituyó por lo menos la posibilidad de obrar en y por la historia misma. La consideración de este proceso permite eliminar el llamado dualismo entre "alienación desde siempre" y "alienación de la sociedad capitalista", sin por ello volver a caer en una concepción solamente hegeliana de la alienación como mera objetivación. El punto esencial es que alineación y no-alienación no solamente nacen, sino que también *se desarrollan juntas;* y es necesario que el mal sea extremo para que los remedios se aclaren hasta el punto de hacerse aplicables. El no-alienado se coloca primeramente como negación del alienado, que es una condición real; pero el alineado se coloca como negación de lo que habría podido ser. Como lo que habría podido ser *podrá* ser, el no-alienado es alcanzado nuevamente como negación de la negación, es decir como resolución sintética de un proceso dialéctico que abarca a la humanidad en la totalidad de su historia.

3. *Falsa conciencia, falso pensamiento, falsa praxis*

La distinción entre falsa conciencia e ideología instituye dos polos para disponer en torno a los cuales, como una elipsis alrededor de dos fuegos, toda la noción de alienación. Lo mismo vale para la realidad social alienada: ésta tiene el carácter, y está al nivel de la falsa conciencia o de la ideología.

Entre los dos casos distintos, se da en primer lugar una diferencia de grado: la falsa conciencia es ideología menos desarrollada y determinada, la ideología es conciencia más desarrollada y determinada. La continuidad es la misma que se da entre conciencia y pensamiento *tout court.* Acentuando ese aspecto, podemos decir que tenemos falsa conciencia a bajo nivel de elaboración e ideología a nivel más alto. Acentuando en cambio el aspecto de la separación, decimos que la ideología es una racionalización discursiva o sea una sistematización teórica *de* una actitud o estado de falsa conciencia. En segundo lugar se da, por lo tanto, entre los dos casos distintos una diferencia cualitativa, debida sobre todo a la ausencia o presencia del lenguaje: la ideología es falsa conciencia *convertida en* falso pensamiento mediante la elaboración sígnica y el uso de un lenguaje en una lengua, con todo lo que esto implica como condicionamientos sufridos y como posibles mistificaciones. Lo cual corresponde a la intuición fundamental de Hegel, que coloca entre la conciencia y el pensamiento toda la elaboración del "espíritu teórico", o sea la intuición y la representación. Es en el segundo momento de la representación, la imaginación, que surge el signo; y es en su tercer momento, la memoria, que se forma la lengua. (En términos hegelianos, de la falsa conciencia se da sin embargo una *fenomenología,* de la ideología una *psicología* —hoy tal vez se podría decir una semiótica—; la fenomenología puede ocuparse solamente de lo que *precede* al lenguaje.)

En caso caso se trata de una separación de la praxis, o viceversa: la falsa conciencia es *conciencia separada de la praxis,* y así es también *praxis separada de la conciencia;* la ideología es *pensamiento separado de la praxis,* y así es también *praxis separada del pensamiento.* Por consiguiente la ideología es falso-pensamiento-y-falsa-praxis. En todo lo que sigue, el uso de "ideología" incluso sin atributos llevará implícita siempre esta primera definición; y el uso no especificado de otra manera de "falsa conciencia" resumirá toda la situación descrita.

Ya el habla común representa la distinción y la disensión entre la praxis por una parte y la conciencia o el pensamiento por la otra, y el hecho de que se da una "falsedad" para los tres términos, en expresiones como "no hace lo que siente o lo que piensa", "siente, o piensa, una cosa, y hace otra", "estas cosas generalmente no se dicen por razones prácticas", "no siente, o no piensa (en)lo que hace"; y así sucesivamente. De manera análoga, aunque menos cargada de significado, ya encontramos en el habla común la indicación de la unidad por lo menos provisoria, por lo menos tendencial, de praxis y conciencia o pensamiento en expresiones que indican coherencia, sinceridad, autenticidad, acción voluntaria: como precisamente "hace (siempre) lo que siente, o lo que

piensa", "es tan espontáneo al hacer lo que siente, o lo que piensa", "cuando siente deseos de hacer algo, lo hace"; y muchísimas otras del mismo tipo.

Entre falsa conciencia-o-pensamiento y falsa praxis se da pues una implicación dialéctica recíproca. La falsa conciencia y el pensamiento falso o sea ideológico *son* inmediatamente falsa praxis. Se trata siempre en realidad de una *separación entre las partes,* en ese caso originariamente dos, de una totalidad: la cual es captada en dos estadios distintos de su complejidad, al nivel de la conciencia y luego al del pensamiento. Reflexionando sobre el propio pasado inmediato de falsa conciencia (y falsa praxis de esta conciencia) y hallándose a sí mismo contrapuesto a su vez a una falsa praxis, o también solamente bajo la urgencia de esos factores, el pensamiento trata de salvarse a través de procedimientos racionalizadores, que le dan la ilusión por lo menos de ser miembro, y miembro activo, de una familia menos destrozada. La definición que estoy elaborando no es de ningún modo la de un pensamiento que sería falso por estar separado de la praxis y se acabó. Es también, *ipso jure,* la definición de una praxis falsa por estar separada del pensamiento; y además es la definición de un pensamiento y de una praxis que son falsos como resultado de una elaboración que hizo de ellos algo dialécticamente posterior a un precedente estado menos complejo de falsedad de la conciencia (y de la praxis de ésta). No hay ningún pensamiento que goce *por su cuenta,* independientemente de sus relaciones con la praxis, de la propiedad de *no ser falso:* de manera que sobre el mismo, y sobre él solamente, sería posible medir y denunciar el pensamiento falso.

En rigor, debería hablarse siempre también de falsa praxis, distinguiendo si es tal en comparación con, o sea al nivel de, la conciencia o el pensamiento. Pero a menudo ocurre que la separación *se vea* como atributo negativo de la conciencia o del pensamiento, y la praxis como lo que queda fuera de la totalidad a la cual pertenecen los dos opuestos. No faltan razones que justifiquen esta parcialidad en la forma de observar el problema. En favor de la mente subsisten residuos filosóficos, especulativos, religiosos, metafísicos, que también son, la mayoría de las veces, residuos de clases y de castas en favor del trabajo intelectual. Atribuyendo la falsedad a la conciencia o al pensamiento más que a la praxis, la tradición terminológica representa pues, significativamente, la originaria reacción contra el idealismo. También puede admitirse que en el caso de la ideología la reciprocidad con la praxis se presenta menor que en el de la falsa conciencia: ya que cuando es el pensamiento lo que es estudiado en su separación, el alejamiento de la praxis, a causa de la mayor elaboración del pensamiento en relación con la conciencia, resulta más marcado. Lo cual equivale a decir que la praxis *del* pensamiento es más difícil de captar que la praxis *de la* conciencia. Además de estas razones, queda luego el hecho de que usamos el pensamiento y el lenguaje tanto para hablar de falsa conciencia-o-pensamiento como para hablar de falsa praxis. También en los casos en que la investigación se refiere a un caso de falsa praxis (en el sentido que tomemos el impulso a partir de él, o que nos concentremos en él, siempre deberá tratarse de investigaciones; y toda la máquina del pensamiento y del lenguaje sigue estando presente.

La implicación dialéctica de falsa conciencia o pensamiento y falsa praxis corresponde a aquélla entre conciencia-o-pensamiento y praxis en general, o sea a su co-existencia necesaria también en los casos (que pueden constituir la mayoría) en que se presentan separados. La unidad de la conciencia-o-pensamiento con la praxis es traída a colación en el acto mismo en que se indica su ruptura, cuando se dice que *conciencia o pensamiento falso constituyen una relación separada, vivida por el sujeto o por el grupo, entre la propia conciencia-o-pensamiento y la propia praxis.* Se puede estar en un estado preponderante de falsa conciencia o de falsa praxis; para aclarar las cosas será necesario entonces hallar cuál es la falsa praxis de *esa conciencia* y, respectivamente, cuál es la falsa conciencia de *esa praxis.* O también, se puede estar en un estado ya separado con más claridad, o sea ya articulado desde el comienzo en falsa conciencia y en falsa praxis contrapuestas; y entonces se necesitará realizar una investigación más compleja para cada uno de los términos y para sus implicaciones. La misma clasificación vale para los casos en que en lugar de la falsa conciencia está el falso pensamiento.

En cada caso se trata de condiciones normales en su anor-

malidad, o anormales en su normalidad; en el sentido en que son condiciones universales, presentes en todas partes. Todo el pasado está entretejido con ellas: por eso manifiestan el aspecto de la anormalidad con mucha mayor claridad que cuando son medidas según una interpretación de la historia que dé lugar a una proyección social revolucionaria fundada en el futuro. Para que una proyección de este tipo pueda formarse y adquirir un sentido preciso y no se confunda con las otras, y para que cada tanto pueda determinársela unívocamente en su estructura íntima por debajo de la inevitable divagación de su fenomenología y más allá de la relación contingente en que llega a hallarse con el proceso histórico del momento, es necesario instituir, pasar a través y llevarse consigo toda la problemática entre la praxis y la conciencia-o-pensamiento. Solamente en la medida en que sea posible establecer en el pensamiento, como fin último, la reunión del pensamiento mismo y de la conciencia que lo precede con la praxis que les atañe, podrá determinarse *la dirección* de la intervención que habrá de operarse en el proceso histórico y sobre el mismo, y que justamente puede y debe serlo como operación práctica.

La concepción de la ideología como pensamiento falso a la cual acompaña necesariamente una falsa praxis, se está transformando bajo nuestros ojos en una concepción de la ideología como proyección social. Se da entre ambas concepciones una no eliminable implicación recíproca. Como decíamos, el pasaje de la primera a la segunda es un pasaje necesario. Practicar el falso pensamiento significa *también,* necesariamente, operar una proyección social, o adherirse a una proyección en acto, o remitirse a la misma; y en cambio, operar una proyección social significa *también,* necesariamente, servirse del falso pensamiento. Luego, en el caso de que la proyección social quiera tomar como propio objetivo el falso pensamiento o sea, operar contra el mismo para que la proyección tenga un sentido, deberá fundárselo sobre la toma de conciencia que se produjo de toda la situación, comenzando por el hecho de que *no se puede operar sino desde su interior.*

4. *Articulación de la relación entre praxis y conciencia*

La relación entre conciencia y praxis está en el centro de todo el discurso. La dialéctica de tal relación, y por consiguiente también la tónica del discurso que la describe, comienzan por lo siguiente: que la relación se parte inmediatamente en dos. Dado un caso de falsa conciencia, tenemos la praxis que le competiría pero también tenemos la praxis que de hecho la acompaña: tenemos pues *dos relaciones,* de la conciencia con la praxis que le competiría y de la conciencia con la praxis que de hecho la acompaña. Si compartimos el punto de vista de esta última, partiendo —como a menudo se debe— de los hechos, la praxis que en cambio competiría a esa misma conciencia se nos aparece como algo que debe ser alcanzado. El futuro urge rápidamente en la institución de la *relación ulterior* entre las dos praxis de esa conciencia. Nos hallamos frente a una unidad perdida, o postulada por el pensamiento como perdida, que la voluntad nos impulsa a recuperar, aun cuando esta "recuperación" es algo que se lograría por primera vez. El esquema se repite a partir de un caso de falsa praxis. Si en lugar de la falsa conciencia colocamos el falso pensamiento, las estructuras dialécticas pueden resultar más complejas; pero el discurso no cambia, ya que el falso pensamiento presupone la falsa conciencia, de la cual es un desarrollo.

¿Cómo se produce la originaria duplicación de la relación? ¿A causa de qué modalidades la unidad que logramos postular y que queremos reconquistar se ha despedazado? Aquí sólo puedo resumir los que parecen ser los elementos esenciales para comenzar a responder a éstas y a otras preguntas similares.

La conciencia y la praxis en principio forman un todo único, un inseparable. El hombre viene primero, la conciencia y la praxis vienen después. Cuando hablamos de hombre según su *Gattungswesen* o "naturaleza global" (esta traducción me parece tener mucho más sentido que los habitualmente usados "ente", o peor "esencia", "genéricos"), no tenemos ninguna necesidad de establecer distinciones internas al hombre mismo. Nos basta con tenerlo diferente de todo-el-resto-como-(mera)-naturaleza. El hombre así concebido es *conciencia-praxis dialéctica.* De los elementos que constituyen la totalidad indicada por esta fórmula nos podemos servir por

separado cuanto nos haga falta; más aún, cuanto más trozos llegamos a separar y dominar en sus relaciones de manera consciente, por medio de abstracciones y especificaciones determinadas, tanto más aumentan la técnica y el saber. Pero cuando este servirse separadamente se produce *como si* la separación existiera *in re* necesariamente y por cuenta propia, y tal vez independientemente del conocimiento que tenemos de ella y de lo que hablamos acerca de la misma, entonces tiene lugar una "falsificación". Debe notarse aquí que estamos hablando de eventos *socialmente reales; y no ya (o no sólo, y en tal caso bastante* subordinadamente) de operaciones cumplidas subjetivamente por uno u otro cerebro en pugna con cuestiones teóricas.

Es la falsificación la que hace estallar el mecanismo de la alienación en sus dos formas principales de falsa conciencia y de falso pensamiento, cada una con la praxis que le competiría y con la praxis que de hecho la acompaña, o viceversa. Cada vez que tenemos formas de conciencia o de pensamiento de cualquier modo "falsas" por estar separadas de la praxis que les competiría y por consiguiente están acompañadas de *otra* praxis, o viceversa, se produce una disidencia o una descompensación dialéctica en cada una de las direcciones de relación entre los distintos términos. Llamemos a esta disidencia o descompensación "des-dialectización" Es ésta una abstracción indeterminada, en virtud de la cual una parte de un todo determinado es tomada en sí misma como si no formara parte de aquel todo ("des-totalización") es decir, que en un sentido pleno de estos términos, es "separada o "aislada" o "segregada". Entonces, todo esfuerzo dirigido a reunir *a posteriori* los trozos separados está destinado al fracaso y no hace más que acentuar la separación. Dado el carácter dialéctico y temporal de la conciencia-praxis, la des-dialectización puede también describirse como una "destemporalización" y por consiguiente, en el ámbito de la continuidad espacio-temporal como una "espacialización". Ulteriores pasos pseudo-dialécticos de alejamiento de la unidad originaria por sucesivas abstracciones indeterminadas son indicados habitualmente con los términos "reificación", "cosificación", "entificación", "fetichización" y "mistificación". El sentido en que también se habla de "des-valorificación" y de

"pseudo-valorificación" resultará claro inmediatamente si se piensa en cómo el análisis marxista de la mercadería y del trabajo muestran el proceso que hace de la mercadería, producto del trabajo y medida según el trabajo, un valor independiente, y del hombre portador del trabajo-valor, una mercadería. Las relaciones entre "des-valorificación" y "des-totalización" se obtienen considerando el carácter sintético, totalizador, del proceso de valorificación y por lo tanto, del valor como producto de tal proceso (o sea que el valor reside en una síntesis operada por el valorificador, en una totalidad construida por él). Sobre cada uno de los términos que en este parágrafo figuraron entre comillas, y sobre varios otros, pueden leerse páginas importantes y a menudo fundamentales no solamente en Marx y en Engels sino también en el Lukács de *Geschichte und Klassenbewusstsein* y en los sucesivos pensadores principales de inspiración marxista sobre todo en Alemania (Adorno, Benjamin, Horkheimer, Marcuse) y en Francia (Goldmann, Gurvitch, Sartre y, por su útil reseña de la falsa conciencia, Gebel); y también en los economistas y psico-patólogos más ilustrados. Pero sobre cada uno de estos términos se deberán decir muchas cosas en el futuro, sobre todo en el sentido de su recíproca delimitación y de una fenomenología interdisciplinaria más analítica y firme que los procesos que describen.

Algunos ejemplos, intencionalmente simples pero en su género bastante típicos, sirven para indicar la articulación dialéctica concreta de la conciencia y del pensamiento con la praxis, sacando un poco al lector de la aridez formal de todo lo que ha precedido. El cura bonachón que no lograba adecuar su propia conciencia a la praxis de su iglesia, adecúa ahora su propia praxis a la conciencia de la iglesia, y se entrega a obras de bien sin ocuparse más de cuestiones morales y teológicas. La señora "bien" que después de su menopausia descubre haber hecho demasiado poco por los demás frente a su propia conciencia y demasiado poco por su propia conciencia frente a los demás, y se pone a hacer mucho más de lo que su conciencia toleraría. La vemos entonces dedicada a la beneficencia, una especie de alianza entre su ser "bien" y su tener eficiencia, por ejemplo salvando jovencitas descarriadas. (Se produce a menudo la ulte-

rior complicación dialéctica: que la salvación tenga lugar antes que el extravío. Las jovencitas se encuentran entonces impedidas por cierta praxis en nombre de otra cierta praxis, en la cual ni ellas ni su salvadora creen; pero esta otra praxis se justifica en nombre de una conciencia en la cual deberían creer precisamente porque la salvadora ha tomado la decisión práctica de creer en ella.) Un estupendo ejemplo de implicación recíproca de praxis y de conciencia dentro del mismo afianzamiento de su separación es el llamado "rearme moral", ya estridente como sintagma. En él, partiendo de una falsa situación de conciencia por estar separada de prácticas ventajosas, se propone y se proyecta una nueva y más vasta acción práctica; se desarrolla así, racionalizando, un falso pensamiento encargado de justificar la nueva acción práctica, lo que sólo puede ocurrir reintegrándose a los mismos "principios" a los que el estado de falsa conciencia originaria hacía un llamado implícito. Toda la operación se propone por lo tanto como un intento por conservar las ventajas de la praxis originaria y al mismo tiempo acallar la propia conciencia mediante un suplemento práctico proyectado desde la separación de la misma.

La dialéctica aludida es de particular importancia en el campo psico-patológico, donde las víctimas de la sociedad, aisladas como individuos, son curadas como tales mientras la sociedad sigue siendo la misma. El neurótico está en un estado de conciencia separado de la praxis, el perverso en un estado de praxis separado de la conciencia. En ambos casos el inconsciente puede construir una defensa justificativa al nivel de la ideología (y por esto el estudio del lenguaje de los "enfermos de la mente" puede tener una importancia general tan extraordinaria). Tomemos aquí el caso del perverso: hay en él un exceso de praxis en la conciencia, por lo cual está en condiciones de desarrollar comportamientos a menudo técnicamente buenos y socialmente fructíferos pero en los cuales no piensa lo suficiente y de cuya gravedad no se da cuenta. Digamos por consiguiente que el exceso es *cuantitativo*. Sin embargo, no es que la conciencia del perverso deje de existir; al contrario, se expresa por lo que es, o sea como conciencia insuficiente de esa praxis, insuficiente para esa praxis. Ocurre entonces que el perverso intenta *racionalizar* su propia praxis, potenciando artificialmente esa cantidad de conciencia que tiene con el objetivo de fingirla apta para esa praxis. Esta racionalización es una construcción de tipo ideológico que implica un salto *cualitativo* fuera de la conexión entre manifestaciones inconscientes (como tales "reales" en el sentido freudiano) de la práctica perversa, y la práctica misma. O sea, que tal conexión es ignorada o negada; y en su lugar se coloca una construcción de tipo ideológico: donde negación y sustitución son, típicamente, hechos cualitativos. El salto *cualitativo* nos lleva de vuelta al punto de partida: la conciencia en acto es insuficiente para esa praxis; hay una diferencia *cuantitativa* entre la conciencia-de-esa-praxis y la conciencia presente y usada para la racionalización; tal diferencia o "resto" es *suprimida* (es éste el hecho cualitativo). Puede desarrollarse un análisis simétrico para con el neurótico. Se comprueba una vez más cuán profundamente había visto "el viejo Hegel".

MICHEL FOUCAULT

Nacido en 1926. Fue alumno de la Escuela Normal Superior de París. Ayudante de filosofía. Becario de la Fundación Thiers. Agregado cultural en Varsovia. Profesor en la Universidad de Upsala y luego profesor de filosofía en la Facultad de Letras de la Universidad de Clermont-Ferrand (Francia). Tesis de grado en 1961 sobre la Historia de la locura en la época clásica *publicada en 1964.*

Es Foucault uno de los pensadores franceses de más resonancia en la actualidad que, desde la perspectiva de la medicina, estudia problemas epistemológicos, lingüísticos, estructurales y económicos.

Obras:

Historia de la locura en la época clásica, México, FCE, 1967.
La arqueología del saber, México, Siglo XXI, 1970.
Las palabras y las cosas, México, Siglo XXI, 1968.
El nacimiento de la clínica, México, Siglo XXI, 1966.
Raymond Roussel, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
Vigilar y castigar, México, Siglo XXI, 1976.
Historia de la sexualidad: 1. *La voluntad de saber,* México, Siglo XXI, 1977.

LA VERDAD Y LAS FORMAS JURÍDICAS *

Es probable que estas conferencias contengan una cantidad de cosas inexactas, falsas, erróneas. Prefiero exponerlas pues, a título de hipótesis para un trabajo futuro. Por esta razón, pediría la indulgencia de ustedes y quizá también su maldad. Quiero decir, mucho me gustaría que al final de cada conferencia me expusiesen sus dudas, hicieran preguntas, y me comunicaran sus críticas y objeciones para que, en la medida de mis posibilidaes y ateniéndonos a que

* Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas,* Barcelona, Gedisa, 1980, pp. 13-33.

mi espíritu no es todavía demasiado rígido, pueda adaptarme poco a poco a ellas. De ser así, podremos finalizar estas cinco conferencias con la confianza de haber realizado en conjunto un trabajo o, eventualmente, un progreso.

La de hoy es una reflexión metodológica para introducir este problema que, bajo el título de "La Verdad y las Formas Jurídicas", puede parecer un tanto enigmático. Trataré de presentarles una cuestión que es en realidad el punto de convergencia de tres o cuatro series de investigaciones existentes, ya exploradas, ya inventariadas, para confrontarlas y reunirlas en una especie de investigación si no original, al menos renovadora.

En primer lugar se trata de una investigación estrictamente histórica, o sea: ¿cómo se formaron dominios de saber a partir de las prácticas sociales? La cuestión es la siguiente: existe una tendencia que podríamos denominar, de una manera un tanto irónica, marxista académica, o del marxismo académico, que consiste en buscar cómo las condiciones económicas de la existencia encuentran en la conciencia de los hombres su reflejo o expresión. Creo que esta forma del análisis, tradicional en el marxismo universitario de Francia y de Europa en general, tiene un defecto muy grave: el de suponer, en el fondo, que el sujeto humano, el sujeto de conocimiento, las mismas formas del conocimiento, se dan en cierto modo previa y definitivamente, y que las condiciones económicas, sociales y políticas de la existencia no hacen sino depositarse o imprimirse en este sujeto que se da de manera definitiva.

Me propongo mostrar a ustedes cómo es que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento. El mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto; o, más claramente, la verdad misma tiene una historia.

Me gustaría mostrar en particular cómo puede formarse en el siglo XIX, un cierto saber del hombre, de la individualidad, del individuo normal o anormal, dentro o fuera de la regla; saber éste que, en verdad, nació de las prácticas socia-

les de control y vigilancia. Y cómo, de alguna manera, este saber no se le impuso a un sujeto de conocimiento, no se le propuso ni se le imprimió, sino que hizo nacer un tipo absolutamente nuevo de sujeto de conocimiento. Podemos decir entonces que la historia de los dominios de saber en relación con las prácticas sociales, excluida la preeminencia de un sujeto de conocimiento dado definitivamente, es uno de los temas de investigación que propongo.

El segundo tema de investigación es metodológico, un tema que podríamos llamar análisis de los discursos. Tengo la impresión de que en este país existe ya, coincidente con una tradición reciente aunque aceptada en las universidades europeas, una tendencia a tratar el discurso como un conjunto de hechos lingüísticos ligados entre sí por reglas sintácticas de construcción.

Hace algunos años era original e importante decir y mostrar que aquello que se hacía con el lenguaje —poesía, literatura, filosofía, discurso en general— obedecía a un cierto número de leyes o regularidades internas: las leyes o regularidades del lenguaje. El carácter lingüístico de los hechos del lenguaje fue un descubrimiento que tuvo su importancia en determinada época.

Había llegado el momento pues, de considerar estos hechos del discurso ya no simplemente por su aspecto lingüístico sino, en cierto modo —y aquí me inspiro en las investigaciones realizadas por los anglo-americanos—, como juegos *(games)*, juegos estratégicos de acción y reacción, de pregunta y respuesta, de dominación y retracción, y también de lucha. El discurso es ese conjunto regular de hechos lingüísticos en determinado nivel, y polémicos y estratégicos en otro. Este análisis del discurso como juego estratégico y polémico es, según mi modo de ver las cosas, un segundo tema de investigación.

Por último, el tercer tema de investigación que propongo a ustedes y que definirá, por su encuentro con los dos primeros, el punto de convergencia en que me sitúo, consistiría en una relaboración de la teoría del sujeto. Esta teoría fue profundamente modificada y renovada en los últimos años por unas teorías o, aún más seriamente, unas prácticas entre las que cabe destacar con toda claridad el psicoanálisis que se coloca en un primer plano. El psicoanálisis fue ciertamente la práctica y la teoría que replanteó de la manera más fundamental la prioridad conferida al sujeto, que se estableció en el pensamiento occidental a partir de Descartes.

Hace dos o tres siglos la filosofía occidental postulaba, explícita o implícitamente, al sujeto como fundamento, como núcleo central de todo conocimiento, como aquello en que no sólo se revelaba la libertad sino que podía hacer eclosión la verdad. Ahora bien, creo que el psicoanálisis pone enfáticamente en cuestión esta posición absoluta del sujeto. Pero a pesar de que esto es cierto con respecto al psicoanálisis, en compensación, en el dominio de lo que podríamos llamar teoría del conocimiento, o en el de la epistemología, la historia de las ciencias o incluso en el de la historia de las ideas, creo que la teoría del sujeto siguió siendo todavía muy filosófica, muy cartesiana o kantiana. Aclaro que en el nivel de generalidad en que me coloco no hago, por el momento, diferencia alguna entre las concepciones cartesiana y kantiana.

Actualmente, cuando se hace historia —historia de las ideas, del conocimiento o simplemente historia— nos atenemos a ese sujeto de conocimiento y de la representación, como punto de origen a partir del cual es posible el conocimiento y la verdad aparece. Sería interesante que intentáramos ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella. Hemos de dirigirnos pues en la dirección de esta crítica radical del sujeto humano tal como se presenta en la historia.

Retomando mi punto de partida: podemos ver cómo cierta tradición universitaria o académica del marxismo, concepción tradicional del sujeto desde el punto de vista filosófico, aún continúa. Esto es, en mi opinión, lo que debe llevarse a cabo: la constitución histórica de un sujeto de conocimiento a través de un discurso tomado como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales.

Entre las prácticas sociales en las que el análisis histórico permite localizar la emergencia de nuevas formas de subjetividad, las prácticas jurídicas, o más precisamente, las prácticas judiciales están entre las más importantes.

La hipótesis que me gustaría formular es que en realidad hay dos historias de la verdad. La primera es una especie de historia interna de la verdad, que se corrige partiendo de sus propios principios de regulación: es la historia de la verdad tal como se hace en o a partir de la historia de las ciencias. Por otra parte, creo que en la sociedad, o al menos en nuestras sociedades, hay otros sitios en los que se forma la verdad, allí donde se definen un cierto número de reglas de juego, a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto, tipos de saber y, por consiguiente, podemos hacer a partir de ello una historia externa, exterior, de la verdad.

Las prácticas judiciales —la manera en que, entre los hombres, se arbitran los daños y las responsabilidades, el modo en que, en la historia de Occidente, se concibió y definió la manera en que podían ser juzgados los hombres en función de los errores que habían cometido, la manera en que se impone a determinados individuos la reparación de algunas de sus acciones y el castigo de otras, todas esas reglas o, si se quiere, todas esas prácticas regulares modificadas sin cesar a lo largo de la historia— creo que son algunas de las formas empleadas por nuestra sociedad para definir tipos de subjetividad, formas de saber y, en consecuencia, relaciones entre el hombre y la verdad que merecen ser estudiadas.

Esta es pues la visión general del tema que me propongo desarrollar: las formas jurídicas y por consiguiente, su evolución en el campo del derecho penal como lugar de origen de un determinado número de formas de verdad. Trataré de demostrar a ustedes cómo ciertas formas de verdad pueden ser definidas a partir de la práctica penal. Porque lo que llamamos *indagación (enquête)* —indagación tal como es y la practicaban los filósofos del siglo XV al XVIII, y los científicos, fuesen geógrafos, botánicos, zoólogos, economistas— es una forma muy característica de la verdad en nuestras sociedades.

Ahora bien, ¿dónde encontramos el origen de la indagación? En una práctica política y administrativa de la que más adelante hablaré, aunque la hallamos también en la práctica judicial. La indagación apareció en la Edad Media como forma de investigación de la verdad en el seno del orden jurídico. Fue para saber quién hizo qué cosa, en qué condiciones y en qué momento, que Occidente elaboró las complejas técnicas de indagación que casi en seguida pudieron ser empleadas en el orden científico y en la reflexión filosófica.

En el siglo XIX se inventaron también a partir de problemas jurídicos, judiciales y penales, formas de análisis muy curiosas que yo llamaría examen *(examen)* y ya no indagación. Estas formas de examen dieron origen a la Sociología, la Psicología, la Psicopatología, la Criminología, el Psicoanálisis. Intentaré explicar cómo, al investigar el origen de estas formas, se ve que nacieron en conexión directa con la formación de un cierto número de controles políticos y sociales, en los inicios de la sociedad capitalista, al final del siglo XIX.

Esta es, en términos generales, la formulación de lo que trataremos en las siguientes conferencias. En la próxima, hablaré acerca del nacimiento de la indagación en el pensamiento griego, en algo que no llega a ser un mito ni es enteramente una tragedia: la historia de Edipo. Hablaré de la historia de Edipo no como punto de origen, de formulación del deseo del hombre sino, por el contrario, como episodio bastante curioso de la historia del saber y punto de emergencia de la indagación. En la conferencia subsiguiente, trataré de la relación que se estableció en la Edad Media, del conflicto u oposición entre el régimen de la *prueba (épreuve)* y el sistema de indagación. Finalmente, en las dos últimas conferencias hablaré del nacimiento de eso que llamo *examen* o ciencias de examen, que se relacionan con la formación y consolidación de la sociedad capitalista.

Por el momento me gustaría retomar de otra manera las reflexiones puramente abstractas que acabo de hacer. Lo más honesto habría sido, quizá, citar apenas un nombre, el de Nietzsche, puesto que lo que aquí digo sólo tiene sentido si se lo relaciona con su obra que, en mi opinión, es el mejor, más eficaz y actual de los modelos que tenemos a mano para llevar a cabo las investigaciones que propongo. Creo que en

Nietzsche se encuentra un tipo de discurso en el que se hace el análisis histórico de la formación misma del sujeto, el análisis histórico del nacimiento de un cierto tipo de saber, sin admitir jamás la preexistencia de un sujeto de conocimiento. Sugiero pues que sigamos en la obra de Nietzsche los lineamientos que pueden servirnos de modelo para los análisis que nos hemos propuesto.

Tomaré como punto de partida un texto de Nietzsche fechado en 1873 y publicado póstumamente. El texto dice: "En algún punto perdido del universo, cuyo resplandor se extiende a innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue aquél el instante más mentiroso y arrogante de la historia universal."

En este texto, extremadamente rico y difícil, dejaré de lado varias cosas, sobre todo la célebre y compleja expresión: "Fue el instante más mentiroso." En primer lugar, consideraré —y de buen grado— la insolencia y la desenvoltura de Nietzsche al decir que el conocimiento fue inventado en un astro y en un determinado momento. Hablo de insolencia en este texto de Nietzsche porque no debemos olvidar que en 1873 estamos, si no en pleno kantismo, al menos en plena eclosión del neokantismo. Y la idea de que el tiempo y el espacio no son formas del conocimiento, la idea de que pueden preexistir al conocimiento y son, por el contrario, algo así como rocas primordiales sobre las cuales viene a fijarse el conocimiento, es una idea absolutamente inadmisible.

Quisiera atenerme entonces a esto, concentrándome primeramente en el término invención. Nietzsche afirma que, en un determinado punto del tiempo y en un determinado lugar del universo, unos animales inteligentes inventaron el conocimiento. La palabra que emplea, invención —el término alemán es *Erfindung*— reaparece con frecuencia en sus escritos, y siempre con intención y sentido polémicos. Cuando habla de "invención" tiene *in mente* una palabra que opone a invención, la palabra "origen". Cuando dice "invención" es para no decir "origen", cuando dice *Erfindung*, es para no decir *Ursprung*.

De todo esto hay evidencias. Presentaré dos o tres. Por ejemplo, en un texto que —creo— pertenece a *La Gaya*

Ciencia habla de Schopenhauer reprobándole su análisis de la religión. Nietzsche dice que Schopenhauer cometió el error de buscar el origen —*Ursprung*— de la religión en un sentimiento metafísico que estaría presente en todos los hombres y contendría de manera anticipada el núcleo de toda religión, su modelo al mismo tiempo verdadero y esencial. Nietzsche afirma: he aquí un análisis de la religión totalmente falso, porque admitir que la religión tiene origen en un sentimiento metafísico significa, pura y simplemente, que la religión estaba dada, implícita, envuelta en ese sentimiento metafísico. Sin embargo, dice Nietzsche, la historia no es eso, la historia no se hace de esa manera, las cosas no suceden así, porque la religión carece de origen, no tiene *Ursprung*, fue inventada, hubo una *Erfindung* de la religión; en un momento dado ocurrió algo que la hizo aparecer. La religión fue fabricada, no existía con anterioridad. Hay pues una oposición fundamental entre la gran continuidad de la *Ursprung* descrita por Schopenhauer y la ruptura que caracteriza a la *Erfindung* de Nietzsche.

Hablando de la poesía, siempre en *La Gaya Ciencia*, Nietzsche afirma que hay quienes buscan el origen de la poesía, su *Ursprung*, cuando en verdad no existe tal cosa, porque también la poesía fue inventada. Un día, alguien tuvo la idea bastante curiosa de utilizar ciertas propiedades rítmicas o musicales del lenguaje para hablar, para imponer sus palabras, para establecer cierta relación de poder sobre los demás por medio de sus palabras: también la poesía fue inventada o fabricada.

Está también el famoso pasaje al final del primer discurso de la *Genealogía de la Moral* en que Nietzsche se refiere a esa especie de fábrica gigantesca, de enorme factoría en la que se produce el ideal. El ideal no tiene origen, también fue inventado, fabricado, producido por una serie de pequeños mecanismos.

Para Nietzsche la invención —*Erfindung*— es, por una parte, una ruptura y por otra algo que posee un comienzo pequeño, bajo, mezquino, inconfesable. Este es el punto crucial de la *Erfindung*. Fue debido a oscuras relaciones de poder que se inventó la poesía. Igualmente, fue debido a oscuras relaciones de poder que se inventó la religión. Villa-

nía, por tanto, de todos estos comienzos cuando se los opone a la solemnidad del origen tal como es visto por los filósofos. El historiador no debe temer a las mezquindades pues fue de mezquindad en mezquindad, de pequeñez en pequeñez, que finalmente se formaron las grandes cosas. A la solemnidad de origen es necesario oponer, siguiendo un buen método histórico, la pequeñez meticulosa e inconfesable de esas fabricaciones e invenciones.

El conocimiento fue, por lo tanto, inventado. Decir que fue inventado es decir que no tuvo origen, o lo que es lo mismo y de manera más precisa aunque parezca paradójico, que el conocimiento no está en absoluto inscrito en la naturaleza humana. El conocimiento no constituye el instinto más antiguo del hombre, o a la inversa, no hay en el comportamiento humano, en los apetitos, en el instinto humano, algo que se parezca a un germen del conocimiento. Dice Nietzsche que el conocimiento está de hecho relacionado con los instintos, pero no puede estar presente en ellos ni ser siquiera un instinto entre otros; el conocimiento es simplemente el resultado del juego, el enfrentamiento, la confluencia, la lucha y el compromiso entre los instintos. Es precisamente debido a que los instintos chocan entre sí, se baten y llegan finalmente al término de sus batallas, que hay un compromiso y algo se produce. Este algo es el conocimiento.

Por lo tanto, para Nietzsche, el conocimiento es de la misma naturaleza que los instintos, no es otra cosa que su refinamiento. El conocimiento tiene por fundamento, base o punto de partida a los instintos pero sólo en tanto éstos se encuentran enfrentados unos a los otros, confrontados. El conocimiento es pues un resultado de esta confrontación, un efecto de superficie. Es como un resplandor, una luz que se irradia aun cuando sea el producto de mecanismos o realidades de naturaleza totalmente diversa. El conocimiento es el efecto de los instintos, es como un lance de suerte o el resultado de un largo compromiso. Dice Nietzsche que es como "una centella que brota del choque entre dos espadas", pero que no es del mismo hierro del que están hechas las espadas.

Efecto de superficie que no está delineado de antemano en la naturaleza humana, el conocimiento actúa frente a los instintos, encima o en medio de ellos: los comprime,

traduce un cierto estado de tensión o apaciguamiento entre los instintos. Sin embargo, el conocimiento no se puede deducir analíticamente, según una especie de derivación natural. No es posible deducirlo necesariamente de los instintos. En el fondo no forma parte de la naturaleza humana, es la lucha, el combate, el resultado del combate y consecuentemente el producto del azar. El conocimiento no es instintivo, es contra-instintivo; e igualmente, no es natural, es contra-natural.

Este es, pues, el primer sentido que podemos dar a la idea de que el conocimiento es una invención y no tiene origen. No obstante, puede darse otro sentido a esta afirmación: aun cuando el conocimiento no está ligado a la naturaleza humana ni deriva de ella, está emparentado por un derecho de origen con un mundo a conocer. Según Nietzsche no hay en realidad, ninguna semejanza ni afinidad previa entre el conocimiento y esas cosas que sería necesario conocer. Si empleamos unos términos más rigurosos desde el punto de vista kantiano, habríamos de decir que las condiciones de la experiencia y las condiciones del objeto de experiencia son totalmente heterogéneas.

Esta es la gran ruptura con lo que había sido una noción tradicional de la filosofía occidental. Por cuanto el mismo Kant fue el primero en manifestar explícitamente que las condiciones de experiencia y del objeto de experiencia eran idénticas. Nietzsche piensa, por el contrario, que hay tanta diferencia entre el conocimiento y el mundo a conocer como existe entre el conocimiento y la naturaleza humana. Tenemos entonces una naturaleza humana, un mundo, y entre ambos algo que se llama conocimiento, no habiendo entre ellos ninguna afinidad, semejanza o incluso lazo de naturaleza.

A menudo dice Nietzsche que el conocimiento no tiene relaciones de afinidad con el mundo a conocer. Citaré tan sólo un texto de *La Gaya Ciencia* (parágrafo 109): "Por su carácter el mundo se parece a un caos eterno; ello no se debe a la ausencia de necesidad, sino a la ausencia de orden, de encadenamiento, de formas, de belleza y de sabiduría." El mundo no busca en absoluto imitar al hombre, ignora toda ley. Abstengámonos de decir que existen leyes en la naturaleza. El conocimiento ha de luchar contra un mundo sin orden, sin encadenamiento, sin formas, sin belleza, sin

sabiduría, sin armonía, sin ley. El conocimiento se relaciona con un mundo como éste y no hay nada en él que lo habilite a conocer ese mundo, ni es natural a la naturaleza ser conocida.

Y así como entre el instinto y el conocimiento encontramos no una continuidad sino una relación de lucha, dominación, subordinación, compensación, etcétera, de la misma manera vemos que entre el conocimiento y las cosas que éste tiene para conocer no puede haber ninguna relación de continuidad natural. Sólo puede haber una relación de violencia, dominación, poder y fuerza, una relación de violación. El conocimiento sólo puede ser una violación de las cosas a conocer y no percepción, reconocimiento, identificación de o con ellas.

En mi opinión, hay en este análisis de Nietzsche una doble ruptura muy importante con la tradición de la filosofía occidental, ruptura que configura una lección que hemos de conservar. La primera se da entre el conocimiento y las cosas. En efecto, ¿qué aseguraba en la filosofía occidental que las cosas a conocer y el propio conocimiento estaban en relación de continuidad? ¿Qué era lo que aseguraba al conocimiento el poder de conocer bien las cosas del mundo y de no ser indefinidamente error, ilusión, arbitrariedad? ¿Quién sino Dios garantizaba esto en la filosofía occidental? Ciertamente, desde Descartes, para no ir más allá, y aun en Kant, Dios es ese principio que asegura la existencia de una armonía entre el conocimiento y las cosas a conocer. Para demostrar que el conocimiento era un conocimiento fundado verdaderamente en las cosas del mundo, Descartes se vio obligado a afirmar la existencia de Dios.

Si no existe más relación entre el conocimiento y las cosas a conocer, si la relación entre éste y las cosas conocidas es arbitraria, relación de poder y violencia, la existencia de Dios en el centro del sistema de conocimiento ya no es más indispensable. En ese mismo pasaje de *La Gaya Ciencia* en que evoca la ausencia de orden, encadenamiento, formas y belleza del mundo, Nietzsche pregunta precisamente: "¿Cuándo cesaremos de ser oscurecidos por todas esas sombras de Dios? ¿Cuándo conseguiremos desdivinizar completamente a la naturaleza?"

La ruptura de la teoría del conocimiento con la teología comienza, estrictamente hablando, con el análisis de Nietzsche.

En segundo lugar diría que, si es verdad que entre el conocimiento y los instintos —todo lo que hace, todo lo que trama el animal humano— hay solamente ruptura, relaciones de dominación y subordinación, relaciones de poder, quien desaparece entonces no es Dios sino el sujeto en su unidad y soberanía.

Si remontamos la tradición filosófica hasta Descartes, para no ir más lejos aún, vemos que la unidad del sujeto humano era asegurada por la continuidad entre el deseo y el conocer, el instinto y el saber, el cuerpo y la verdad. Todo esto aseguraba la existencia del sujeto. Si es cierto que por un lado están los mecanismos del instinto, los juegos del deseo, los enfrentamientos entre la mecánica del cuerpo y la voluntad, y por otro lado, en un nivel de naturaleza totalmente diferente, el conocimiento, entonces la unidad del sujeto humano ya no es necesaria. Podemos admitir sujetos, o bien que el sujeto no existe. Es precisamente en esto en que me parece que el texto de Nietzsche que he citado rompe con la tradición filosófica más antigua y arraigada de Occidente.

Ahora bien, cuando Nietzsche dice que el conocimiento es el resultado de los instintos pero no es él mismo un instinto ni deriva directamente de los instintos, ¿qué quiere decir exactamente, y cómo concibe este curioso mecanismo por el cual los instintos, sin tener relación alguna de naturaleza con el conocimiento, pueden, por su simple juego, producir, fabricar, inventar un conocimiento que nada tiene que ver con ellos? Esta es la segunda serie de problemas que desearía abordar.

Hay en *La Gaya Ciencia* un texto (parágrafo 333) al que podemos considerar como uno de los análisis de Nietzsche más estrictos acerca de esa fabricación o invención. En ese largo texto titulado *Qué significa conocer,* Nietzsche retoma un texto de Spinoza en el que éste opone *intelligere,* comprender, a *ridere, lugere, detestari.* Spinoza decía que si queremos comprender las cosas, efectivamente, en su propia naturaleza y su esencia, por lo tanto, en su verdad, es necesario que nos abstengamos de reír de ellas, de deplorar-

las o de detestarlas. Sólo cuando estas pasiones se apaciguan podemos finalmente comprender. Nietzsche dice que no sólo esto no es verdad sino que sucede exactamente lo contrario. *Intelligere,* comprender, no es más que un cierto juego, o mejor, el resultado de cierto juego, composición o compensación entre *ridere,* reír, *lugere,* deplorar, y *detestari,* detestar.

Nietzsche dice que sólo comprendemos porque hay como fondo del comprender el juego y la lucha de esos tres instintos, esos tres mecanismos o pasiones que son reír, deplorar y detestar (odio). En relación con esto es preciso considerar algunas cosas.

En principio hemos de considerar que esas tres pasiones o impulsos —reír, detestar y deplorar— tienen en común el ser una manera no de aproximarse al objeto, de identificarse con él, sino de conservar el objeto a distancia, de diferenciarse, o de romper con él, de protegerse de él por la risa, desvalorizarlo por la deploración, alejarlo y finalmente destruirlo por el odio. Por lo tanto, todos estos impulsos que están en la raíz del conocimiento y lo producen tienen en común el distanciamiento del objeto, una voluntad de alejarse de él y al mismo tiempo de alejarlo, en fin, de destruirlo. Por detrás del conocimiento hay una voluntad sin duda oscura, no de traer el objeto para sí, de asemejarse a él, sino por el contrario de alejarse de él y destruirlo: maldad radical del conocimiento.

Llegamos así a una segunda idea importante: estos impulsos —reír, deplorar, detestar— son todos del orden de las demás relaciones. Por detrás del conocimiento, en su raíz, Nietzsche no coloca una especie de afección, impulso o pasión que nos haría gustar del objeto a conocer sino, por el contrario, impulsos que nos colocan en posición de odio, desprecio o temor delante de cosas que son amenazadoras y presuntuosas.

Según Nietzsche, la razón por la que estos tres impulsos —reír, deplorar y odiar— llegan a producir el conocimiento no es que se apacigüen, como en Spinoza, o se reconcilien o lleguen a una unidad, sino que luchan entre sí, se confrontan, se combaten, intentan, como dice Nietzsche, perjudicarse unos a otros. Es porque están en estado de guerra, en una estabilización momentánea de ese estado de guerra, que llegan a una especie de estado, de corte en que finalmente el conocimiento aparecerá como "la centella que brota del choque entre dos espadas".

Por lo tanto, no hay en el conocimiento una adecuación al objeto, una relación de asimilación sino que hay, por el contrario, una relación de distancia y dominación; en el conocimiento no hay nada que se parezca a la felicidad o al amor, hay más bien odio y hostilidad: no hay unificación sino sistema precario de poder. En este texto de Nietzsche se cuestionan los grandes temas tradicionales de la filosofía occidental.

La filosofía occidental —y esta vez no es preciso que nos refiramos a Descartes, podemos remontarnos a Platón— siempre caracterizó al conocimiento por el logocentrismo, la semejanza, la adecuación, la beatitud, la unidad, grandes temas que se ponen ahora en cuestión. Se entiende por qué se refiere Nietzsche a Spinoza: de todos los filósofos occidentales Spinoza fue quien llevó más lejos esta concepción del conocimiento como adecuación, beatitud y unidad. Nietzsche coloca en el núcleo, en la raíz del conocimiento, algo así como el odio, la lucha, la relación de poder.

Se comprende entonces por qué afirma Nietzsche que el filósofo es aquél que más fácilmente se engaña sobre la naturaleza del conocimiento al pensarlo siempre en forma de adecuación, amor, unidad, pacificación. Sin embargo, si quisiésemos saber qué cosa es el conocimiento no hemos de aproximarnos a él desde la forma de vida, de existencia de ascetismo característica del filósofo. Para saber qué es, para conocerlo realmente, para aprehenderlo en su raíz, en su fabricación, debemos aproximarnos a él no como filósofos sino como políticos, debemos comprender cuáles son las relaciones de lucha y de poder. Solamente en esas relaciones de lucha y poder, en la manera como las cosas entre sí se oponen, en la manera como se odian entre sí los hombres, luchan, procuran dominarse unos a otros, quieren ejercer relaciones de poder unos sobre otros, comprendemos en qué consiste el conocimiento.

Es claro pues, que un análisis como éste nos introduzca de manera eficaz en una historia política del conocimiento, de los hechos y el sujeto del conocimiento.

Pero me gustaría responder antes a una posible objeción: "Todo esto que usted dice es muy bonito pero no está en Nietzsche; fue su delirio, su obsesión de encontrar en todas partes relaciones de poder, de introducir esa dimensión de lo político hasta en la historia del conocimiento o de la verdad, que le hizo creer que Nietzsche decía esto."

Yo respondería dos cosas. Diría en primer lugar que tomé este texto de Nietzsche en función de mis intereses, no para mostrar que ésta era la concepción nietzscheana del conocimiento —hay innumerables textos bastante contradictorios entre sí que tratan este tema— sino apenas para mostrar que existen en Nietzsche ciertos elementos que ponen a nuestra disposición un modelo para un análisis histórico de lo que yo denominaría la política de la verdad. Es un modelo que encontramos efectivamente en Nietzsche y pienso, incluso, que es uno de los más importantes para la comprensión de algunos elementos aparentemente contradictorios de su concepción del conocimiento.

En efecto, si admitimos esto que Nietzsche entiende como descubrimiento del conocimiento, si todas estas relaciones están por detrás del conocimiento el cual, en cierta forma, sería un resultado de ellas, podemos comprender entonces determinados textos de Nietzsche.

Por de pronto, todos aquellos textos en los que Nietzsche afirma que no hay conocimiento en sí. Al leerlo, más de una vez ocurre que creemos estar leyendo a Kant y nos vemos obligados a cotejar los textos y verificar todas las diferencias. La crítica kantiana cuestionaba la posibilidad de un conocimiento de lo en sí, un conocimiento sobre una verdad o una realidad en sí. Nietzsche dice en la *Genealogía de la Moral:* "Absténgamonos, señores filósofos, de los tentáculos de nociones contradictorias tales como razón pura, espíritu absoluto, conocimiento en sí." Más aún, en *La Voluntad del Poder* Nietzsche afirma que no hay ser en sí, y tampoco conocimiento en sí. Cuando afirma esto, designa algo totalmente diferente de lo que Kant entendía por conocimiento en sí. Nietzsche quiere decir que no hay naturaleza, ni esencia ni condiciones universales para el conocimiento, sino que éste es cada vez el resultado histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento. El conocimiento es

un efecto o un acontecimiento que puede ser colocado bajo el signo del conocer, no es una facultad y tampoco una estructura universal. Aun cuando utiliza ciertos elementos que pueden pasar por universales este conocimiento será apenas del orden del resultado, del acontecimiento, del efecto.

Se comprenden así una serie de textos en que Nietzsche afirma que el conocimiento tiene un carácter perspectivo. Cuando Nietzsche dice que el conocimiento es siempre una perspectiva no quiere decir, en lo que sería una mezcla de kantismo y empirismo, que se encuentra limitado en el hombre por ciertas condiciones, límites derivados de la naturaleza humana, el cuerpo o la propia estructura del conocimiento. Cuando Nietzsche habla del carácter perspectivo del conocimiento quiere señalar el hecho de que sólo hay conocimiento bajo la forma de ciertos actos que son diferentes entre sí y múltiples en su esencia, actos por los cuales el ser humano se apodera violentamente de ciertas cosas, reacciona a ciertas situaciones, les impone relaciones de fuerza. O sea, el conocimiento es siempre una cierta relación estratégica en la que el hombre está situado. Es precisamente esa relación estratégica la que definirá el efecto del conocimiento y, por esta razón, sería totalmente contradictorio imaginar un conocimiento que no fuese en su naturaleza obligatoriamente parcial, oblicuo, perspectivo. El carácter perspectivo del conocimiento no deriva de la naturaleza humana sino siempre del carácter polémico y estratégico del conocimiento. Se puede hablar del carácter perspectivo del conocimiento porque hay batalla y porque el conocimiento es el efecto de esa batalla.

A esto se debe que encontremos en Nietzsche la idea, que vuelve constantemente, de que el conocimiento es al mismo tiempo lo más generalizante y lo más particularizante. El conocimiento esquematiza, ignora las diferencias, asimila las cosas entre sí, y cumple su papel sin ningún fundamento en verdad. Por ello el conocimiento es siempre un desconocimiento. Por otra parte es siempre algo que apunta, maliciosa, insidiosa y agresivamente, a individuos, cosas, situaciones. Sólo hay conocimiento en la medida en que se establece entre el hombre y aquello que conoce algo así como una lucha singular, un *tête-a-tête,* un duelo. Hay siempre en el conocimiento alguna cosa que es del orden del duelo y que hace

que ésta sea siempre singular. En esto consiste su carácter contradictorio tal como es definido en unos textos de Nietzsche que, aparentemente, se contradicen: generalizante y singular.

He aquí cómo a través de los textos de Nietzsche podemos establecer no una teoría general del conocimiento sino un modelo que permite abordar el objeto de estas conferencias: como es el problema de la formación de ciertos determinados dominios de saber a partir de relaciones de fuerza y relaciones políticas en la sociedad.

Retomo ahora mi punto de partida. En cierta concepción del marxismo muy difundida en los medios universitarios, o bien, en una cierta concepción del marxismo que se impone en la Universidad, se expone siempre como fundamento de análisis la idea de que las relaciones de fuerza, las condiciones económicas, las relaciones sociales, les son dadas previamente a los individuos, aunque al mismo tiempo se imponen a un sujeto de conocimiento que permanece idéntico, salvo en relación con las ideologías tomadas como errores.

Llegamos así a esta noción muy importante, y al mismo tiempo muy embarazosa, de ideología. En los análisis marxistas tradicionales la ideología es presentada como una especie de elemento negativo a través del cual se traduce el hecho de que la relación del sujeto con la verdad, o simplemente la relación de conocimiento, es perturbada, oscurecida, velada por las condiciones de existencia, por relaciones sociales o formas políticas impuestas, desde el exterior, al sujeto del conocimiento. La ideología es la marca, el estigma de estas relaciones políticas o económicas de existencia aplicado a un sujeto de conocimiento que, por derecho, debería estar abierto a la verdad.

Mi propósito es demostrar en estas conferencias cómo, de hecho, las condiciones políticas y económicas de existencia no son un velo o un obstáculo para el sujeto de conocimiento sino aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento y, en consecuencia, las relaciones de verdad. Sólo puede haber ciertos tipos de sujetos de conocimiento, órdenes de verdad, dominios de saber, a partir de condiciones políticas, que son como el suelo en que se forman el sujeto, los dominios de saber y las relaciones con la verdad.

Una historia de la verdad será posible para nosotros sólo si nos desembarazamos de estos grandes temas del sujeto de conocimiento, al mismo tiempo originario y absoluto, utilizando eventualmente el modelo nietzscheano.

Presentaré algunos esbozos de esta historia a partir de las prácticas judiciales que dieron nacimiento a los modelos de verdad que todavía están vigentes en nuestra sociedad, aún se imponen a ella y valen no sólo en el dominio de la política, en el dominio del comportamiento cotidiano sino también en el orden de la ciencia. Aún en la ciencia encontramos modelos de verdad cuya formación es el producto de las estructuras políticas que no se imponen desde el exterior al sujeto del conocimiento sino que son, ellas mismas, constitutivas de éste.

este libro
se terminó de imprimir
en los talleres gráficos victoria, s. a.
privada de zaragoza 18 bis / méxico 3, d. f.
el 31 de agosto de 1982
tipos baskerville 8, 9 y 10 puntos
se imprimieron tres mil ejemplares
y sobrantes para reposición
en papel ediciones crema de 60 gramos
de la fábrica de papel san juan

La enorme utilidad de una antología como la que han elaborado Villagrán y Cassígoli reside en poner de manifiesto la prodigiosa multiplicidad de sentidos que ha adquirido la palabra "ideología" entre marxistas y no marxistas, por no haber podido superar la dicotomía antes señalada. En esto se revelan muchas cosas, muchos intereses, pero sobre todo se revela el produndo desconocimiento que la mayoría de los tratadistas tiene de la obra de Marx.

Ludovico Silva