



DOCTORADO EN SOCIOLOGÍA

LA IDEOLOGÍA HOY: HACIA UNA RESIGNIFICACIÓN EN LA SOCIOLOGÍA.

MARÍA GUADALUPE RAMÍREZ MONDRAGÓN

ASESOR:
DR. JOSÉ HERNÁNDEZ PRADO

05-XII-2016
Trimestre 2016-O

*A Juanita, mi corazón,
mi luz, mi fuerza,
mi amada madre.*

AGRADECIMIENTOS

Decidí estudiar Sociología cuando cursaba el bachillerato, después de ver una entrevista con el sociólogo francés Edgar Morin esa decisión se convirtió en obsesión y más tarde, durante mi licenciatura, se volvió mi pasión, mi forma de vida. Así que ingresar a un posgrado especializado en ella fue para mí un sueño. Por supuesto este sueño no fue fácil de cumplir y el camino implicó, sacrificios, satisfacciones y un montón de experiencias, tanto buenas como malas.

Casi siempre, la mejor parte, fueron experiencias que tienen que ver con la gente que conocí, con quienes me apoyaron, me formaron y me han acompañado estos años. Por ello, en primer lugar quiero agradecer a mi mamá, Juanita, por darme tantas lecciones de vida, por colmarme de amor, pero también por enseñarme que sólo con entrega y sacrificios se logran las mejores cosas. Gracias porque todo lo bueno que tengo viene de ti te amo. Agradezco a mi papá por apoyarme, por nunca decir que no a mis sueños y, en cambio siempre respetar mis decisiones, desde que dije: “Quiero estudiar Sociología”.

Gracias a mis hermanos, a Agus (y mi cuñada Clau) por darme ese regalo tan hermoso (Mateo) y por alentarme. A Dany por ser mi apoyo y compañera en días difíciles y sombríos pero también en los felices, siempre juntas.

En el ámbito escolar, donde no todo y no siempre, es academia, agradezco primeramente a mi asesor José Hernández Prado por su paciencia, porque con su apertura mental me ayudó a expandir mis horizontes, lo que me permitió vivir y experimentar gran parte de lo que escribo en este texto, ya que ambos somos tendencias teóricas ideológicas opuestas, somos la derecha y la izquierda encarnadas, en el mejor sentido y de la mejor forma.

Gracias a la coordinadora de mi línea de investigación, la Doctora Adriana García, por su comprensión y solidaridad cuando la necesité. Al Doctor Arturo Grunstein por animarme a realizar mis estudios de doctorado y por su calidez humana en los tiempos difíciles.

Académicamente tampoco olvido al Doctor Joaquín Careaga quien desde mi primer semestre en la carrera de Sociología me hizo enamorarme más de ella, me compartió generosamente, a mí y a todos sus estudiantes, su conocimiento y pasión por esta ciencia e incidió directamente en mi formación profesional y personal. Gracias Doctor por su constante apoyo.

También quiero expresar mi agradecimiento a las personas con las que he compartido una buena parte de mi vida, quienes han estado y me han cobijado en mis días más difíciles, a aquellos que me han enseñado el significado de la amistad, la solidaridad y la hermandad. Con ellos he llorado en los momentos amargos, pero también he reído y brindado con nuestros triunfos y alegrías. Gracias a Ari por su sonrisa eterna, a Sandra por más de media vida acompañándome, a Martha por leerme y entenderme (labor difícil y más cuando no se limita a lo académico), a Mel por ser mi cómplice en todo y por su amistad, lo mismo a Chelis, Itzel, Caro, Fide, Luis, Moni Liz y Mayra. Nunca dejaré de agradecer su amor y solidaridad.

Finalmente, pero no por último, ni menos importante, gracias a Néstor por su apoyo incondicional, por sostenerme y animarme cuando todo estaba mal; por reír conmigo y ser el mejor amigo y compañero que se puede pedir, por contagiarme su alegría, su libertad y su amor por la vida.

Gracias a todos y cada uno por confirmar mis esperanzas en la perfectibilidad humana, por demostrarme que el amor, la solidaridad, la humanidad, la humildad, la empatía, la generosidad y el interés por los otros existen y se practican día a día, independientemente de nuestra ideología.

GUADALUPE

ÍNDICE

LA IDEOLOGÍA HOY: HACIA UNA RESIGNIFICACIÓN EN LA SOCIOLOGÍA

ÍNDICE.....	1
INTRODUCCIÓN.....	3
<i>I. LA IDEOLOGÍA A TRAVÉS DE SU HISTORIA.....</i>	<i>10</i>
1.1 Orígenes del concepto.....	12
1.2 Karl Marx.....	14
1.3 Karl Mannheim.....	23
1.4 La ideología positiva.....	28
1.5 Antonio Gramsci.....	31
1.6 Georg Lukács.....	38
1.7 Louis Althusser.....	50
1.8 Nikos Poulantzas.....	57
1.9 Escuela de Frankfurt.....	63
1.10 El fin de la ideología.....	65
1.11 La ideología en otros autores.....	68
<i>II. LA IDEOLOGÍA A TRAVÉS DE SU HISTORIA: LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA.....</i>	<i>81</i>
2.1 John B. Thompson.....	82
2.2 Teun A. Van Dijk.....	98
2.3 Slavoj Žižek.....	112
2.4 Algunas reflexiones en torno a los conceptos de ideología en los autores contemporáneos.....	143
<i>III. CARACTERÍSTICAS E IMPLICACIONES DEL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA.....</i>	<i>148</i>
3.1 Análisis y reflexiones en torno a la ideología.....	149
3.1.1 Concepto.....	149
3.1.2 Propuesta alternativa.....	158
3.1.3 Postura en torno al concepto.....	160

3.1.4 Existencia de elementos epistemológicos.....	166
3.1.5 Corriente teórica.....	172
3.2 Cuadro analítico del concepto de ideología.....	183
3.3 Cuadro de análisis de las corrientes teóricas.....	196
<i>IV. LA REALIDAD IDEOLÓGICA.....</i>	<i>200</i>
4.1 El individuo, creador de la sociedad.....	201
4.1.1 Karl Popper.....	203
4.1.2 Alain Touraine.....	215
4.1.3 C. Wright Mills.....	219
4.2 Ideología en la vida cotidiana.....	225
4.3 ¿Una o múltiples realidades?.....	232
4.4 El giro lingüístico.....	247
4.5 El chiste como manifestación de la ideología.....	256
4.6 Ideología y política.....	263
4.7 Colectividad vs individualidad.....	281
4.8 Propuesta de concepto.....	286
<i>CONCLUSIONES.....</i>	<i>291</i>
<i>BIBLIOGRAFÍA.....</i>	<i>297</i>

INTRODUCCIÓN

Desde hace unos años ha sido objeto de mi interés el estudio de la ideología. ¿Qué significa esta palabra? ¿Por qué causa aversión en tanta gente? ¿Por qué se dice que ha sido superada por conceptos como “imaginario social”, “representaciones colectivas”, “cultura política”, etcétera? Y, por último, ¿por qué, aunque se dice que ya no existe o no es operativa, se sigue hablando de ella? Estas y otras preguntas y sus posibles respuestas fueron las que me llevaron a plantear esta investigación. Al hacerlo me di cuenta de que no iba a ser una tarea sencilla, pues es un concepto polémico (y para algunos polisémico) con una larguísima historia contada desde diferentes puntos de vista. Pronto tomé conciencia de que para llevar a cabo esta investigación era necesario estudiar el concepto en su pasado y su presente ya que a pesar de que este trabajo está titulado *La ideología hoy:hacia una resignificación en la Sociología* y tiene como uno de sus objetivos dar cuenta de los análisis y posturas de autores contemporáneos en torno al tema es necesario conocer las opiniones de los autores clásicos porque la mayoría de las veces hay una especie de diálogo entre los contemporáneos y los clásicos, sobre todo con Marx, situación en la que yo me incluyo. Además me percaté de que tampoco podía rehuir la discusión teórica entre muchos de los autores que han abordado el tema, que era necesario saber cuál era la postura de cada uno para entender la tendencia hacia la neutralidad actual y saber cómo es que se llegó a ella.

Un primer elemento que consideré importante al comenzar este estudio es que si estudiaba la ideología en una de sus acepciones clásicas, no podría avanzar ni aportar nada nuevo al tema. Es decir, si pensaba a la ideología sólo como categoría política, como una Gran Ideología omniabarcante, o un metarrelato expresado sólo en términos de capitalismo *versus* socialismo, de alguna manera llegaría, o se me acusaría de llegar a la “típica” conclusión de que la ideología había sido rebasada o de que ya no existía, porque el capitalismo se convirtió en el modelo económico y social imperante, con lo que no había motivos de

discrepancia, ya que el pensamiento se ha “unificado” y no hay más que una manera de pensar. Sin embargo, como podemos observar a diario, esto no es así y la ideología sigue funcionando de diferentes maneras en nuestra vida cotidiana. Así, esto es algo de lo que aporta esta tesis que pretende no limitarse al estudio teórico y abstracto de este concepto sino llevarlo a ejemplos visibles, ir de lo abstracto a lo concreto, a situaciones que hemos experimentado o cuando menos observado.

De esta manera y como resultado de estas primeras reflexiones, pensé y más tarde propuse que el objetivo de esta investigación era hacer una propuesta de concepto de ideología que contribuya a su reoperacionalización y a su recuperación en la Sociología, como concepto fundamental para el análisis sociológico pues, parafraseando a Žižek, “el apartamiento de (lo que experimentamos como) la ideología es la forma en que nos volvemos sus esclavos”, ya que seguimos pensando, utilizando y viviendo este concepto, pero no nos damos cuenta de sus implicaciones y consecuencias en nuestra vida diaria. Por ejemplo, el sistema capitalista dice que se sustenta en la democracia y que si no es el mejor sistema, sí es el menos malo, pero, paradójicamente el capitalismo remite con frecuencia a la falta de democracia en las empresas y éstas pueden ser cada vez más totalitarias. Al mismo tiempo, la política está cada vez más controlada por la economía, en vez de que sea la política la que regule a la economía, por lo que la sociedad se encuentra al servicio de la economía, que a su vez es controlada por una élite cada vez más pequeña. Es decir, vivimos en una especie de dictadura económica con disfraz de sistema político democrático y esta situación pasa desapercibida o se le resta importancia gracias al despliegue de la ideología y a sus formas de operar. Incluso, esta afirmación implica una postura ideológica, lo que refuerza nuestra afirmación principal: que la ideología no ha desaparecido, ni da visos de que desaparecerá.

De este modo, siguiendo la línea de estas ideas, la hipótesis de este trabajo dice que aunque en la actualidad no notamos la existencia de la ideología; la

pensamos superada o centrada en un área política restringida, ésta sigue siendo vigente y operando no sólo en la política, sino en la vida cotidiana de todos nosotros y se manifiesta en simples prácticas diarias.

En esta investigación, por cierto, nos centraremos en el chiste como claro objeto de estudio con pertinencia ideológica. Elegí el chiste porque es una práctica cotidiana, generalmente, con un alto contenido ideológico, además de que actualmente, con la proliferación de las redes sociales es más rápida su viralización. Tengo que aclarar que no me enfoqué en el chiste político, no porque no reconozca su importancia, sino porque ya existen varios trabajos al respecto y porque la carga ideológica en los “otros chistes”, en los “chistes comunes” no es siempre tan evidente y los objetivos del chiste son la gente común, personas a las que conocemos con la que nos identificamos o incluso aplica para nosotros mismos.

Teniendo en cuenta que este trabajo busca, en una primera fase, comprender lo mejor posible qué es la ideología y cómo funciona, realice un análisis comparativo del concepto en 26 autores. Quizá para algunos este número parezca exagerado, pero me pareció necesario hacer un recuento de los autores más relevantes, desde su surgimiento hasta la actualidad. Por ello la base teórica es muy amplia e incluye textos de Marx, Mannheim, Durkheim, Weber, Gramsci, Van Dijk, Thompson, etc. Por otro lado, otros lectores pueden pensar que debí revisar más autores, o que éstos no deberían ser, en su mayoría “marxistas”. La respuesta a esta posible objeción es que en primer lugar, no disponía de tanto tiempo para analizar a todos los autores que hubiera querido y además, como en cualquier otra investigación, era necesario acotar de acuerdo a las necesidades y limitaciones del texto y su autora. Otro argumento para justificar mi elección de los autores que seleccioné es que al ser la ideología un “concepto marxista”, son obviamente los autores marxistas los que más se dedicaron a su estudio y fue hasta años más recientes que se diversificó el análisis de este tema. Sin embargo, para mí resultaba funcional y representativo seguir con la línea inicial marxista. Esto no

significa que el análisis haya sido sencillo y los autores y sus conceptos homogéneos, por el contrario, veremos autores marxistas que tienen más semejanza con los liberales que con el mismo Marx, o a la inversa, es decir al interior de esta corriente teórica hay diversidad que también se enriqueció con el estudio de algunos académicos no marxistas. De esta manera, con todos los aportes de los autores considerados se constituyó el cuerpo de datos necesarios para el análisis comparativo del capítulo III, que es en el que con base en determinados indicadores se estudió detenidamente cada concepto y se puso a dialogar, por así decirlo, a los augores. Asimismo, esto nos proporcionó los datos para la construcción de nuestro concepto, lo que a su vez me permitió responder a las preguntas antes planteadas y a otras en torno a los cambios en la ideología, las constantes, el origen tanto del concepto como de sus cambios, etc.

En función de lo anterior, la tesis está dividida en cuatro capítulos. El primero es completamente teórico y en él se expone con cierta amplitud el concepto de ideología en los autores que ya son considerados clásicos en la materia. En este capítulo se da cuenta del origen del concepto y cómo es que fue cambiando y sentando las bases de lo que se entiende por ideología en la actualidad. Es decir, a grandes rasgos constituye la primera parte de un marco teórico que concluye en el capítulo II. Aunque en este capítulo I se buscó que el tratamiento en todos los autores fuera esquemático y homogéneo, lo diverso de ellos y sus textos hizo complicado cumplir con esta tarea. Sin embargo, se logró elaborar una suerte de historia del concepto que a la vez expresaba las particularidades del concepto de cada uno de los autores y por qué o en qué difería o concordaba con el concepto o los conceptos anteriores y/o posteriores. En casos específicos se abordó el problema de por qué algunos autores negaban la existencia del concepto pero, paradójicamente, tenían lo que llamé un concepto alternativo del mismo, es decir, un concepto que nombraban de distinta forma, pero que, por sus contenidos, se asemeja o es un equivalente a la ideología.

El capítulo II, al igual que el anterior, tiene un orden cronológico y aborda la historia de la ideología en un tiempo más reciente. Al contrario de los clásicos que estudian el concepto sin convertirlo en la principal de sus preocupaciones, en este capítulo encontramos autores que dedican textos completos al análisis de la ideología. Por lo tanto, aunque sólo se habla de tres autores –Thompson, Van Dijk y Žižek– el análisis también es amplio, pues encontramos complejas y elaboradas teorías de nuestro concepto, una ventaja es que ellos ejemplifican en cuestiones prácticas y no sólo en situaciones abstractas; es decir, muestran qué es y cómo funciona la ideología en fenómenos o situaciones que la mayoría de nosotros hemos vivido o presenciado y con las cuales nos podemos sentir identificados en cierta medida. Por ejemplo, Thompson analiza el concepto y su influencia en los medios de comunicación; Van Dijk, cómo se manifiesta a través del racismo y Žižek en libros, películas, acontecimientos o prácticas cotidianas. En los caso de Thompson y de Van Dijk sus teorías y disertaciones del concepto fueron rápidas de rastrear, pues se concentran en un libro, *Ideología y cultura moderna* en el caso de Thompson y dos en el de Van Dijk, *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria e Ideología y discurso*. Con Žižek fue diferente, porque este autor alude el tema en varios libros de su extensa bibliografía y, a diferencia de los autores anteriores, no tiene una teoría perfectamente desarrollada y esquematizada en un solo texto, ni mucho menos explícita. No obstante, la ideología es un tema que para él tiene gran importancia. No es casual que el primer texto en aparecer de este grupo de autores sea *El sublime objeto de la ideología*, de Žižek, que data de finales de los años ochenta, curiosamente cuando estaba en auge la idea del fin de la historia y, por lo tanto, de la ideología, lo que confirma, por otro lado, que esta afirmación fue hecha desde una perspectiva ideológica, pues el concepto no desapareció ni dejó de pensarse en él.

En el capítulo III se realizó un análisis comparativo del concepto de ideología contenido en los 26 autores revisados en los dos capítulos anteriores. Dicho análisis se sintetizó en un cuadro que presenta de manera cronológica a todos los autores, con los siguientes indicadores: nombre del autor, concepto, propuesta

alternativa (si la hay), postura en torno al concepto (negativo, positivo o neutro), existencia de elementos epistemológicos, corriente teórica a la que pertenece el autor y el texto o textos de los que se extrae el concepto. Esto permitió observar y contrastar las concepciones de cada autor, los cambios, las permanencias y los otros elementos mencionados. En algunos casos, los resultados son inesperados y en otros predecibles; lo importante es que los datos que se observan son relevantes para el análisis de nuestra investigación, porque sirven para elaborar mi propuesta de concepto de ideología.

Finalmente, en el último capítulo, el IV, después toda la reflexión teórica realizada en torno a la ideología, el siguiente paso es mostrar qué es lo que sucede en la realidad con el concepto; es decir, comenzar a explicar su parte práctica: cómo se manifiesta y con qué fines. Para ello, y para plantear mi concepto de ideología, fue necesario poner en claro lo que entiendo por realidad y posteriormente, más específicamente, por realidad ideológica. Pero no sólo eso; también se desarrollan ideas acerca de las dos grandes tendencias ideológicas que aglutinan a las diferentes ideologías. De esta manera, si en los capítulos previos se trabajó la parte teórica y se realizó un ejercicio comparativo en el cuarto capítulo, por el contrario, se tomó una postura práctica reafirmando nuestra propuesta de concepto y ejemplificando cómo se aplica o funciona la ideología en los fenómenos de la vida cotidiana; en este caso en el chiste.

Como mencione unas líneas más arriba, también se elaboró una propuesta de concepto de ideología, en la que postulo que la ideología es una interpretación del mundo presente *en individuos y colectividades, dentro de un espacio y tiempo definidos, capaz de transformarse. Asimismo, la ideología es a la vez abstracción y concreción, con diferentes funciones que van desde esconder contradicciones hasta justificar la dominación.* En función de ello, propongo que la ideología puede manifestarse y analizarse tanto de manera teórica como práctica, que la ideología como pensamiento o teoría precede a la práctica y que en la mayoría de los casos

no hay una sin la otra. Pero esto y otros elementos más se irán desarrollando y se comprenderán mejor a lo largo de este escrito.

I. LA IDEOLOGÍA A TRAVÉS DE SU HISTORIA

La ideología no es un concepto de moda en la Sociología, no obstante, es uno de los conceptos más debatidos, complejos y polémicos no sólo de esta disciplina, sino en las Ciencias Sociales en general. Por ello su aplicación teórica y su análisis son complicados. Además, si a esto le agregamos que en la actualidad los significados que se le atribuyen al concepto son demasiados y muy variados,¹ la situación se complica. Y es que ideología pasó de ser la suma de dos palabras griegas que literalmente quieren decir “ciencia de las ideas” a un “texto tejido con un material de diferentes filamentos conceptuales”,² integrado por historias opuestas. Por otro lado, también el sentido del concepto tuvo transformaciones, pues comenzó siendo un concepto positivo que más tarde se volvió negativo y a la inversa, dependiendo del autor que recurriera a él, hasta llegar a la neutralidad imperante en nuestros días. Este fue un proceso largo y complejo, así que uno de los objetivos de esta investigación es dar cuenta de dichos cambios. Por ello, en este primer capítulo se explicará el origen del concepto y su transformación hasta la época actual, a través de un breve esbozo histórico, porque aunque no es un concepto de moda, alrededor de él se siguen desarrollando discusiones centrales en las Ciencias Sociales y la Sociología, como lo son las centradas en la verdad y el poder, la construcción de sujetos, el conocimiento, la dominación, los saberes e intereses, etcétera. Todo lo anterior, nos es necesario para entender a la sociedad en la que vivimos y muchos de los fenómenos que en ella ocurren.

Hay varios autores clave en esta historia. Sin embargo, de entre todos ellos hay uno que destaca porque fue uno de los primeros autores en notar su relevancia y porque además de concebir una propuesta del concepto, ésta suscitó una discusión teórica a favor o en contra de su postura, discusión que impulsó el desarrollo o involución del concepto, según se le interprete. Lo que es más, dicha polémica sigue vigente en nuestros días y es la causa, en algunos casos, de la

¹ Algunas definiciones son positivas, peyorativas o neutras; otras tienen un sentido epistemológico, sociológico o político, etc.

² EAGLETON Terry². 2005. *Ideología: una introducción*. Barcelona, España, Paidós, p. 19.

aceptación o el rechazo de la ideología. Ese autor es Karl Marx e iniciaremos este escrito desarrollando algunos de los elementos de su teoría de la ideología y las implicaciones primarias del concepto.

Si bien es cierto que desde la antigua Grecia, Platón y otros filósofos se interesaron en el estudio de las ideas y que desde que ha habido sociedades clasistas se ha hablado de ideas que legitiman la dominación y explotación social, es hasta la edad moderna que el estudio de la ideología se fortalece y sistematiza. Jorge Larraín, uno de los principales estudiosos de la ideología en la actualidad, lo califica como un concepto típico de la modernidad y de la Ilustración del siglo XVIII, en particular. Kurt Lenk afirma que esto se debe a “la disolución de la sociedad estamental de la Edad Media y el ascenso de las ciudades burguesas [ya que a partir de ese momento] se atendió cada vez más a la función social de determinados complejos de opiniones y representaciones”,³ lo que a su vez se combinó con el surgimiento de un nuevo enfoque científico y crítico que se concentraba en el conocimiento práctico del mundo y la realidad.

A partir de entonces, el desarrollo de la economía capitalista –y su consecuente circulación e intercambio de mercancías y dinero– favoreció la circulación e intercambio de ideas; al mismo tiempo, la educación dejó de ser el coto privado de sacerdotes y monjes y pasó a ser de dominio casi público. Es decir, el surgimiento de la ideología como un problema científico está íntimamente ligado tanto a la lucha en contra de la sociedad feudal encabezada por la burguesía, que en ese momento englobó y blandió posturas antifeudales de diversos grupos sociales, como al desarrollo de la ciencia que criticaba a los viejos métodos de investigación y conocimiento.

Ante tales cambios, “la religión y la magia perdieron poder sobre los individuos atrapados en la incesante actividad de la industrialización capitalista [lo que] preparó el terreno para el surgimiento de un nuevo sistema de creencias: para la

³ LENK Kurt. 2000. *El concepto de ideología*. Argentina, Amorrortu, p. 9.

aparición de sistemas de creencias seculares que podían movilizar a los individuos sin referencia a valores o seres de otro mundo”,⁴ pues ya no se veía a las viejas creencias como una fuerza cohesiva, sino como una fuente de supersticiones, nociones falsas, preconceptos, prejuicios y, en general, como obstáculos a la ciencia y el conocimiento. Pero también eran concebidas como fuente de legitimación de la dominación política y como una manera de ocultar los intereses de poder. De esta manera, el surgimiento de la ideología fue necesidad y consecuencia de los cambios sociales que se experimentaron por el vacío social y cultural de la época, por lo que se puede afirmar que la ideología proporcionó nuevas formas de pensamiento y conciencia.

Sin embargo, este hecho no fue un cambio sencillo y la aparición del concepto de ideología, menos. Para que ocurriera fue necesario el paso de los años y la evolución del pensamiento humano. Como antecedente y parte importante de la concepción del concepto, podemos encontrar algunas teorías que hablan de factores que entorpecen, perturban, limitan o impiden al conocimiento. Entre ellas se ubican la teoría de los ídolos de Bacon; la religión como forma de autoalienación del hombre en Feuerbach o como justificadora de relaciones y saberes falsos de Holbach; los prejuicios de Jaucourt o la teoría del engaño presente en autores como Maquiavelo, Hobbes o Locke.

1.1 Orígenes del concepto

El término ideología fue usado por primera vez por Destutt de Tracy en 1796, cuando lo introdujo para nombrar la ciencia de las ideas que se encargaría de su análisis sistemático y del estudio de su gestación, combinación, desarrollo y consecuencias. La nueva ciencia se impartiría en el recién creado Institut Nationale que fue concebido como un sustituto de las academias reales que Robespierre abolió. En un principio se le pensó como la ciencia de las ideas, como un medio para conocer al hombre y para reconstruir la sociedad desde una base

⁴ THOMPSON John B. 2002. *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. México, UAM-Xochimilco, p. 22.

racional, porque “sus raíces se extienden hasta el sueño ilustrado de un mundo totalmente transparente a la razón, libre de los prejuicios las supersticiones y el oscurantismo del *ancien régime*”.⁵

De Tracy pensaba que las ideas derivaban de las sensaciones; para él pensar era sentir algo y la facultad de juzgar era una especie de sensación porque era la capacidad de sentir y comparar las relaciones entre percepciones. Como ciencia de ideas y basada en observaciones, la ideología estaba libre de prejuicios y De Tracy la consideraba como base de la educación y del orden moral. Es decir, en este contexto, en su origen, la ideología tuvo un sentido positivo y un contenido epistemológico ya que confiaba en el progreso, la razón y la educación como la vía para liberar a la humanidad. A pesar de estos elementos positivos, la ideología como ciencia no logró establecerse y consolidarse, mientras que los elementos que antecedieron su sentido negativo se siguieron desarrollando, aunque sin relacionarse directamente con la ideología, todavía. Entre ellos podemos citar la crítica a la relación con la metafísica y la ciencia (y conciencia) falsa.

Por ello, John B. Thompson, dice que este concepto “fue llevado de una a otra dirección y todo el tiempo permaneció como un término que desempeñaba un papel en las batallas políticas de la vida diaria”,⁶ designando varias formas de interpretar el mundo y los fenómenos que en él suceden, como veremos posteriormente, pues el concepto ha continuado desarrollándose hasta la actualidad. Pero, ¿cómo ocurrió esto? ¿Cuál fue el primer paso y cómo se dio? Es decir, ¿cómo es que la ideología dejó de ser el estudio científico de las ideas humanas y pasó a significar ideas falsas o sistemas de ideas?

Para esta cuestión hay dos personajes centrales, el primero es Napoleón Bonaparte que tomó el poder en 1799; y el otro es Karl Marx. En un primer momento, Napoleón estaba de acuerdo con el funcionamiento del Institut; incluso,

⁵ EAGLETON Terry. 2005. *Op. Cit.*, p. 94.

⁶ THOMPSON John B. 2002. *Op. Cit.*, p. 45.

fue miembro honorario. No obstante, cuando se percató de que los ideólogos, partidarios del liberalismo político y el republicanismo, no comulgaban con su autoritarismo ni le brindaban legitimidad a su mandato, le asignó al término, por primera vez, una connotación negativa y “ridiculizó las pretensiones de la ideología: era, en su opinión, una doctrina especulativa abstracta que estaba divorciada de las realidades del poder político”;⁷ y los ideólogos eran charlatanes, soñadores, metafísicos, ignorantes de la política práctica, por lo que clausuró la sección que se encargaba de su estudio en el Institut Nationale.

1.2 Karl Marx

Aun después de la abdicación de Napoleón, el descrédito y desdén con que se había tratado al concepto se extendió y “con Marx el término ideología finalmente alcanza y sobrepasa la crítica de la religión [de autores como Feuerbach], estableciendo así su carácter negativo y crítico”⁸ y cuestionando las formas de pensamiento y organización de la sociedad burguesa. Pero no sólo eso, Marx produjo un concepto de ideología que incluye a la religión y a las formas distorsionadas de conciencia e introduce como un elemento crucial las contradicciones históricas de la sociedad. Para empezar hay que decir que para Marx⁹ las ideas y las ideologías son resultado de las relaciones sociales, de los fenómenos económicos, de los procesos políticos y de la clase dominante; dicho de otro modo, son un producto social. Son una forma de ocultamiento de la realidad, al mismo tiempo que son una mistificación social producto de la división del trabajo, de la lucha de clases y de la historia. Además, para él todo lo

⁷ THOMPSON John B. 2002. *Op. Cit.*, p. 49.

⁸ LARRAÍN Jorge. 2007. *El concepto de ideología. Volumen I: Marx*. Santiago de Chile, LOM Ediciones, p. 30.

⁹ Según Jorge Larraín el pensamiento de Marx es producto de la Ilustración, a la vez que un intento de superar sus limitaciones. Las dos líneas de pensamiento que lo guían son la filosofía de la conciencia alemana y el materialismo anglo-francés basado en la racionalidad científica. Ambas compartían la idea de que el ser humano y su razón deben prevalecer y que los objetos no deben dominarlos; menos aún al sujeto. Además compartían una actitud crítica hacia la epistemología tradicional, la religión y la metafísica, respectivamente.

tradicional o atrasado –en sentido material o intelectual– se opone a la razón y es, por tanto, ideológico, ya que no ayuda a alcanzar la emancipación humana.

Un hecho que marcó su teoría de la ideología fue el identificar y manifestar las contradicciones del modo de producción capitalista que se reproducen en la sociedad. Sin embargo, no podemos dejar de mencionar que la aparición y trato del concepto en los textos de Marx es esquivada, desigual y suscita diferentes interpretaciones que dependen del texto, los contextos y la etapa intelectual. A pesar de estos factores, algunos autores dicen que es posible encontrar una unidad teórica en sus escritos, ya que todos ellos tienen el mismo estatus y tienen coherencia de principio a fin. En cambio, otros pensadores argumentan que no existe tal unidad teórica; que hay saltos y cambios que afectan directamente al concepto y su entendimiento. De esta manera, algunos privilegian la lectura de un texto o un periodo en particular; por ejemplo, se centran en *La Ideología Alemana* o en “las obras de madurez”.

Para Terry Eagleton, Marx propone tres sentidos de ideología que resultan antagonistas y sin relación; éstos son: la falsa conciencia, como creencias que evitan que los hombres tomen conciencia de sus condiciones sociales y los mantengan oprimidos; la estructura-superestructura, como el sistema de ideas que expresa los intereses materiales de la clase dominante y que les ayuda a mantener su dominio, y por último, una postura que se relaciona con el fetichismo de las mercancías, la cual afirma que la mente invierte cuestiones reales para hacerlas ideológicas. Esta división responde a la diferenciación que hacen algunos estudiosos del filósofo alemán entre los textos del Marx joven y los del Marx maduro, pues los primeros dos sentidos corresponden al Marx joven y el tercero a sus últimos escritos.

Por su parte, Jorge Larraín piensa que hay una necesidad de retomar el concepto dentro de un “contexto global del desarrollo intelectual de Marx y toma en cuenta

la existencia de fases bien marcadas en esa evolución”.¹⁰ Para él, el refinamiento de su método y la especificidad de las materias con las que Marx trabajó ayudan a explicar el progreso y las dimensiones de su pensamiento. En sus propias palabras, “la unidad básica del concepto de ideología no es estática, ni está el concepto uniformemente elaborado y presente en cada etapa [...] Más bien, es el mismo núcleo básico que va adquiriendo nuevas dimensiones y expresiones a medida que Marx va desarrollando su posición y enfrentando nuevos problemas”.¹¹

Aún más, igual que Eagleton, Larraín divide el pensamiento de Marx en tres periodos, pero para él éstos siguen un patrón lógico, conectado y relacionado con la construcción de nuestro objeto de estudio, el concepto de ideología. En la primera, etapa Marx está muy imbuido en el debate filosófico y crítico con Hegel y Feuerbach; la siguiente está dominada por la construcción del materialismo histórico y las premisas generales de su acercamiento a la sociedad y la historia; es en esta etapa donde aparece por primera vez el concepto de ideología y Marx establece sus rasgos centrales. En el último periodo, Marx realizó un análisis detallado de las relaciones sociales capitalistas y aunque la ideología siguió operando, el concepto casi no se menciona en sus escritos.

Por otro lado, para Larraín el concepto de ideología de Marx se elabora bajo tres ejes fundamentales: 1) Como parte de una teoría más amplia de la formación de las ideas, 2) Como crítica a las inversiones de la filosofía alemana y, a la vez, como un intento de relacionarla con las inversiones que ocurren en la realidad y 3) Como parte del concepto de praxis,¹² que es fundamental para entender la formación de las ideas y de la ideología misma, ya que para Marx las ideas se

¹⁰ LARRAÍN Jorge. 2007. *Óp. Cit.*, p. 37.

¹¹ *Ibidem.*, p. 38.

¹² La praxis es la acción consciente y sensible de los seres humanos. Con ella se produce la existencia material y las relaciones sociales en las que viven aquellos seres, transforman la naturaleza, la sociedad y su esencia. Es la producción de la existencia física y de su actividad como expresión de su vida.

explican desde la práctica. Por tanto, las ideas invertidas de los filósofos son las ideas invertidas de la práctica material, porque la realidad social es una práctica constante, no determinada y producto del trabajo y la creación.

Esta diferencia en las interpretaciones evidencia que la teoría de Marx del concepto de ideología sigue siendo polémica y que entender al concepto y su crítica no es tarea fácil; para hacerlo, hay que realizar una lectura atenta, según Jean Pierre Faye; y, en palabras de Kurt Lenk, hay que tomar en cuenta, además, tres elementos en los que Marx se apoyó, ya que de no hacerlo así, la teoría aparece fragmentada y sin relación:

1. La crítica a la filosofía del Estado de Hegel;
2. La crítica a la antropología filosófica de Feuerbach; y
3. La crítica a la economía política clásica.¹³

En su libro *La Ideología Alemana*, escrito junto con Engels, Marx presenta algunas de sus ideas principales acerca de la sociedad, la historia y la situación de la filosofía en Alemania. Aunque no presenta en él una definición formal de ideología, si hace explícita su postura al encarar a la filosofía neohegeliana, porque ésta espera cancelar las contradicciones de la realidad con la sola transformación del pensamiento; es decir, plantea hacer una revolución teórica que se limitaba a criticar las construcciones conceptuales, algo que, sin duda, Marx creía imposible. Por ello nuestro autor ridiculizaba los puntos de vista de los filósofos alemanes diciendo que su objetivo era “desenmascarar a estas ovejas que se tienen y son confundidas por lobos; demostrar que su balido no hace más que repetir, en un lenguaje filosófico, la imagen representativa de los burgueses alemanes y que las fanfarronadas de estos comentaristas filosóficos no hacen más que reflejar la irrisoria pobreza de la realidad alemana”.¹⁴

¹³ LENK Kurt. 2000. *Op. Cit.*, p. 23.

¹⁴ MARX Karl. 1979. *La ideología alemana*. México, Ediciones de Cultura Popular, p. 12.

Así, la crítica a los filósofos alemanes que tienden a sobreestimar el valor de las ideas en la historia y en la vida social se confirma en *Las tesis sobre Feuerbach*, donde Marx afirmó que “los filósofos no [hacen] más que interpretar de diversos modos el mundo pero de lo que se [trata es] de transformarlo”¹⁵; de actuar a partir de la situación concreta y no de lo que se sueña o desea, sin disociar la teoría de la práctica, porque las cosas y las ideas tienen un origen humano y por lo tanto social.

Estos textos y muchas de las ideas que ahí se expresan son criticados, como se mencionó anteriormente, bajo el argumento de que presentan ideas sueltas en torno a la ideología que no se relacionan entre sí, con argumentos posteriores o porque son consideradas inconsistentes, incluso insignificantes. Por ejemplo, Terry Eagleton comenta que en la “metáfora de la cámara oscura”, el fenómeno de la inversión de la realidad no es relevante, pues “invertir una polaridad no es necesariamente transformarla¹⁶” y agrega que la cámara oscura no puede engañar, porque de la única manera en que podría hacerlo sería por una distorsión producto de la interferencia de un tercero. Al respecto no puedo afirmar que esto sea mentira, pues invertir una imagen no es transformarla, pero es cierto que si esa imagen está distorsionada, no es una imagen exacta de la realidad y, por lo tanto, su interpretación y sus implicaciones serán diferentes. Vamos a un ejemplo muy simple: si buscamos una dirección que se orienta al norte y por una simple inversión del norte por el sur, caminamos hacia el sur ¿llegaremos a nuestro destino sí no nos percatamos o alguien no nos saca del error? Lo mismo aplicaría para el análisis de la realidad.

El punto al que quiero llegar es que es cierto que esta teoría tiene debilidades y posibles objeciones, como muchas otras, pero no hay que olvidar las aportaciones de Marx en torno al concepto y la crítica de la ideología. Por lo tanto, trataré de continuar con esta breve y, espero, clara explicación. Un elemento central y

¹⁵ MARX Karl. “*Tesis sobre Feuerbach*”. En: MARX Karl. 1979, *Óp. Cit.*, p. 225.

¹⁶ EAGLETON Terry. 2005. *Op. Cit.*, p. 108.

necesario a destacar es que Marx y Engels desarrollaron el concepto de ideología como una crítica a la conciencia o modo de pensar burgués y esta ideología surgió como oposición a la opresión feudal. Teniendo esto en claro, podemos continuar el análisis diciendo que el término “conciencia falsa” tiene su origen en las revoluciones donde la punta de lanza fue la burguesía, que propagó la idea de que sus intereses eran los mismos del resto de la sociedad, ya que, parafraseando a Marx, “sólo en nombre de los derechos generales de la sociedad, una clase particular puede reivindicar para sí el poder general”.

El origen de la falsedad estriba en que esta idea de comunidad no es del todo verdadera, ya que no se toman en cuenta las divergencias existentes; por lo tanto, el que la “ideología burguesa reivindicara sus intereses privados” como generales es –supuestamente– una forma falseada, una conciencia falsa. Esta no constituye un mero engaño a las masas populares, por parte de unos pocos individuos, sino toda una idea, de la burguesía, necesaria para despertar entusiasmo en ellos y en las masas. Es decir, la burguesía produjo y compartió su idea con la masa para luchar contra el enemigo común. Por lo tanto, no es sólo un engaño, sino –también– un autoengaño y no es simplemente una mentira, sino una ilusión.

Es decir, Marx y Engels caracterizaron a la ideología como ilusión de clase respecto de sí misma, tanto como de una época con respecto a sí misma o de las ideologías respecto de su época. Sin embargo, lo que en un principio fue una ilusión verdadera, se modificó a medida que el régimen capitalista se desarrolló, hasta volverse cada vez menos verdadera. Entonces, lo que una vez sería una condición para la revolución se volvió condición de poder; una forma de mantener lo existente, porque esta ilusión cumple dos funciones: ayuda a que el dominio de la burguesía aparezca cómo un orden natural y general que beneficiará a la colectividad, sin que la burguesía aparezca como la clase que domina –ya que no se percibe la dominación de clases– pero, y esta es la segunda función, donde la burguesía domina también a la sociedad de manera teórica y conceptual. En otras palabras, la lucha antifeudal se convirtió en la manera de lograr el desarrollo del

capitalismo y la integración de todas las clases en la dinámica capitalista, sin que la burguesía apareciera como dominadora y más bien como parte de un orden general. Al menos todo esto era lo que proponía la perspectiva marxista.

También hay que señalar que la conciencia falsa no es producida sólo por la posición y la función históricas de la burguesía, sino porque las ilusiones de la ideología burguesa son reproducidas continuamente en distintos aspectos de la realidad cotidiana capitalista. Este fenómeno, que Marx desarrolla en su capítulo sobre *El fetichismo de la mercancía* del primer volumen de *El Capital*,¹⁷ es el que explica que la conciencia burguesa se asiente y arraigue en el pensamiento de las clases no dominantes, pues es gracias a este “fetichismo de la mercancía”,¹⁸ que las relaciones humanas aparecen de manera mistificada, como relaciones entre cosas, donde las mercancías ocultan o dominan las relaciones sociales.

Esta situación la podemos observar con más claridad si nos remitimos al ámbito económico, porque sólo en él, dentro del intercambio de mercancías, el trabajo individual se observa como componente del trabajo social conjunto, pues en el intercambio son mediados el carácter social de la producción y las relaciones sociales. Sin embargo, esta mediación tiene un carácter cosificado, porque dichas relaciones están encubiertas por la forma *dinero* y aparecen como relaciones entre cosas; así, las relaciones sociales entre hombres aparecen como relaciones entre cosas. En otras palabras, las formas de manifestación del capitalismo, como el dinero, vuelven invisibles las relaciones reales y muestran lo contrario de éstas; pero no sólo eso, se arraigan en la conciencia de los individuos como formas de pensamiento corrientes ocultando las relaciones de producción y explotación burguesas. Por lo tanto, las relaciones sociales son vistas por los hombres bajo una forma mistificada; una relación entre cosas, lo que es una relación invertida.¹⁹

¹⁷ MARX Karl. 1984. *El Capital. Volumen I*. México, FCE, pp. 36-47.

¹⁸ Que en términos simples, es dotar de vida propia a productos que el hombre creó.

¹⁹ La inversión consiste en que los opuestos invertidos no pueden ser concebidos o explicarse por sí mismos; su inteligibilidad depende de su relación recíproca con el otro y como su respectiva negación. Tal inversión es resultado de la incapacidad humana para controlar la objetividad alienada, donde la contradicción es una condición de situaciones sociales específicas en las que

Este fenómeno incluye al trabajo, pues el productor, que es un burgués, solo ve lo social en el intercambio, en el comercio práctico, no en la relación con el trabajador. Entonces, las representaciones que surgen de esta situación están invertidas, son falsas y la manifestación objetiva se convierte en falsedad subjetiva.

Marx llega a esta explicación pues, basándose en la *Lógica* de Hegel. Distinguir dos niveles de la realidad: el de las apariencias o formas fenomenales y el de la esencia o relaciones reales. Sí en *La Ideología Alemana* propuso que las ideas deben entenderse en relación con la práctica material, cuando analiza la estructura de la economía capitalista se percató de que las prácticas materiales del capitalismo no son transparentes; que hay algo detrás de ellas que no permite verlas como son. Por ello, con la distinción de los dos niveles de realidad, logra separar dos elementos importantes de la práctica material capitalista que estaban ocultos por las apariencias: la esfera de la circulación o intercambio de las mercancías y la de la producción. Así, la inversión capitalista más importante – pues influye en el resto de la práctica social –, es que el trabajo pasado, o bien la mercancía, domina al trabajo vivo.

Se puede argumentar que estos procesos son meramente económicos, pero a partir de ellos logran observarse elementos de la ideología burguesa que inciden en la concepción del mundo que no se limita a los burgueses, sino que se extienden hasta las masas.²⁰ Por ejemplo, la cosificación de las relaciones sociales no permite ver las contradicciones internas de la sociedad capitalista; por eso en el proceso de intercambio existe la ilusión de que los que intercambian son

ocurre la inversión. Es pertinente aclarar que Marx no veía contradicciones en todas partes; para él la contradicción era característica de una situación histórica en la que los individuos viven en una sociedad dividida en clases, que les son impuestas, en la que son dominados por productos de su práctica.

²⁰ Muchos de los críticos de Marx le atribuyen a su obra un determinismo económico; no obstante, en algún sentido lo que él hizo en su obra fue, en principio, todo lo contrario, porque demostró que la forma de la producción capitalista es un fenómeno además de económico, político y ante todo social, que incide de manera directa en la organización de la vida en común. Sin embargo, es incontestable que lo económico fue en Marx el gran elemento antes ignorado y ahora incorporado.

personas en condiciones iguales y las mercancías que intercambian son equivalentes. Lo mismo sucede con la compra-venta de fuerza de trabajo; en ella se presentan como iguales el capitalista y el obrero, sin considerar la explotación, la desigualdad o la contradicción, porque no se muestra la relación trabajo necesario y plus-trabajo, ni la apropiación de este por parte del capitalista. Así, estos ejemplos ilustran la falsa conciencia o ideología burguesa necesaria para dominar al resto de la sociedad, al ocultar y disfrazar la dinámica real en la cual la sociedad se desarrolla, ya que ocultan los fenómenos que suceden bajo el proceso superficial que ofrece una aparente igualdad y libertad individuales. No obstante, al ser desenmascarados tales fenómenos muestran su esencia: la desigualdad y falta de libertad. Por lo tanto, la ideología no es un fenómeno eterno, como han planteado Althusser, Žižek y otros autores; por el contrario, la ideología, como una distorsión específica que oculta contradicciones y surge de ellas, desaparecerá cuando las contradicciones que la originaron se resuelvan en la realidad, en la práctica cotidiana. Al menos esta era la audaz apuesta de Marx.

Es decir, en su teoría de la ideología la inversión de la realidad también ocurre en la realidad misma, en la dinámica cotidiana. No es sólo una percepción distorsionada, irreal, sino ligada a fenómenos concretos y que va de la estructura a la superestructura y viceversa. Entonces, la ideología²¹ es una solución de la conciencia social a contradicciones no resueltas en la práctica. Por ello no se puede decir que sea un ejercicio exclusivo de una clase, aunque, lo cierto es que sólo sirve a los intereses de la clase dominante como resultado de la negación u ocultamiento de las contradicciones realizadas por dicha clase.

En suma, aunque las ideas que constituyen el concepto de ideología de Marx no provengan de un solo texto y de una teoría explícitamente elaborada; y en algunos

²¹ Para Larraín, “Marx produjo un concepto de ideología crítico y restringido. Crítico porque supone una distorsión, una mala representación u ocultamiento de las contradicciones. Restringido, porque no incluye toda clase de errores y distorsiones. La relación entre ideas ideológicas y no ideológicas no puede ser como la relación general entre falsedad y verdad.” LARRAÍN Jorge. 2007. *Óp. Cit.*, p. 78. interpretada

casos parezcan ambiguos, no se puede decir que sean contradictorias o autoexcluyentes. Al contrario muestran su evolución académica e intelectual al incorporar en cada avance nuevos elementos que complementan a los anteriores. Por supuesto, tampoco es posible afirmar que sea una teoría perfectamente acabada, pues presenta tensiones y limitaciones temporales y de análisis. No obstante, su concepto sigue siendo pertinente para el análisis social, ya que seguimos viviendo en sociedades capitalistas contradictorias y con nuevos conflictos, por lo que dicho concepto sirve para desenmascarar los intentos de ocultar las contradicciones y problemas actuales que benefician a ciertos grupos o permiten la dominación de unos por otros.

Después de Marx, la explicación de muchos marxistas con respecto a la ideología fue sólo una repetición de lo ya dicho y el concepto se volvió casi un dogma que en muchos casos fue malentendido o tergiversado, adquiriendo nuevos significados y dando pasos hacia su posterior neutralización. Por su parte, la mayoría de los no marxistas dejaron de lado el concepto por considerarlo poco relevante o un “tema propio del marxismo”. Más tarde, la ideología tendió a perder su sentido negativo y en algunos casos se volvió un concepto neutral, que relacionaba al concepto con una totalidad de formas de conciencia o con la idea de varias ideologías de clase enfrentadas, como veremos más adelante. En la Sociología el concepto fue retomado por Karl Mannheim en sus agudos estudios. Este sociólogo, aunque nunca fue marxista, mezcló hipótesis marxistas y liberales para originar una teoría donde la ideología también era una forma de mistificar la realidad.

1.3 Karl Mannheim

En *Ideología y utopía*, un estudio sobre la ideología, Mannheim independiza a la ideología del marxismo y del conocimiento. La separación del marxismo y la ideología le parece necesaria, pues piensa que esa relación tan estrecha causa problemas o malinterpretaciones de la ideología misma. Afirma 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, han surgido nuevas significaciones de la palabra, que han tomado forma independientemente de él".²²

La segunda separación consiste en establecer una disociación entre el conocimiento y la ideología a través de la Sociología del Conocimiento²³ con el objetivo de evitar su ideologización y su uso en favor de un individuo o un grupo. Al respecto dice que:

El estudio de las ideologías ha hecho suya la labor de desenmascarar los engaños y los disfraces, más o menos conscientes, con que se presentan los grupos de intereses humanos, particularmente los partidos políticos. La Sociología del conocimiento no se interesa tanto por los errores que obedecen a un esfuerzo deliberado para engañar, como por los diferentes aspectos con que los objetos se presentan ante el sujeto, según sus diferentes inserciones sociales. De cómo las estructuras mentales se forman, inevitablemente, de manera diferente en las inserciones sociales e históricas también diferentes.²⁴

En este texto también nos presenta Mannheim lo que entiende por pensamiento ideológico y pensamiento utópico.²⁵ El primero es una clase de distorsión que no toma en cuenta las realidades de una situación e intenta ocultarlas, pensándolas como categorías inapropiadas centradas en el pasado; en cambio, las distorsiones utópicas trascienden el presente y se orientan al futuro; son utópicas las orientaciones que trascienden la realidad a través de la conducta para destruir o modificar el orden de las cosas en un tiempo determinado.

²² MANNHEIM Karl. 1975. *Ideología y utopía*. México, FCE, p. 57.

²³ Mannheim desarrolló su sociología del conocimiento basándose en Marx, pero al mantener la idea de que ella estaba estrechamente ligada con la ideología, tuvo la necesidad de superar el punto de vista marxista para diseñar una teoría de la determinación del conocimiento y una metodología de análisis sociológico.

²⁴ MANNHEIM Karl. 1975. *Óp. Cit.*, p. 268.

²⁵ Distingue entre utopías absolutas y relativas. Las absolutas son las que nunca pueden ser realizadas y las relativas son las que parecen irrealizables desde el punto de vista de un orden social existente.

Ambos tipos de pensamiento distorsionan la realidad porque no se ajustan a ella. La ideología oculta la realidad y la utopía excede sus límites. Al adecuar el pensamiento a la realidad para decidir si un pensamiento es utópico o ideológico, equipara el estado de la sociedad a un principio epistemológico para decidir entre verdad y distorsión. Aquí cabe preguntarnos qué pasa con los distintos grupos, con visiones del mundo diferentes que, por tanto, experimentan o interpretan las situaciones de manera diferente. Su respuesta, poco satisfactoria, es aceptar la posibilidad de comprender la realidad como totalidad, donde las limitaciones y parcialidades de cada punto de vista no afectan a la comprensión del todo. Sólo aceptando estas limitaciones se puede acceder al todo.

Mannheim piensa que la ideología se desarrolla; que pasa de una concepción particular a una total y que desde la formulación especial de la concepción total, llega a una formulación general, lo que es la sociología del conocimiento. Así, la concepción particular de la ideología es un escepticismo que se aplica para juzgar las ideas del adversario, ya que son vistas como engaños que disfrazan la continuación de intereses parciales. Esta concepción ocurre en el nivel psicológico y designa un fenómeno que va de la mentira al error conceptual. En cambio, la concepción total de la ideología es un fenómeno que se refiere a las características y composición de la estructura total de la mente de un grupo social o época. Esta concepción sucede en un nivel sociológico que cuestiona la visión del mundo del oponente e implica una crítica radical interesada en analizar todos los puntos de vista, incluido el propio.

En otras palabras, la concepción total de ideología es la consolidación del paso de la ideología a la sociología del conocimiento, porque implica que se revisen todos los puntos de vista y así, “lo que fue un arma de partido se convierte en un

método científico de investigación”²⁶, cuyo propósito principal es encontrar los factores que determinan y relativizan el pensamiento de cada grupo social.

Para Mannheim, igual que para Marx, la ideología es un reflejo de la historia y los entornos sociales; para ambos tiene manifestaciones sociales y psicológicas. Estas últimas son las distorsiones consientes, las mentiras calculadas o las formas de autoengaño. Aunque Mannheim adoptó la idea marxista de la ideología como una distorsión de la condición real de la sociedad por los intereses de la clase dominante, añadió una noción paralela, que ya mencionamos antes: la utopía como la visión de una sociedad perfecta dominada y transformada por los oprimidos. Sin embargo, hay varios puntos en los que se diferencia de Marx; por ejemplo, para él la ideología no era una quimera o algo completamente falso y no estaba tan seguro de que fuera algo negativo. Contemplaba la posibilidad de que más bien fuera positiva porque las ideologías eran cambiantes y dinámicas, igual que el conocimiento y al estar compuestas de ideas, también podían estudiarse y generarse de manera objetiva. Además, concebía la posibilidad de que al ser las ideologías un producto social y al haber muchas formas de pensar, habría más de una ideología, un punto de vista que comparte con autores clásicos como Lenin, Lukács o Gramsci. En Mannheim, podemos observar que la ideología recibe una connotación moral y denunciatoria y nos aconseja evitar el concepto o usarlo para designar una perspectiva histórica y socialmente determinada, la visión del mundo y el estilo de pensamiento de un individuo.

Por otro lado, Mannheim también se interesó en la *intelligentsia* (los intelectuales y sus formas de pensar) como un grupo cuya tarea es la construcción o interpretación del mundo para entregarla a su sociedad. Para él, un intelectual no era por fuerza una persona educada o culta, pero sí una que por sus conocimientos unificaría y trascendería puntos de vista parciales de la ideología y

²⁶ LARRAÍN Jorge. 2009. *El concepto de ideología. Volumen III: Irracionalismo, historicismo y positivismo: Nietzsche, Mannheim y Durkheim*. Santiago de Chile, LOM Ediciones, p.105.

la utopía. Esta suerte de síntesis sólo puede ser lograda por lo que Mannheim llamó “intelectuales flotantes”, que son intelectuales que se adaptan a cualquier punto de vista y escogen su filiación sin estar limitados por una cuestión de clase. Son más o menos libres porque sus vínculos con ella se han debilitado o juegan un rol secundario frente a la educación que caracteriza a la vida moderna. Este supuesto acceso de todos a la educación hace que la intelectualidad no sea propiedad de una sola clase, sino que se logren esta separación y la síntesis de conocimiento y puntos de vista que sólo ellos, los intelectuales, pueden alcanzar.

No obstante, llegar a un punto de acuerdo es más difícil de lo que planteaba Mannheim, en primer lugar porque los individuos somos reacios a abandonar nuestros valores, preferencias o aversiones a favor de las ideas, preferencias o valores de otros. Esto, a su vez origina un segundo elemento que Mannheim no tomó en cuenta. Gracias a la diversidad de posturas y preferencias, se origina la pluralidad, por lo que hay muchas cuestiones políticas, sociales, culturales o morales que tienen más de una explicación o interpretación y es difícil que todos estemos orientados o aceptemos el mismo camino. Por otro lado, si tomáramos como cierta la idea de consenso en las ideas, ello implicaría que a la larga se tendería a perder las diferencias de opinión, posturas, etc.; en una palabra, las ideologías, pero vemos que esto no es así a pesar de que existen ciertos acuerdos políticos, sociales y hasta ideológicos. He aquí un punto débil de la teoría de Mannheim.

Otra deficiencia que encuentra Larraín es que:

El tratamiento que hace Mannheim del concepto de ideología sigue un patrón contradictorio, oscilante entre dos versiones que nunca terminan por reconciliarse apropiadamente. En la primera versión, parece universalizar el concepto hasta el punto que se hace similar a la determinación social del conocimiento histórico [...] En la segunda versión, Mannheim parece restringir el concepto de ideología a los engaños conscientes de grupos de interés, de manera tal que el hecho

más general de la determinación social de conocimiento se revela como la preocupación de la sociología del conocimiento y ya no más de la teoría de la ideología.²⁷

De esta manera, el uso del concepto con dos significados diferentes hace que su teoría sea confusa; además, en la primera versión todos los puntos de vista son ideológicos, por tanto, es difícil concebir lo específico del concepto de ideología que termina perdiendo su significado y capacidad crítica. Mientras tanto, en la segunda versión el problema radica en que la ideología se limita a ilusiones y mentiras conscientes de partidos y grupos políticos, por lo que está psicologizada y adquiere una connotación moral; es una decisión voluntaria engañar o no hacerlo.

Posteriormente, surgieron otras investigaciones acerca de la ideología. Algunas eran “menos históricas en su orientación y se [preocupaban] más por analizar las condiciones en las que se sostienen y reproducen las sociedades en general y las sociedades capitalistas contemporáneas en particular”.²⁸ Otras tenían una orientación marxista, pero cuestionaban el “determinismo económico” de la definición clásica de ideología y afirmaban que la producción y difusión de la ideología dominante es una de las tareas del Estado, sus funcionarios o algunos organismos que a la larga perpetúan los intereses de las clases dominantes, tal como se observa en los escritos de Gramsci, Poulantzas y Althusser.

1.4 La ideología positiva

Para regresar a la tradición marxista y su estudio de la ideología es pertinente mencionar que durante algunos años el interés en ello fue escaso y que con la primera generación de marxistas ocurrió un cambio en el significado del concepto, el cual es determinante hasta nuestros días, porque fue la base de la neutralización del mismo. Si bien ya se mencionó que la teoría de la ideología de

²⁷ LARRAÍN Jorge. 2009. *Óp. Cit.*, p.117.

²⁸ THOMPSON John B. 2002, *Op. Cit.*, p. 128.

Marx puede prestarse a ambigüedades y malas interpretaciones por parte de otros autores, quizá un elemento importante es que muchos de los primeros autores marxistas y no marxistas no tuvieron oportunidad de leer *La Ideología Alemana*. La importancia de ello es que es en este texto donde se explica claramente la connotación negativa del concepto y donde Marx y Engels explicitan sus ideas principales en torno a la ideología. Así, los escritos en los que se basaron los primeros marxistas para entender la ideología fueron el *Prefacio de 1859* de Marx y el *Anti-Düring* de Engels, que son textos ambiguos que no distinguen y explicitan bien los elementos que constituyen la teoría de la ideología. Por lo tanto, en autores como Plejanov, Kautsky o Labriola comenzó a surgir un nuevo significado del concepto más cercano a una concepción neutral o positiva. Para ellos, si la superestructura ideológica incluye todas las formas de conciencia²⁹ y no todas están distorsionadas, es lógico que exista una ideología positiva, una ideología socialista, proletaria.

Por otro lado, pero ligado a este mismo argumento, cuando estos autores hablaban de lucha de clases, lo relacionaban con la idea de la existencia de diferentes ideologías de clase. Es decir, a diferencia de Marx, que hablaba de la ideología como una sola, ellos hablaban de diferentes ideologías y algunas de ellas en lucha. Incluso, algunos de los primeros marxistas se llegaron a preguntar si el marxismo era una ideología, algo que para Marx hubiera sido imposible, porque él no planteó su pensamiento y teorías como una ideología. Para él la ideología era una forma de ocultar contradicciones e inversiones y él trataba de evidenciarlas. Pero no sólo influyó este hecho en la conformación de un sentido positivo de ideología. Otro elemento de gran importancia fue que durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo pasado ocurrieron cambios políticos, económicos y sociales importantes que agudizaron la lucha de clases y al mismo tiempo, intensificaron las confrontaciones en todos los ámbitos,

²⁹ Marx pensaba que la superestructura era un nivel global de conciencia social y la ideología (como contradicción e inversión) era sólo una parte de ella, por lo que no todas las ideas eran ideológicas.

incluyendo el de las ideas. Por lo tanto, las percepciones en torno al conflicto de clases necesitaban ser explicadas y sustentadas. Esto se logró ampliando el concepto de ideología, al afirmar que las ideas de la clase dominante pertenecían a una ideología dominante o burguesa y las ideas opuestas que la criticaban emanaban de otra clase, el proletariado. En función de ello, se decía que la crítica era hecha desde una ideología diferente/contraria y el concepto, para estos autores, adquirió un sentido positivo que indicaba que había ideologías para todas las clases. Asimismo, la ideología ya no se refería al ocultamiento de contradicciones, sino a ideas políticas de clase. Con este viraje, para autores no marxistas, la ideología también cambió su sentido; fue el primer paso a la neutralización.

Lenin,³⁰ aceptó y aplicó el concepto neutral y en su texto *¿Qué hacer?* estableció la relación entre las clases y las ideologías, donde las opciones eran la ideología socialista o la burguesa. En el caso de la primera, ciencia e ideología se unían para lograr el triunfo del proletariado. De esta manera, la ideología era ahora un campo de lucha teórica que expresa diferentes ideas o intereses de clase, produciendo luchas ideológicas. Siendo críticos, podemos plantear aquí varias objeciones. Por ahora, me limitaré a argumentar que esta distinción no coincide con la realidad, porque no todas las ideas de una clase promueven sus intereses.

Como era de esperarse, esta postura recibió críticas y oposición por parte de otros marxistas. Sin embargo, los logros políticos de Lenin tuvieron un gran impacto e influyeron para que este nuevo concepto fuera aceptado, lo que transformó la concepción “marxista” y contribuyó a la neutralización del concepto. Para entender cómo se extendieron estas ideas hay que tomar en cuenta que después de la

³⁰ Vladímir Ilich Uliánov alias Lenin fue un político, revolucionario y teórico marxista ruso. Se le conoce porque también fue líder de los bolcheviques en el Partido Obrero Socialdemócrata ruso, y, posteriormente, durante la Revolución de octubre de 1917, se convirtió en el principal dirigente de la misma. De esta manera, al consumarse la revolución se volvió la máxima autoridad de la URSS hasta su muerte en 1924. Al ser el principal líder político y un marxista declarado sus interpretaciones e ideas en torno a esta corriente teórica, tuvieron gran peso e influencia entre los intelectuales y el resto de las personas, incluyendo sus ideas sobre la ideología.

muerte de Lenin y con la consolidación de un partido único en la Unión Soviética, se codificaron las ideas de Marx y otros marxistas para dar lugar a un marxismo oficial y con ello a la ortodoxia que se extendería en casi todos los países donde había marxistas. Esto no quiere decir que no hubiera disidentes, pero al ser la postura oficial, tuvo mayor fuerza y contribuyó a extender no sólo el concepto neutro de ideología, sino toda “la teoría marxista” de la ideología. Algunos de los autores que desarrollaré a continuación escribieron durante ese periodo y otros son posteriores, pero todos tienen cosas importantes que decir al respecto.

1.5 Antonio Gramsci

Aunque Antonio Gramsci es más conocido por su concepto de hegemonía,³¹ también hizo aportes significativos al estudio de la ideología. Para él, ideología no es sólo un instrumento del Estado: ella también es producida y operada por la sociedad civil y su penetración en la vida social se basa en la fabricación de consentimiento entre la población. Gramsci pensaba que la ideología se desarrollaba en un espacio político amplio que incluía normas morales, culturales y entendimientos, difundidos por los medios de comunicación y las asociaciones. Un elemento importante en sus textos era la hegemonía ideológica, ya que para él establecer una hegemonía implicaba coordinar diferentes intereses y expresiones ideológicas; es decir, la hegemonía establecía una suerte de equilibrio que elimina la confrontación, porque una de las ideologías (o una combinación de ellas) ha logrado prevalecer y dar como resultado una unidad económica, política e intelectual que aparece como universal. Dicho de manera simple, la hegemonía es

³¹ Gramsci entiende hegemonía en dos sentidos: en el primero se refiere a los mecanismos que utiliza la burguesía capitalista avanzada para mantener el control sobre el proletariado; ese dominio es un dominio intelectual y moral no violento, ya que los obreros aceptan el sistema de valores, actitudes y creencias que sostiene el orden establecido. El segundo sentido, por su parte, se refiere a la capacidad de dirección del proletariado; a su habilidad para formar alianzas con otras clases para llegar a ser la clase dirigente y dominante. Se presupone que se toman en cuenta intereses y tendencias de los grupos sobre los que se ejerce la hegemonía; es decir, que hay un equilibrio que incluye lo cultural con las clases aliadas para alcanzar una unidad intelectual y moral.

la subordinación ideológica del proletariado, que permite que la burguesía gobierne con su consentimiento y la ideología es el elemento que integra a la totalidad social basado en su habilidad para obtener el consentimiento libre del pueblo. Todo esto quiere decir que Gramsci hizo de la ideología el gran instrumento histórico de una posible persuasión clasista. En su opinión, dicha persuasión era incontestable, pero también era factible que ella no tuviera lugar o que, más bien, fuera tan sólo un nombre posible para fenómenos culturales de otra naturaleza.

Michael Freeden afirma que el concepto de hegemonía de Gramsci tiene un papel importante en el análisis de la ideología. Su relevancia reside en que “en contra de la naturaleza abstracta y enrarecida de la concepción marxista de ideología, expuesta como una forma de ocultar e inhibir prácticas sociales correctas, Gramsci trató de explorar el funcionamiento de la ideología como una práctica en el mundo.”³² Entonces, es gracias a él que podemos pensar a la ideología como un pensamiento-práctico que encuentra sus manifestaciones en las actividades cotidianas y en acciones y expresiones materiales observables y concretas; por ejemplo, en el relato de un chiste. De esta manera, Gramsci buscó eliminar el abismo infranqueable entre el hacer y el pensar, porque para él era una necesidad primordial acercar la filosofía al hombre común y al hombre común a la filosofía.

Por su parte, Jorge Larraín nos dice que parte de la importancia de Gramsci reside en que él teoriza a partir de la situación de Europa occidental, que era distinta a la oriental, donde predominaba la idea y la influencia de la Rusia revolucionaria. La razón de esto es que en Europa Occidental existía una sociedad civil más fuerte que el Estado y por lo tanto, no había tanta coerción, sino un modo hegemónico de dominación. Este factor hace que la forma de lucha sea distinta, pues mientras

³²FREEDEN Michael. 2003. *Ideology: a very short introduction*. Estados Unidos. Oxford University Press, p. 21.

que en Rusia hubo una guerra revolucionaria muy rápida, en Occidente sería necesaria una guerra de estrategias que llevaría más tiempo.³³

Por otro lado, producto de la tendencia neutralizadora, para Gramsci hablar de ideología sólo en su sentido negativo es reducirla al economicismo, a un epifenómeno y otorgarle una apariencia que nada puede hacer para cambiar las estructuras; por eso, él elige trabajar con un concepto positivo, y en función de ello, y como parte de su teoría, estableció una distinción entre ideologías históricamente orgánicas (necesarias para determinada estructura) e ideologías arbitrarias, racionalistas, deseadas, queridas, especulaciones individuales. Apuntó que las ideologías, en cuanto históricamente necesarias, tienen una validez psicológica, ya que “organizan” a las masas humanas, forman el terreno en medio del cual se mueven los hombres, adquieren conciencia de su posición, luchan, etc. En cuanto arbitrarias, crean movimientos individuales, polémicas intelectuales, etc. Es decir, al elegir el sentido positivo de la ideología, Gramsci elige centrarse en el estudio de las ideologías orgánicas que deben ser capaces de organizar a las masas en orientaciones para la acción; por lo tanto, para él la ideología permea en la sociedad porque es una fuente de acción social; la fuente de su orientación. A juicio de Gramsci la ideología es:

Un sistema de ideas específico, o una concepción del mundo que está implícitamente presente en el arte, en el derecho, en la actividad económica y en todas las manifestaciones de la vida colectiva e individual [...] Es más que una concepción del mundo o un sistema de ideas, también tiene que ver con la capacidad para inspirar actitudes concretas y dar ciertas orientaciones para la acción [...] En suma, para Gramsci la ideología es concebida como una unidad entre una visión del mundo y sus correspondientes formas de conducta.³⁴

³³ Véase: LARRAÍN Jorge. 2008. *El concepto de ideología. Volumen II: El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser*. Santiago de Chile, LOM Ediciones, p. 105.

³⁴ LARRAÍN Jorge. 2008. *Óp. Cit.*, p. 108.

Por supuesto que esta gran unidad, como tal, es inobservable en el mundo contemporáneo, pero podemos observar que en Gramsci existe una distinción entre ideología como creación consciente de sus productores y una más inconsciente para sus consumidores y en función de ello, rechaza reducir el problema de la ideología a un elemento economicista, a un reflejo de la infraestructura económica. Para él, las ideologías son fuerzas activas, organizativas que moldean los espacios donde los hombres viven, actúan, luchan y se organizan. También consideraba que la ideología lograría la unidad dentro de un “bloque social” -un grupo social cohesivo- y mantenía la esperanza de alcanzar una ideología total y homogénea que lograría alcanzar la verdad social. Algo que, de nueva cuenta, no es ostensible en el mundo social contemporáneo.

Es en la ideología que los hombres y las clases toman conciencia de su posición y su rol histórico. Por ello una clase puede ejercer hegemonía sobre otra. Asimismo, pensaba que la idea marxista –expresada en *La ideología Alemana*– de la ideología como una ilusión especulativa, era una etapa histórica por la que atraviesan las ideologías; un fenómeno específico y no su forma eterna. Por otro lado, habló de la ideología en diferentes niveles de abstracción intelectual. La considera “en cuatro diferentes niveles intelectuales, a saber, filosofía, religión, sentido común y folklore [...], donde la filosofía es la forma más rigurosa y sistemática de ideología, la mejor expresión de la concepción del mundo de una clase”.³⁵ La religión es una fuente de orientaciones prácticas para la acción, aunque no es tan ordenada como la filosofía, se vive en ella la ideología y configura una visión del mundo. El sentido común desciende en su grado de coherencia y articulación; es llamado por Gramsci el folklore de la filosofía y es la forma ideológica más propagada entre las clases subordinadas. Pero para él, el sentido común implica además buen sentido. Por ello no se puede separar a la filosofía científica de la popular y común, de las ideas y opiniones. Por último, el folklore es considerado el nivel más bajo de la ideología, ya que incluye elementos

³⁵ LARRAÍN Jorge. 2008. *Óp. Cit.*, p. 113.

incoherentes al provenir de diversas visiones del mundo. Con estos cuatro niveles, Gramsci concibió formas de conciencia proletaria que no son puramente marxistas, o un producto total de influencia burguesa; acepta una “contaminación ideológica” que no limita las formas de conciencia proletaria a las falsedades burguesas, sino que puede expresar sus intereses de clase de manera imperfecta, porque no es sólo una visión del mundo: recibe influencia de las masas como el sentido común que termina siendo un buen sentido.

Gramsci –igual que Mannheim– se debatió entre la visión marxista de la ideología como dogma o creencia falsa y su intento de liberarla de sus connotaciones negativas, al extenderla al proletariado y al reconocer la influencia del pensamiento popular en el pensamiento intelectual, ya que así se producían posiciones ideológicas complejas. El tema de los intelectuales como productores de ideología también fue un elemento que compartió con Mannheim, aunque desde diferentes enfoques. Una primera diferencia es que para Gramsci los intelectuales no se pueden desprender de o perder su ideología y está no tiende a desaparecer. Así como piensa que todos los hombres son filósofos, piensa que todos son intelectuales, porque la actividad profesional de todo ser humano demanda una actividad intelectual de cierto tipo, pero no todos tengan en la sociedad esa función. Un punto importante que llama su atención es la relación de los intelectuales con las clases sociales, ya que ve en ellos a los formadores de la conciencia; a los encargados de construirla y propagarla en la organización política de las clases y su concepción del mundo. Es decir, para él la ideología es un proceso contradictorio y difícil, en tanto que es una creación de intelectuales. Piensa que en cada clase son los intelectuales los encargados de crear la conciencia y hacerla homogénea en todos los ámbitos. Estos serían los intelectuales orgánicos.

Gramsci organiza a los intelectuales en dos tipos: los orgánicos y tradicionales. Los primeros son parte de una clase social emergente y ofrecen a su clase una autoconciencia homogénea; crean vínculos entre la teoría y la ideología. Mientras

tanto, los intelectuales tradicionales son los restos de una época previa y se consideran alejados de la vida social. Esta categoría abarca clérigos, filósofos, catedráticos, etc.³⁶ y se relacionan con clases que no tienen un rol esencial en una sociedad particular. Resumiendo, para Gramsci los intelectuales no son, necesariamente, filósofos o académicos dedicados a escribir libros. Son más bien un estrato social que ejerce una función de organización en todo ámbito: la política, la cultura o la economía. Con la llegada de la sociedad capitalista, la mayoría de los intelectuales se vuelven tradicionales, pero al estar involucrados un proceso constante, no imponen una ideología de una vez y para siempre; con su actividad y crítica la van renovando constantemente.

Otra semejanza de Gramsci con Mannheim, que asimismo es una diferencia con Marx, es que para él también puede haber distintas ideologías y la ideología dominante no siempre es la de la clase dominante. Gramsci afirma que el proletariado puede imponer una hegemonía ideológica y posteriormente conquistar el poder político, lo cual contradice los postulados de Marx y Lenin, que afirman lo contrario. Para que el proletariado logre la hegemonía es necesario que la ideología burguesa tenga una crisis de autoridad y que el proletariado produzca una contra-hegemonía que extienda su influencia hacia otros grupos. Por lo tanto, para él la conciencia de clase obrera debe ser capaz de dirigir a otros grupos sin imponer sus intereses de clase e incluyendo los intereses de otras clases en los propios, para que se pueda decir hegemónica. Esto constituye para Gramsci la misión hegemónica de la ideología del proletariado y la más alta forma de conciencia política de clase.

A pesar del aparente alejamiento teórico de Marx en lo que respecta a la ideología, hay también simpatía por muchas de sus ideas. Un ejemplo de ello es que para reforzar la concepción de “bloque histórico”, en cuanto fuerzas materiales

³⁶ Terry Eagleton apunta que la distinción entre intelectual orgánico y tradicional corresponde a la que se establece entre el sentido positivo y negativo de la ideología, es decir, los orgánicos representan a la ideología como pensamiento desprendido de la realidad y los tradicionales a ideología como conjunto de ideas al servicio de los intereses de una clase.

que son contenido y con las ideologías como forma, recurrió a la afirmación de Marx sobre la solidez de las creencias populares como elemento necesario para una determinada situación y a la idea de que una persuasión popular tiene a menudo la misma energía que una fuerza material, puesto que las fuerzas materiales no serían concebibles históricamente sin forma y las ideologías serían caprichos individuales sin fuerza material. Es decir, Gramsci iguala en importancia a la ideología para la dominación de clase con la fuerza material; por ello propone que tal relación debe expresarse en la noción de bloque histórico.

A pesar de sus aportes, varios autores de la propia tradición marxista han criticado las ideas de Gramsci. Poulantzas, por ejemplo, objetó su concepción historicista del materialismo dialéctico y la ambigüedad de sus fórmulas, pues conducen a reducir y errar los análisis de la hegemonía de clase.³⁷ Este hecho se manifiesta en el propio análisis ideológico de su concepto de bloque histórico, a través del cual piensa la unidad de teoría-práctica o ideología-estructura que es, en pocas palabras, la unidad de una formación social en su conjunto en un momento históricamente determinado. El problema con esta unidad es que implica una totalidad expresiva de tipo historicista, que reduce lo ideológico y lo teórico a la estructura social; entonces, el bloque histórico es una formulación teórica del presente histórico en términos hegelianos, donde la ideología es una simple expresión de la historia. Sin embargo, aunque Gramsci trata de abarcar la totalidad del proceso histórico, no enfoca su análisis de la ideología a la lucha de clases, sino a varios grupos capaces de generar cultura, interpretaciones y visiones que pugnan por la hegemonía social. Jorge Larraín afirma, así, que se le puede acusar de idealista por concederle tanta importancia a la ideología, pero piensa que lo hace de manera consciente para evitar la influencia del economicismo y el mecanicismo de la ortodoxia marxista. Además, dice que “hay otros aspectos deficitarios como la falta de desarrollo sistemático y algunas contradicciones de pensamiento, sobre todo en los *Cuadernos de la Cárcel*, pero

³⁷ Esta limitante encuentra su mayor expresión en los estudios de Lukács influenciados por Gramsci.

esto tiene en gran parte que ver con las difíciles condiciones en las cuales fueron escritos [esos textos] El punto importante de la contribución de Gramsci [...] está en señalar la importancia de la hegemonía ideológica como forma de dominación consensual”.³⁸

Otro aporte de Gramsci que considero importante es su capacidad para mostrar que la ideología se encuentra presente en la política en su sentido amplio; en un sentido que incluye normas morales, culturales y conocimientos producidos y reproducidos por toda la sociedad. Es decir, el italiano tuvo la sensibilidad de comprender y evidenciar formas concretas en las que la ideología puede presentarse, sin limitarla a modos de dominación o a la producción de conocimientos específicos. En palabras de Eagleton:

Con Gramsci se efectuó la transición crucial de ideología como “sistema de ideas”, a ideología como una práctica social auténtica y habitual, que debe abarcar supuestamente las dimensiones inconscientes y no articuladas de la experiencia social, además del funcionamiento de las instituciones formales.³⁹

En síntesis, Gramsci “sin renunciar al pensamiento marxista, lo enriqueció con sus conceptos capaces de generar culturas diversas con sus correspondientes ideologías derivadas de sus núcleos hegemónicos”⁴⁰.

1.6 Georg Lukács

Si con Gramsci observamos la ampliación del concepto de ideología a las clases no dominantes, con Georg Lukács encontramos un mayor desarrollo de este elemento que resulta fundamental para el análisis de la evolución del concepto de

³⁸ LARRAÍN Jorge. 2008. *Op. Cit.*, pp. 121-122.

³⁹ EAGLETON Terry. 2005. *Op. Cit.*, p. 155.

⁴⁰ CAREAGA Joaquín. 2015. *El racismo en la sociedad mexicana contemporánea. Origen, reproducción y consecuencias*. México, Ediciones Acatlán, p. 53.

ideología. Para realizar el estudio de las ideas de Lukács resulta fundamental revisar el contexto en el que vivió, pues a finales del siglo XIX las tendencias ortodoxa y revisionista eran las hegemónicas en la corriente marxista, por lo que él y otros autores se propusieron reorientar la crítica y el estudio del marxismo. En el texto aquí analizado, *Historia y conciencia de clase*, el autor se enfoca en la ideología y el materialismo histórico; pero en general busca “diferenciar el análisis de crítica de la ideología hasta concebir la labor teórica y sus resultados como elementos constitutivos del proceso social”,⁴¹ así como poner en un plano central la actividad de los hombres en el proceso histórico.⁴² Por tanto, no es casual que en el ensayo *Conciencia de clase*, Lukács comience definiendo el marxismo científico por oposición al marxismo vulgar⁴³ u ortodoxo y afirme que el único ámbito en el que el marxismo es ortodoxo es en su método. El materialismo histórico es la dialéctica aplicada a la historia de las sociedades.

Lukács ubica la importancia del materialismo histórico en que ha develado “las fuerzas realmente motoras de la historia respecto de la conciencia (psicológica) que tengan de ellas los hombres”,⁴⁴ ya que la historia no es una ley natural eterna e inmutable y mucho menos la tiranía de fuerzas ciegas, sino una *conciencia de la conciencia*, una reflexión que lo mismo abre los ojos del proletario que lo forma y le da sentido a él y a su ser. Por lo tanto, es la manera correcta de analizar la historia social; todo lo demás es erróneo, empezando por las dos corrientes historiográficas del momento, el positivismo y el historicismo (aunque el propio Lukács pertenezca a este historicismo o contextualismo), los cuales reducen la historia a leyes naturales inmutables, o el papel de la historia al de grandes hombres o espíritus nacionales.

⁴¹ LENK Kurt. 2000. *Óp. Cit.*, p. 28.

⁴² En opinión de Larraín, *Historia y conciencia de clase* es un comentario filosófico y una justificación del *¿Qué hacer?* de Lenin, dada la gran influencia que éste tuvo sobre Lukács. LARRAÍN Jorge. 2008. *Óp. Cit.*, p. 84.

⁴³ El marxismo vulgar se caracterizaba porque denunciaba todo producto intelectual como instrumento de la lucha de clases, como mera superestructura ideológica, perdiendo de vista los aspectos históricos inherentes a las ideologías.

⁴⁴ LUKÁCS Georg. 1969. *Historia y conciencia de clase*. México, Ed. Grijalbo, p. 50.

Lukács dice que esta situación ya había sido superada por Marx, pero al hacerlo parece que se le arrebató a la conciencia su eficacia decisiva en el proceso histórico, ya que Marx escribió que no es la conciencia lo que determina el mundo material, sino las relaciones sociales materiales las que determinan la conciencia y Engels añadiría que los hombres realizan ellos mismos sus actos históricos con conciencia, pero frecuentemente una conciencia falsa.

Y es en este punto donde Lukács se separa de Marx, pues para él falsa conciencia no es sinónimo de ideología y ésta no tiene el sentido peyorativo característico del marxismo. Para Lukács la falsa conciencia es un “momento de la totalidad histórica a la que se pertenece, como estadio del proceso histórico en el cual es activa”.⁴⁵ La ideología, por su parte, es sinónimo de conciencia, de subjetividad; por lo tanto, para él es importante descubrir cuál es el papel que la subjetividad de los hombres juega en la historia, por lo que relega a un segundo plano las condiciones económicas, objetivas y materiales. En todo momento Lukács presenta un uso neutral de los términos “ideología” e “ideológico”, los cuales son aplicados indistintamente para la burguesía y el proletariado. Menciona que además de estas clases existe una ideología de la pequeña burguesía, por lo que se puede afirmar que piensa a las ideologías como expresiones teóricas y políticas de los intereses de diferentes clases en lucha.

Para su estudio, Lukács retoma a Hegel. Ve a la sociedad como un todo, pues piensa que sólo así es posible tomar en cuenta todas las determinaciones básicas de la conciencia que existen en el hombre. Al tomar en cuenta la totalidad para definir la conciencia, incluye sentimientos y otros elementos que los hombres pudieran tener “en una determinada situación vital (y como) si fueran capaces de captar completamente esa situación y los intereses resultantes de ella... o sea, las ideas adecuadas a su situación objetiva”.⁴⁶ Entonces, define conciencia de clase como la reacción racionalmente adecuada que se atribuye a una determinada

⁴⁵ LUKÁCS Georg. 1969. *Op. Cit.*, p. 53.

⁴⁶ LUKÁCS Georg. 1969. *Op. Cit.*, p. 54.

situación típica en el proceso de producción; deja en claro que no es ni la suma ni la media de lo que los individuos singulares que componen la clase piensan, sienten, etc.; y que la actuación históricamente significativa de la clase como totalidad está determinada por dicha conciencia, no por pensamientos individuales, porque la conciencia está separada de las ideas individuales.

A partir de esta reflexión, Lukács se pregunta si la conciencia y las ideas que los hombres se hacen de sí mismos son distintas según la clase a la que pertenezcan. La pregunta recibe como respuesta que la diferencia es una diferencia estructural que deriva de la posición que se ocupa no sólo en la estructura económica, sino en la totalidad socioeconómica. Por lo tanto, lo falso no tiene el mismo sentido para todas las clases y la falsedad que observa el proletariado en la burguesía no es tan falsa para ella misma, porque es una expresión mental de su estructura económica objetiva y refleja su posición en la historia; es una consecuencia objetiva de la estructura económica de la sociedad. Además, no es arbitraria, ni subjetiva ni psicológica y como es parte y producto de la clase gobernante, sus intereses y su conciencia le ayudan a organizar la totalidad de la sociedad. Por ejemplo, para la burguesía el valor de la fuerza de trabajo se ve como valor de trabajo; es decir, los capitalistas piensan que pagan por la totalidad del trabajo sin tomar en cuenta el plustrabajo que, según la reflexión de Lukács, el proletariado sí toma en cuenta.

Siguiendo la misma línea de pensamiento, Lukács nos dice que el proletariado no sólo puede identificar la falsedad sino que también puede –y este es un punto que me parece muy relevante–, superar la falsedad de la conciencia, debido al lugar que ocupa en las relaciones de producción, pues es “capaz de contemplar la sociedad desde su mismo centro, como un todo coherente y [...] es también capaz de actuar de un modo central que transforme la realidad entera”,⁴⁷ porque su conciencia une teoría y práctica. En otras palabras, Lukács piensa que algunas veces la conciencia de los proletarios puede ser falsa. Ellos pueden hacerse

⁴⁷ LUKÁCS Georg. 1969. *Op. Cit.*, p. 75.

ilusiones sobre el momento histórico, sobre su capacidad para cambiar la situación, etc., pero la situación que ocupan en el modelo de producción capitalista los posibilita para superar tal falsedad, ya que ellos no se detienen en los datos de la situación inmediata, en acontecimientos particulares de la historia, ni se dejan arrastrar por ellos; por el contrario, el proletariado es la esencia de las fuerzas motoras y actúa en el centro del proceso del desarrollo social lo que le permite teorizar y actuar.

Por tanto, la superioridad del proletariado reside en que puede contemplar la sociedad desde su centro como un todo coherente, el cual logra conjuntar en la conciencia de clase del proletariado *la teoría y la práctica*. Es decir, ideología para Lukács no es ideología en sentido negativo o peyorativo, sino de todo lo contrario, es *la finalidad y el arma* del proletariado; la posibilidad de abrirle los ojos y emanciparle. Lukács incluso afirma que la conciencia de clase del proletariado es ideología, mientras que a la manera de entender el concepto de los materialistas históricos vulgares, le llama “mera ideología”.

Sin embargo, llegar a este tipo de *ideología* no es fácil. Existen varios obstáculos que impiden la unidad de la conciencia misma; es decir, la relación entre conciencia de clase y la situación de clase. Para Lukács, el principal es la separación entre lucha económica y lucha política que el proletariado no ha superado, pero que es necesario vencer, porque según Marx, toda la lucha económica muta en lucha política y al revés.

Esta separación es una deformación de la conciencia de clase; un apartamiento de la misma que se arraiga en la ruptura dialéctica entre el objetivo singular –que es una visión parcial– y el objetivo final –que es una visión de la totalidad–, dentro la separación dialéctica de la revolución proletaria. En otras palabras, este alejamiento ocurre porque la tarea histórica del proletariado es transformar a la sociedad, para lo cual necesitan plantearse la contradicción dialéctica entre el interés inmediato y la meta última, entre el momento particular y el todo. Entonces, para que la conciencia de clase se desarrolle, es necesario que el momento

concreto se inserte en la concepción total. La dificultad reside en que esta relación dialéctica entre lo concreto y el todo se debe desarrollar en la conciencia del proletariado, en vez de ser un proceso objetivo, como sucede con otros fenómenos.

Por lo tanto, esta dialéctica interna dificulta el desarrollo de la conciencia de clase del proletariado y lo obliga a la autosuperación de la clase, porque representa una contradicción directa de su conciencia. La situación de la burguesía es radicalmente diferente, pues cuando despliega su conciencia de clase, se queda en la superficie de los fenómenos y en la empiría abstracta y grosera, según palabras de Lukács. En función de esto puede calificarse a su ideología como falsa, no porque esté distorsionada, sino porque por su situación de clase y los límites estructurales que la determinan no puede avanzar más en su interpretación de la realidad.

Con tal planteamiento, el resultado lógico es que la conciencia burguesa es limitada mientras la del proletariado es producto de la totalidad y resulta superior a la de la burguesía, razón que será la triunfadora en la lucha de clases, pensaba Lukács, no sólo porque es la conciencia de la totalidad, sino porque es el sentido y el “hecho conciente” de la situación histórica de la clase; no una realidad psicológica ni una ficción, sino una *misión* que empieza criticando la cosificación del trabajador y termina haciéndose “verdadera” cuando, además de la crítica, se hacen propuestas políticas y organizativas.

Pero sí se mantiene la antes citada separación de lo económico y lo político, ello es una señal de que la conciencia del proletariado todavía está cosificada y por lo tanto oscila entre el empirismo grosero y la utopía abstracta. En ambos casos la situación es negativa, pues significa que no es todavía una conciencia verdadera, científica, sino que mantiene rasgos de ilusión que impiden la libertad del proletariado. No obstante, Lukács veía en el surgimiento de los *consejos obreros* de aquel tiempo una señal de que la conciencia de clase del proletariado podía volverse verdadera y, finalmente, superar a la ideología burguesa. Pero no sólo

eso, los veía como la unión de lo político-económico y por lo tanto, como la superación de la cosificación y como la muestra de que el proletariado sería el principal opositor de la burguesía y el vencedor de la lucha de clases. Su convencimiento fue tal, que afirmó que...

...La lucha por la sociedad [... sin clases] no es sólo una lucha con el enemigo externo, con la burguesía, sino también y al mismo tiempo una lucha del proletariado *consigo mismo*, con los efectos destructores y humillantes del sistema capitalista en su conciencia de clase. El proletariado no conseguirá su victoria real más que cuando haya superado esos efectos en sí mismo. [...] El proletariado no puede ahorrarse ninguna autocrítica, pues sólo la verdad puede aportarle la victoria: la *autocrítica* ha de ser su elemento vital.⁴⁸

A partir de lo antes expuesto es impostergable hacer algunos comentarios de la propuesta de Lukács. Primeramente hay que indicar que en el texto se observan dos posturas con respecto a la ideología. La primera es muy cercana a la idea de Marx del fetichismo de la mercancía y una segunda que interpreta a la ideología como una visión histórica; como la interpretación/visión del mundo del proletariado. En esta postura Lukács relaciona la conciencia del proletariado con dos tipos de acciones: una que puede ser normal y otra revolucionaria. En su estado normal el proletario está enajenado, cosificado y en la revolucionaria toma conciencia de su situación real. Por lo tanto, resulta evidente que Lukács considera al proletariado como el agente transformador de la sociedad, como la clase que impulsará el cambio revolucionario y como el único capaz de opinar sobre la sociedad capitalista por las razones estructurales y materiales antes expuestas.

Asimismo, afirma que la lucha de clase del proletariado es también el despertar de su conciencia de clase, porque significa el conocimiento de la situación verdadera

⁴⁸ LUKÁCS Georg. 1969. *Op. Cit.*, p. 88.

en la que se encuentra y esto en el momento en el que el proletario es capaz de ver el mundo cosificado como su creación, con el fin de reclamarlo para sí a través de la práctica política. Por lo tanto, es claro que el autor pone énfasis en la idea de la cosificación, pero centrada en la cosificación del proletariado. Esta idea se desprende de la teoría marxista del fetichismo de la mercancía, pues Lukács también afirma que ella permea todos los aspectos de la vida y considera que a causa de esta cosificación, el proletariado sufre la separación entre sujeto y objeto. Entonces, una de sus metas es que el proletariado se reunifique como objeto y sujeto de la historia, para lo cual retoma la noción hegeliana de que “la verdad está en el todo”. Así, considera que la experiencia inmediata es una conciencia falsa y que la verdad sólo puede ser producto de la dialéctica, de la totalidad.

Esto no significa que ideología sea una imagen falsa de las cosas. Para Lukács es más bien una interpretación superficial y limitada de ellas. Él piensa que todas las formas de conciencia son ideológicas, pero hay algunas más ideológicas que otras. Las más ideológicas son así porque ignoran las tendencias y conexiones más profundas. Tal es el caso de la ideología burguesa, que es más ideológica porque no puede considerar la estructura de la formación social en su totalidad por sus limitaciones. Otro elemento a considerar –porque lo separa de la tradición marxista y sus implicaciones– es que sostiene que la ideología no es una consecuencia objetiva de las clases como tales, sino el producto de la lucha de clases, por lo que la ideología dominante es la que logra establecerse en la formación social.

Por otro lado, afirma que “hasta en la conciencia falsa del proletariado, hasta en sus errores de hecho, hay una tendencia objetiva a la verdad”,⁴⁹ porque por su situación de clase las contradicciones que presenta van a su conciencia y ahí las puede transformar hasta hacerlas conciencia de clase; en cambio, las contradicciones de la burguesía, por la misma razón, son limitaciones de su

⁴⁹ LUKÁCS Georg. 1969. *Op. Cit.*, p. 79.

conciencia. Con estas líneas, a esta tesis doctoral le queda muy claro que la postura de Lukács no es neutral y que idealiza la situación del proletariado, pero antes de continuar con esta crítica, revisemos las de otros autores.

Las principales críticas a Lukács y las más severas son tal vez las del propio Lukács, que se encuentran en el prefacio del texto citado, ya que representan una negación de la validez de su trabajo. Por ejemplo, dijo que mientras Lenin renovó el método de Marx, él produjo “una exageración hegeliana al contraponer la posición metodológicamente central de la totalidad a lo económico”⁵⁰ y que en su exposición, la sociedad se convirtió en algo espiritual, algo contemplativo. Después de algunos años, escribió Lukács, él se siente ajeno y extraño a su texto y para realizar sus aspiraciones teóricas, debía recomenzar todo desde el principio.

Las observaciones de Poulantzas son también importantes y de alguna manera se relacionan con diversas ideas expresadas por otros autores y con su postura teórica, como lo veremos posteriormente. Para Poulantzas, la teoría lukacsiana está errada desde el inicio por su visión historicista y por la influencia de las ideas –equivocadas– de Gramsci, pues al seguirlas, la clase hegemónica de la que habla se convierte en una clase-sujeto de la historia que dirige a la sociedad propagando su visión del mundo a través del consentimiento activo de las clases dominadas. Así, al continuar con esta mala interpretación, Lukács produjo tres resultados erróneos importantes:

1. La sobrepolitización de las ideologías, a las que se les puede considerar como las placas distintivas de una matrícula política que las clases sociales llevan con ellas mismas, reduciendo la estructura ideológica a la organización política de cada clase, lo que no permite ver la influencia de la ideología de otras clases, pues para Poulantzas, no existen ideologías puras.

⁵⁰ *Ibidem*, p. XXII.

2. La mala comprensión de las relaciones entre la ideología dominante y las clases dominantes. A diferencia de Gramsci –que introduce una ruptura teórica entre hegemonía y predominio, puesto que afirma que una clase puede conquistar la hegemonía antes de conquistar el poder político–, para Lukács una clase no puede ser políticamente dominante, ni tener una organización política sin tener el lugar de una ideología dominante, pues su organización ideológica coincide con su aparición clase-sujeto de la sociedad y de la historia.
3. Si el estudio de la ideología se realiza desde el punto de vista historicista, ello implica que se le vea como algo predeterminado y estático; y al mismo tiempo resulta imposible establecer la existencia, en la ideología dominante, de elementos procedentes de ideologías de otras clases distintas y tampoco se puede hablar de la posibilidad de contaminación de la ideología de la clase obrera por la dominante o la pequeñoburguesa –ya que para esta propuesta no hay un mundo exterior a la ideología de cada clase– ni se reconocen los efectos del predominio de la ideología dominante sobre la clase obrera. Todo esto conduce a un “espontaneísmo”, que tiene como principal consecuencia considerar que la ideología del proletariado detenta las llaves de la ciencia obrera, así sin más, sin crítica o reflexión.

La crítica de Thompson dice que después de Marx, muchos teóricos desarrollaron nuevos y variados usos del término “ideología”, pero Lenin y Lukács comenzaron con la llamada “neutralización del concepto”, porque Marx nunca pensó la ideología en un sentido positivo, ni habló de una ideología socialista y los citados autores eliminaron el sentido negativo y adaptaron el concepto a las necesidades de la lucha de clases, por lo que en sus textos, la ideología “se refiere a las ideas que expresan y promueven los intereses respectivos de las principales clases implicadas en el conflicto”.⁵¹

⁵¹ THOMPSON John B. 2002. *Óp. Cit.*, p.71.

Con tales afirmaciones se eliminó el aspecto asimétrico de la concepción de Marx y se aniquiló el sentido negativo del término, porque la teoría marxista implica asimetría en la relación con las clases involucradas en la producción. Sin embargo, Thompson aclara que no exige un retorno absoluto a Marx, ya que su teoría no es del todo aplicable en la actualidad y tiene vacíos o múltiples significados, lo que me parece una postura sensata. No obstante, mi tesis doctoral no concuerda con su afirmación de que los autores marxistas neutralizaron el concepto. Entiendo el sentido de su afirmación, pero no lo comparto, pues para mí algo neutral es algo objetivo; una postura o afirmación que no tiene una carga valorativa y en Lukács observo todo lo contrario, pues da un peso muy importante y positivo a una de las ideologías, la proletaria, lo que no considero neutral, pero sí una ampliación del concepto que me parece pertinente.

Eagleton, por su parte, argumenta que Lukács transformó el sentido de la ideología pero afirma que le dio un sentido positivo⁵² y relaciona directamente al marxismo como expresión de la ideología del proletariado. También dice que esta teoría de la ideología “tiende a ser una mezcla impía de economismo e idealismo”.⁵³ Es “economismo” porque adopta la idea de que la mercancía influye en la conciencia ideológica de la sociedad burguesa y es la principal característica de la economía capitalista, pero paradójicamente para otros autores, como Theodor Adorno, el culpar de todo a la reificación (sobrecosificación) es una postura idealista, porque desplaza conceptos más importantes para el fenómeno ideológico; lo mismo opina que ocurre con la categoría de totalidad.

Por otro lado, también le critican a Lukács ver a las clases sociales como sujeto, como clase-sujeto, ya que una clase es algo más que un individuo colectivizado y para el marxismo, la clase es un agente histórico vinculado a formaciones estructurales materiales específicas. Larraín sostiene que...

⁵² A diferencia de Thompson que habla de la neutralización del concepto.

⁵³ EAGLETON Terry. 2005. *Op. Cit.*, p. 136.

...Aunque la contribución general de Lukács al marxismo es altamente original, en lo que se refiere a la definición conceptual de la ideología, no fue mucho más allá de Lenin. Lo que es nuevo en la versión de Lukács es que el rol de la ideología en el proceso revolucionario adquiere una significación mucho mayor de la que tuvo para Lenin. Esto es en parte resultado de la influencia del historicismo alemán.⁵⁴

Hasta aquí las críticas no me parece que invaliden todas las ideas de Lukács o su teoría. Sin embargo, hay una crítica de Eagleton –basada en el análisis de Poulantzas– que sí comparto, si bien él es más severo con el autor y mi interpretación es distinta. Esa crítica se refiere a que en la teoría de Lukács “el marxismo historicista (su método y propuesta) presupone una relación [...] demasiado orgánica e interna entre un sujeto clase y su visión del mundo”.⁵⁵

Eagleton afirma que “en una serie de progresivas combinaciones [Lukács] ha echado a perder la teoría marxista para convertirla en ideología proletaria: la ideología en expresión de un sujeto de clase puro; y a este sujeto-clase lo ha convertido en la esencia de la formación social”⁵⁶ y remata diciendo que Lukács olvida la manera en que la conciencia trabajadora ha sido corrompida por los líderes. Yo, por mi parte, no creo que haya echado a perder la teoría marxista, pero sí que está errada porque Lukács no toma en cuenta otras clases; da por sentado que todos los individuos o clases tienen una ideología homogénea y su visión del proletariado me parece más bien un deseo, que una situación real.

Además, pienso que algunos elementos positivos e importantes de la propuesta de Lukács es que no toma al marxismo de una manera ortodoxa; que es capaz de criticarlo y trata de adaptarlo a nuevas condiciones sociales; busca que haya una comprensión del carácter histórico, porque lo interpreta como determinante de la realidad social, pero al mismo tiempo logra mantener las bases del marxismo en lo

⁵⁴ LARRAÍN Jorge. 2008. *Op. Cit.*, p. 83.

⁵⁵ EAGLETON Terry. 2005. *Op. Cit.*, p. 139.

⁵⁶ *Loc. Cit.*, p. 140.

que se refiere a la crítica a la ideología como fetichismo de la mercancía y a la idea de la emancipación del hombre como fin. Por lo tanto, es un exponente del marxismo con el que éste recobra parte de su sentido y su valor, al interpretarlo como una herramienta crítica de lo existente, como una forma de pensamiento y lucha por la transformación que se aleja de posturas dogmáticas. Pero también me agrada que le asigne a la idea de conciencia/ideología un sentido activo, práctico, dinámico y extendido a los no burgueses, porque yo pienso que todos, independientemente de nuestra clase, tenemos ideología. Aunque claro que no en los hoy tan anacrónicos términos de Lukács.

1.7 Louis Althusser

De la misma manera que los autores que preceden este escrito, Louis Althusser ofrece una teoría de la ideología que intenta separarse de la concepción humanista anteriormente descrita y adopta elementos del estructuralismo para comprender el marxismo. Él desea que en su estudio la ideología tenga una función en la totalidad social para no caer en el reduccionismo económico, pero paradójicamente, su pensamiento se basa en el modelo estructura-superestructura que prioriza la infraestructura económica. Para poder hacerlo propone leer a Marx con una “lectura sintomática” rigurosa, que vaya más allá de la superficie del texto, encontrando los síntomas que contribuyan a reconstruir el problema. Al hacerlo Althusser, se niega a seguir las interpretaciones humanistas o historicistas a las que recurre Marx para destacar la importancia del sujeto en la historia. Piensa que en *La Ideología Alemana* hay un alto nivel de subjetividad que contrasta con el trabajo realizado en *El Capital* y demás “escritos de madurez”.

En *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Althusser aclara que Ideología en general⁵⁷ y con mayúscula, se distingue de las ideologías porque éstas expresan posiciones de clase y se basan en la historia de las formaciones sociales particulares,⁵⁸ mientras que la Ideología no tiene historia. Es decir, para determinarse, las ideologías recurren a elementos fuera de ellas; por tanto, para él no puede hablarse de una teoría de las ideologías pero sí de una teoría de la Ideología en general⁵⁹.

Un punto clave de su teoría es la afirmación de que las ideologías tienen una historia propia y la Ideología en general no tiene historia, pues lo que la determina está fuera de ella; es decir, lo que la constituye es la estructura y el funcionamiento. Esto es positivo para Althusser, porque entiende a la Ideología como una realidad no histórica, sino omnihistórica,⁶⁰ ya que su estructura y funcionamiento están presentes en toda la historia, entendida como historia de la lucha de clases de las sociedades clasistas. Por ello propone una teoría de la Ideología en general y emplea la palabra Ideología a secas para designar a la Ideología en general, que no tiene historia, es eterna y omnipresente en su forma inmutable en la historia, pero que se limita a las sociedades de clase y a su historia.

⁵⁷ La función de la ideología, en general, es reproducir las relaciones de producción porque ésta asegura la cohesión de los individuos entre sí y entre ellos y sus condiciones de existencia; pero además, les permite realizar sus actividades y les ayuda a aceptar su situación.

⁵⁸ Modos de producción que se mezclan en ella y las luchas de clase que en ella se desarrollan.

⁵⁹ En la *Ideología Alemana* Marx enuncia, refiriéndose a la metafísica, que no tiene más historia que la moral e implícitamente se entiende que no más que otras formas de ideología. Para Althusser, esto significa que se entiende a la ideología como una construcción imaginaria; algo semejante a un sueño constituido por los residuos diurnos de una realidad producto de una historia concreta de individuos concretos, que construyen su existencia materialmente. En función de esta premisa la Ideología no tiene historia, pues su historia está fuera de ella; está en los hombres concretos y en lo que los determina. En el mencionado texto de Marx, el que la ideología no tenga historia le asigna implicaciones negativas pues, siguiendo a Poulantzas, es parte de una tesis positivista-historicista que origina dos premisas: en tanto sueño, la Ideología no es nada y la Ideología no tiene historia, lo cual no quiere decir sino que no tiene historia propia. Sin embargo, para Althusser el que no tenga historia adquiere un sentido positivo.

⁶⁰ Como sustento de esta idea retoma a Freud y a su teoría del inconsciente en general, porque dice que el inconsciente es eterno, sin historia, ya que por eterno entiende omnipresente, transhistórico e inmutable en su forma a lo largo de la historia.

Para comenzar con el análisis de la estructura y el funcionamiento de la Ideología, Althusser deja en claro que hay dos ideas que es necesario desarrollar. La primera, con carácter negativo, se refiere al objeto “representado” bajo una forma imaginaria de ideología y la interpretación que los individuos hacen de sus condiciones de existencia y la segunda, positiva, con respecto a su materialidad. La primera se refiere a que, generalmente, se piensa a las ideologías (religiosa, moral, jurídica, política, etc.) como otras tantas concepciones del mundo que no corresponden a la realidad y son en gran parte imaginarias; sobre todo si nosotros no somos creyentes o sujetos de la ideología aludida. Esto para él no es del todo cierto, pues aunque no correspondan a la realidad, las ideologías aluden a ella y en su interpretación encontramos la realidad de ese mundo representada de manera imaginada. Dicho de otro modo, al interpretar la transposición imaginaria de la ideología, Althusser llega a la conclusión de que en la ideología “los hombres se representan en forma imaginaria sus condiciones reales de existencia”.⁶¹ La pregunta que él se hace es ¿por qué lo hacen?

Las respuestas posibles pueden ser que: a) Un grupo de hombres basa su dominación y explotación en una representación falseada del mundo que ha ideado para esclavizar a través del dominio de su imaginación o b) La alienación material reina en las condiciones de existencia de los hombres, retomando la idea de Marx de que los hombres reproducen una forma alienada de su existencia, porque las condiciones en las que viven son alienantes. Ambas recurren a la idea de que las representaciones imaginarias de la ideología reflejan las condiciones de existencia de los hombres y, por lo tanto, su mundo real. No obstante, para Althusser esta idea es incorrecta porque no es el mundo real lo que representan las ideologías, sino la relación que existe entre los hombres y sus condiciones de existencia.

⁶¹ ALTHUSSER Louis. 1990. *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*. México, Ediciones Quinto Sol, p. 54.

Es en esa relación donde está la causa de la deformación imaginaria de la reproducción ideológica del mundo real; es decir, es la naturaleza imaginaria de esa relación la que sostiene la deformación imaginaria de la ideología, pues representa la relación imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en que viven. Aquí encontramos una diferencia con los postulados marxistas anteriores. Althusser afirma que la *ideología es la relación imaginaria con las relaciones reales*,⁶² y en tanto que imaginaria es negativa y supone un mal reconocimiento de la relación real. Pero no es el sujeto el que se equivoca o invierte la realidad; es el discurso o la estructura; esto significa que durante la interpelación el sujeto es construido a través de los efectos de un mal reconocimiento, producto de la relación imaginaria con sus condiciones reales de existencia.

Por otro lado, la segunda idea se refiere a que todas las ideas, representaciones, etc., que componen a la ideología tienen existencia material, lo cual se confirma en su estrecha relación con los Aparatos Ideológicos del Estado (AIE) y sus prácticas, pues éstos son la realización de una ideología y tal existencia es material; no material en un sentido físico, pero sí arraigadas a la materia física. Por ejemplo, un individuo que cree⁶³ en Dios, o la justicia, o la democracia, etc., se conduce de una manera determinada, adopta un comportamiento práctico y participa en ciertas prácticas reguladas por el aparato ideológico del que dependen aquellas ideas en las que cree. Así, sus ideas existen en sus actos y si no es así, ese hecho también nos dice mucho; nos dice que algo no está bien. En síntesis, se trata de actos insertos en prácticas reguladas por rituales inscritos en aparatos ideológicos de existencia material. Además, reproducen las condiciones de producción, ajustan a los individuos a sus roles y solidifican la unidad social.

⁶²*Ibidem.*, p. 56.

⁶³Tal creencia depende de las creencias de ese individuo, es decir, de él como sujeto consciente de sus ideas y creencias y de la puesta en marcha de un dispositivo conceptual que guía su comportamiento.

A partir de lo anterior, Althusser resalta varias cuestiones: 1. La existencia de las ideas de una creencia es material porque deriva en actos materiales insertos en prácticas materiales reguladas por rituales materiales definidos por el aparato ideológico material del que proceden dichas ideas;⁶⁴ 2. Toda práctica responde y obedece a una ideología y 3. No hay ideología sino por el sujeto y para los sujetos.

La última afirmación es de gran relevancia para la teoría althusseriana de la Ideología, porque la categoría de sujeto es para él la categoría constitutiva de toda ideología, en tanto que una de las funciones de cualquier ideología es constituir a los individuos concretos en sujetos, ya que es a través de sus rituales que nos reconocemos como sujetos concretos individuales, inconfundibles e irremplazables. En su teoría, la ideología funciona de tal modo que transforma a los individuos en sujetos por medio de la interpelación y equipara una a otra; es decir, la existencia de la ideología y la interpelación de los individuos son lo mismo, porque la ideología es el funcionamiento en las formas materiales de la existencia de ese funcionamiento.

Hay que precisar que para Althusser la estructura formal de todas las ideologías era la misma; por eso afirmaba que todas las ideologías imponen evidencias que no podemos dejar de reconocer; que tienen una función de reconocimiento y otra de desconocimiento y que interpelan a los individuos concretos como sujetos concretos,⁶⁵ en nombre de un Sujeto Único y Absoluto en el que se centran todas las ideologías. Esta interpelación es doblemente especular y garantiza:

1. La interpelación de los individuos como sujetos.
2. Su sujeción al Sujeto.

⁶⁴ Su insistencia en la materialidad de la ideología trata de corregir, en cierto sentido, la idea de conciencia de clase de Lukács y se funda en su orientación estructuralista que está en contra de la conciencia.

⁶⁵ Un ejemplo de interpelación es el simple acto de ser interpelados en la calle por un amigo o por un policía. Cuando sucede esta interpelación el sujeto se reconoce así mismo y al hacerlo puede reconocer una misión o un destino.

3. El reconocimiento mutuo entre los sujetos y el Sujeto en los sujetos mismos y finalmente, el reconocimiento del sujeto por él mismo.
4. La garantía de que todo está bien como está y de que con la condición de que los sujetos reconozcan lo que son y se conduzcan de tal modo, todo irá bien.

De esta manera, los individuos “buenos” –los que siguen la ideología– marchan solos, insertándose en las prácticas gobernadas por los rituales de los AIE, reconociendo que la realidad es inamovible, que es así y no de otro modo y que se debe obedecer a Alá, al padre, a Peña Nieto, al jefe, etc. La aceptación de que la realidad es cómo es y que no puede pasar sin nosotros, se basa, en el enfoque althusseriano, en las dos acepciones de sujeto, es decir, en la que percibe al sujeto como una subjetividad libre con iniciativa y responsabilidad en sus actos y en la que lo ve como un ser sojuzgado, sometido, sin libertad o con una libertad que se limita a aceptar libremente su dominación.⁶⁶ Por lo tanto, “el individuo es interpelado como sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto; (...) para que acepte (libremente) su sujeción; (...) para que “cumpla solo” los gestos y actos de su sujeción”.⁶⁷

Esto quiere decir que la realidad no es naturalmente así; que hay necesidad de presentarla de esa manera para que las cosas sean como deben ser, como el Sujeto quiere que sean, con el fin de asegurar las relaciones de producción en la conciencia y, por lo tanto, en el comportamiento de los individuos-sujetos que participan en la división social del trabajo. Es decir, la ideología de la clase dominante no es dominante por gracia divina ni por la toma del poder del Estado. Es producto de la puesta en marcha de los AIE y de la derrota de las otras clases en la lucha de clases. Esto no significa que las ideologías nazcan en los AIE, pues ellos son el producto de las clases sociales que forman parte de la lucha de clases; de sus condiciones de existencia prácticas, experiencia de lucha, etc.

⁶⁶ Esta ambigüedad evidencia la esencia de la ideología, ya que por un lado se refiere a la libre iniciativa del individuo y, por otro, a su dominio por una autoridad superior.

⁶⁷ ALTHUSSER Louis. 1990. *Óp. Cit.*, p. 79.

Como se puede observar, Althusser sigue a Marx en la idea de que la ideología asegura la sumisión de los trabajadores a la clase dominante, pero con grandes diferencias, pues para él la forma de lograrlo es a través de las relaciones imaginarias, en las que centra su investigación y no en el sujeto enajenado. Incluso se puede afirmar que para Althusser la ideología es un elemento básico en todas las sociedades, porque garantiza que se realizarán las tareas sociales fundamentales. Además, Althusser no piensa que la ideología sea el ocultamiento de la realidad, sino una “nueva realidad”. Metafóricamente, él ejemplificó la estructura de la ideología con una construcción de tres niveles, donde la planta baja es la base económica y productiva; la intermedia, las instituciones políticas y jurídicas (también parte de la superestructura, pero con intervenciones directas en la base) y la superestructura ideológica, la parte superior. Los aparatos ideológicos son la parte intermedia y presentan una gran variedad de formas que, a su parecer, incluyen el espacio privado, y por supuesto, la familia.

Otro elemento importante es que, al igual que en Gramsci, para Althusser la ideología también es una práctica social, aunque en su caso quizá sea más correcto decir que ella origina determinadas prácticas o rituales, con lo que trató de eliminar o, al menos limitar, su carácter abstracto. Asimismo, al afirmar que la ideología nos convierte en sujetos, rompe con el tradicional vínculo que otros marxistas habían establecido entre la clase y la ideología. Con esta premisa es más claro ver que ésta última sucede en los sujetos y para los sujetos. La teoría de Althusser concibe a la ideología, entonces, como discurso que confronta a los individuos desde fuera y los sujetos son soportes; se entienden como portadores de ciertos significados ideológicos para los cuales fueron constituidos. Por otro lado, al decir que no es una imagen falsa, sino una representación imaginaria de las relaciones vividas, establece una relación entre lo simbólico y la acción, entre lo subjetivo y la práctica. En consecuencia, el análisis de la ideología puede extenderse al análisis de todas las prácticas, teniendo en mente que la ideología constituye todas las prácticas. Pero la conciencia no puede reducirse a una forma externa, a una práctica.

No obstante, esta afirmación pudiera implicar un problema digno de atención, pues al identificar a la ideología como sinónimo de lo vívido, se pierde precisión y se corre el riesgo de ver todo como ideología; por ejemplo, amar a Dios, amar a la patria o amar un auto. ¿Cuál sería la diferencia? ¿Qué parámetros usaríamos para identificar la práctica ideológica más relevante? Según Jorge Larraín, la mayoría de los problemas y ambigüedades de la teoría althusseriana de la ideología, se deben a que al...

...Tratar de articular la autonomía relativa de la ideología con una aparente autonomía absoluta de la ciencia; la minusvaloración del sujeto con el concepto negativo de ideología; la teoría de la ideología en general con la teoría de las ideologías particulares; la autonomía del discurso con la determinación en última instancia de la economía, Althusser fue sembrando las semillas de problemas y dificultades que eventualmente conducirían a la disolución de su teoría.⁶⁸

1.8 Nikos Poulantzas

Por su parte, Nikos Poulantzas⁶⁹ se separa de la concepción historicista de las ideologías que incluye a Marx, Gramsci, Lukács, Marcuse, Adorno y Goldman,⁷⁰ porque la reducción del problema de la ideología al sujeto-clase, la enajenación o la falsa conciencia le parece errónea. El error reside en que se equipara ideología y enajenación. Esto conduce a considerar a la ideología como un producto de una

⁶⁸ LARRAÍN Jorge. 2008. *Óp. Cit.*, p. 141.

⁶⁹ Según Jorge Larraín y otros autores, Poulantzas recibió una fuerte influencia de las ideas de Louis Althusser, particularmente de su primera teoría de la ideología. Sus principales aportes se aprecian en la ciencia política y en sus contribuciones a la teoría de las clases y del Estado y de manera más general, en la teoría de la ideología y la política de las sociedades capitalistas de su tiempo.

⁷⁰ Es cierto que existen diferencias entre los autores, pero en general Poulantzas ve que en la realidad todos siguen el esquema de la reificación-enajenación total del sujeto en las sociedades modernas; además, todos llegan a la conclusión de que hay una desideologización y despolitización de las formas capitalistas actuales.

conciencia de clase o de una libertad enajenada del sujeto y supone una enajenación no total del sujeto en la realidad. Si se aceptan estas afirmaciones, en una sociedad comunista el sujeto recuperaría su esencia; tendría una conciencia objetivada de su existencia, se libraría de la enajenación y desaparecería la ideología, para dar paso a una transparencia científica. Es decir, si el análisis del historicismo fuera cierto, las ideologías, en el mundo real, tendrían problemas para aplicarse o cumplir su función y, finalmente, se cumpliría la profecía del fin de las ideologías.

De ahí que Poulantzas se separó del y critique al historicismo, ya que para él la ideología es experiencia vivida: “concierno al mundo en que viven los hombres, a sus relaciones con la naturaleza, con la sociedad, con los otros hombres, con su propia actividad incluida su actividad económica y política⁷¹” y su función es insertar a los agentes en las actividades prácticas que sostienen dicha estructura, así como reconstruir un discurso coherente que es el horizonte de lo vivido y da forma a representaciones según las relaciones reales, insertándolas en la unidad de las relaciones de una formación histórica.

Desde su punto de vista, el estatuto de lo ideológico depende de la manera cómo los agentes de una formación viven sus condiciones de existencia; dicho de otro modo, de la relación vivida de los agentes con esas condiciones. Para Poulantzas, la ideología está presente en todas las actividades de los agentes; por eso no puede diferenciarse de su experiencia vivida. En esa medida, las ideologías fijan – en un universo relativamente coherente– no sólo una relación real, sino también una imaginaria. Es decir, las ideologías se refieren a lo vivido humano, pero no se restringen a la problemática del sujeto-conciencia, pues lo imaginario social tiene una función práctico-social real, que no se reduce a la enajenación o la conciencia

⁷¹ POULANTZAS Nikos. 1969. *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*. México, Ed. Siglo XXI, pp. 263-264.

falsa. Si aceptamos lo anterior, la ideología esta falseada porque su constitución se relaciona con el funcionamiento de lo imaginario social.

Como mencioné, la función de la ideología no es ofrecer a los agentes un conocimiento verdadero de la estructura social, sino insertarlos en sus actividades prácticas que son las mismas que la sostienen. Por tanto, la ideología es invisible para los agentes y el todo social es un nivel de lo vivido opaco, pues aunque haya elementos de conocimiento, la realidad manifiesta una “adecuación-inadecuación” -lo que Marx percibió como inversión-, producto de la explotación de clase y las formas que esa explotación toma a fin de poder funcionar en el todo social. Esta situación lleva a Poulantzas a reflexionar acerca de la unidad de lo ideológico; es decir, de las condiciones que originan la ideología; en este caso, la estructura y su relación con la clase dominante. En Poulantzas, a diferencia de la corriente historicista, tal unidad no se origina en la clase-sujeto, sino en la relación de la ideología con lo vivido humano, en una formación y en su investidura imaginaria, pues oculta contradicciones reales y reconstruye, en un plano imaginario, un discurso medianamente coherente que sirve de horizonte a lo vivido de los agentes, dando forma a sus representaciones según las relaciones reales e insertándolas en la unidad de las relaciones de una formación.

Así, al abandonar la concepción de ideología como sistema conceptual simple, Poulantzas la concibe, siguiendo a Gramsci, como un sistema conceptual que abarca lo que se llama cultura, pero quiere evitar caer en el “culturalismo etnológico”. Por eso precisa que se refiere al proceso de simbolización, transposición mítica, el gusto, el estilo, la moda y en general, al modo de vida. Dicho de otro modo, ve a la ideología como una instancia específica en la que se desarrolla un modo de producción y una formación social determinadas por los límites fijados por ese modo de vida, en la medida en que logran establecer coherencia imaginaria. De esta manera, la estructura de lo ideológico depende de su capacidad para reflejar la unidad de la formación social; es decir, el papel de la unidad es reflejarse para reconstruirse en un plano imaginario.

Esto quiere decir que la ideología dominante de una formación social abarca la totalidad de aquella formación, porque refleja –aun con la inversión y el ocultamiento– todas las articulaciones de las instancias que son definidas por la unidad de la formación. La región de lo ideológico, entonces, está determinada por la estructura global de un modo de producción y de una formación social. Consecuentemente, se puede establecer que en las sociedades de clases el sentido de la relación entre la ideología dominante y la clase políticamente dominante se debe a que la constitución de lo ideológico ocurre en la unidad de la estructura que origina –con la lucha de clases– el predominio de una clase. La función original de la ideología está sobredeterminada por las relaciones de clase en las que las estructuras distribuyen a los agentes.

Cuando una clase se establece como la dominante -y con ella su ideología-, asegura la inserción práctica de los agentes en la estructura social, el mantenimiento de esa estructura, el predominio de su clase y la explotación de la clase vencida, porque logra dominar a la formación social con sus representaciones, valores, nociones, creencias, etc., a través de las cuales se perpetúa su predominio. Poulantzas señala que para descifrar la estructura de la ideología dominante se debe partir de la relación concreta de las diversas clases en el terreno de la lucha donde funciona el predominio de la clase. Lo entiende así porque las clases dominadas viven su relación con sus condiciones de existencia en los términos del discurso de la ideología dominante. Pero hay que precisar que ese discurso puede presentar elementos de otros modos de vida, de otras ideologías.

Esto sucede así porque Poulantzas, a diferencia de Marx, no limita la ideología a la clase burguesa. Para él existen varias ideologías o subconjuntos ideológicos en la formación capitalista. Estos funcionan con relativa autonomía de la ideología dominante y tienen elementos de otras ideologías; por ejemplo, de la ideología pequeñoburguesa y la obrera. Por otro, lado Poulantzas advierte que la ideología

está relativamente dividida en diversas regiones, como la ideología moral, jurídica, política, religiosa, económica, filosófica, estética, etc. Afirma que en la ideología dominante de una formación existe el predominio de una región de la ideología sobre otras regiones. Este predominio se manifiesta en que las otras regiones de la ideología, para funcionar, toman de la región dominante sus nociones o representaciones, o aún en el hecho de que en los comienzos las ciencias se constituyen partiendo de préstamos de ese género.

Una región ideológica no domina por azar a las otras. Su dominio depende de las necesidades de la ideología dominante, pues debe garantizar su coherencia reflejando la unidad de la estructura; su índice de predominio y sobredeterminación. Además, el papel de la ideología no es sólo ocultar el nivel económico determinante; también es ocultar el nivel que tiene el papel dominante y su dominio. Entonces, la región dominante de la ideología es la que mejor cumple con esa función de máscara. De esta manera todo ocurrirá como si la ideología dominante se concentrara en otra parte y no en la que debe buscarse como el verdadero conocimiento, deformando el objeto de la ciencia.

En el capitalismo la región ideológica que mejor cumple el papel de ocultar el papel dominante de lo económico es la jurídica-política. Para Poulantzas, la evidencia de ese predominio es la manera en que la clase burguesa vivió al principio sus protestas contra el orden feudal y que impregnó a las formaciones capitalistas bajo el discurso jurídico-político de libertad, igualdad, derechos, deberes, reinado de la ley, Estado de derecho, nación, individuos-personas, voluntad general, etc.; en resumen, las consignas bajo las cuales la explotación burguesa de clase entró y reinó en la historia, fueron directamente tomadas de la región jurídica-política de esas nociones.

Pero el predominio de la región jurídico-política de la ideología dominante también se vincula con la particularidad de su funcionamiento en el marco de un predominio hegemónico de clase. Si la ideología jurídico-política es la región predominante de la ideología burguesa es porque puede desempeñar el papel de

la ideología en el capitalismo; además, esto se relaciona con el papel específico o real del nivel jurídico-político, con el Estado y el derecho. De esta manera, la ideología se desliza en todos los pisos del edificio social, incluidas la práctica económica y la práctica política de la formación capitalista.

En esta formación la ideología tiene como uno de sus papeles la cohesión y el enlace, en el plano imaginario, al tiempo que intenta imponer a la sociedad un modo de vida donde el Estado aparece como representante del interés general de la sociedad frente a individuos privados, es decir, hay una estrecha relación entre el Estado capitalista y la ideología.⁷² En este contexto, las clases dominantes aparecen como la encarnación de la voluntad popular, mientras se oculta su predominio de clase⁷³ y la explotación que ejercen. Esta ocultación opera porque esas ideologías se presentan como ciencia, como opinión pública y hasta como consenso.

Todo lo anterior es relevante para el estudio de la ideología, pero hay algunas ideas importantes de Poulantzas que es necesario resaltar. Para empezar, para él la ideología tiene un sentido negativo, ya que oculta contradicciones reales; además, rechaza la postura historicista por sobrepolitizar la ideología, sin dejar lugar para una autonomía; ve a la ideología como una expresión vivida que determina la manera en que los individuos viven su relación con sus condiciones de existencia. Por otro lado, la ideología para él es una estructura material compleja y no sólo un modo de subjetividad colectiva. La ideología refleja la realidad, dándoles a los actores un horizonte de experiencia, pero no la construye; la ideología dominante, además de reflejar la visión del mundo de los gobernantes, refleja las relaciones entre dominadores y dominados. Asimismo, da un giro teórico al marxismo y origina nuevas reflexiones al ver a las relaciones como el

⁷² Es lo que Gramsci llamaba la función ético-política del Estado y se comprueba porque éste toma a su cargo la enseñanza de la cultura en general. El papel, en particular, del Estado capitalista respecto de la ideología se presenta como un papel de organización.

⁷³ Una manera simple de hacerlo es eliminándolo del lenguaje de la región jurídico-política.

núcleo de la ideología. Althusser también pertenece a esta línea interpretativa,⁷⁴ según vimos antes.

1.9 La escuela de Frankfurt

Por otro lado, y continuando con este esbozo histórico, la escuela de Frankfurt – integrada por Horkheimer, Adorno y otros– utilizó el término para referirse a la contradicción entre las supuestas bondades de la modernidad y sus efectos negativos; criticó a la industria cultural y analizó el papel de la ideología en las sociedades modernas. Pero no sólo eso, para ellos la racionalidad está estrechamente conectada con la ideología; ven a la ciencia como parte de una ideología alienante que no se limita o pertenece a una clase; es decir “la ciencia cae bajo sospecha de ideología no en tanto ciencia burguesa, sino en cuanto ciencia misma”.⁷⁵ Incluso Marx es cuestionado por aceptar la razón burguesa, que es razón instrumental, sin mayor cuestionamiento. Por lo tanto, su crítica a la ideología no les parece a estos autores confiable. Ellos no creen que se puedan superar las contradicciones capitalistas a través de la expansión de las fuerzas productivas, porque eso significaría la expansión de la razón instrumental. Jorge Larraín ve en este ataque a Marx una especie de crítica ideológica que busca desenmascarar las cosificaciones burguesas y las ilusiones de la crítica marxista a la ideología.

A pesar de esta aversión inicial, los autores mencionados no rechazan todas las ideas de Marx; comparten su deseo de desenmascarar las contradicciones y la idea de que el proceso para hacerlo es la crítica inmanente. Además, para ambos –Marx y la escuela de Frankfurt– la ideología es algo negativo y las ideas son ideológicas porque distorsionan y ocultan contradicciones en contextos históricos particulares, pero para los últimos es la Ilustración, como razón instrumental, y la ciencia, las sospechosas de ideológicas. Así, utilizan el concepto de ideología para analizar y criticar el surgimiento de una cultura de masas cosificada y manipulada

⁷⁴ Ambos forman parte del marxismo estructuralista francés.

⁷⁵ LARRAÍN Jorge. 2009. *Óp. Cit.*, p.74.

por la industria cultural, que controla la conciencia individual y promueve la obediencia y sumisión al sistema.⁷⁶ Aquí, el engaño ideológico se apodera de la cultura y la conciencia individual, por ello las formas contemporáneas de ideología carecen de un elemento racional y deben entenderse como la totalidad que atrapa a los consumidores para inculcarles un nuevo estado de conciencia.

Por ejemplo, para Adorno ideología es justificación y se pregunta “por qué y de qué modo produce la sociedad moderna hombres que responden a esos estímulos”⁷⁷ ideológicos. La respuesta es la industria cultural y en especial los medios de masas, porque la propagan fusionándola con la realidad; entonces, “la ideología no es ya ningún velo encubridor, sino simplemente el semblante amenazante del mundo”.⁷⁸ Para Adorno esto ocurre porque el intercambio de mercancías origina en el mundo una igualación de cosas que no se pueden equiparar y con la ideología pasa lo mismo. Dicho de otro modo, la ideología hace un mundo homogéneo a través de la igualación de fenómenos distintos; es una cuestión surgida del intercambio de mercancías que se expresa en las estructuras materiales. Además, el concepto sólo tiene sentido si se relaciona con la verdad o no verdad de aquello a lo que se refiere, porque la realidad llega a ser su propia ideología.

Mientras, Marcuse afirma que la ideología es un sistema totalitario, ya que abarca todo lo social y ha eliminado el pensamiento crítico y la capacidad de reflexión de los hombres, para así eliminar los conflictos. También piensa que la ideología se funde con la realidad porque fluye del proceso de producción; puede ser una forma de conciencia falsa que se ha fundido con la realidad y se ha hecho resistente a la crítica, por lo que es casi inatacable al sustentar el bienestar de la gente desde el proceso de producción. Así, el vehículo de la ideología es la

⁷⁶ El entretenimiento fomentado por la industria cultural conduce a los individuos a ser pasivos y acríticos. Para Horkheimer y Adorno, la industria cultural sospecha de lo que es nuevo porque su esencia es la repetición, aunque presente sus programas como nuevos.

⁷⁷ ADORNO Theodor. 2004. *Escritos sociológicos I*. España. Akal Ediciones, p. 435.

⁷⁸ *Ibidem.*, p. 446.

racionalidad que oculta la irracionalidad del todo. Como se puede observar, la teoría de la ideología de Adorno, Horkheimer y Marcuse es muy pesimista y no ofrece una salida a la alienación social; parece que es nuestro único destino, pero si esto fuera así, qué serían ellos que logran rebasar la alienación y analizar y criticar la situación en que viven. Habermas los ha criticado por:

Sobresimplificar la imagen de la modernidad y no hacer justicia al contenido racional de la modernidad cultural. Son incapaces de ver que la ciencia en su autorreflexión va “más allá de engendrar conocimiento técnicamente útil” y que al anunciar la destrucción de la razón crítica y verificar en todos lados la reducción de la razón a la razón instrumental, socaban las bases mismas de las cuales pueden hacer su propia crítica [...] Marcuse fue demasiado lejos en su reducción de la racionalidad tecnológica a la ideología y la dominación y trata de mostrar que “ni el modelo del pecado original del progreso técnico científico ni el de su inocencia le hacen justicia”. Puede ser cierto que la ideología en el capitalismo avanzado es una forma de conciencia tecnocrática, pero esto no significa que la sociedad pueda existir sin la racionalidad científica tal como la conocemos.⁷⁹

Como se puede observar, los autores básicos de la escuela de Frankfurt son una de las pocas excepciones a la tendencia neutralizadora que venía dominando desde algunos años atrás; no obstante, a pesar de su postura, la neutralización avanzó hasta convertirse en la tendencia dominante, como lo veremos posteriormente.

1.10 El fin de la ideología

Por otro lado, entre los años cincuenta y sesenta del siglo XX surgió la tesis del “fin de las ideologías” entre sociólogos como Raymond Aron, Daniel Bell y Seymour Martin Lipset. “Esta tesis toma forma [...] en la atmósfera creada por un

⁷⁹ LARRAÍN Jorge. 2009. *Óp. Cit.*, pp. 80-81.

pronunciado desarrollo económico de Occidente, por el deshielo soviético y por la creciente desilusión respecto de la posibilidad de una afirmación del comunismo en los países industrializados”.⁸⁰ En otras palabras, estos autores interpretaron la disminución de las ideologías extremistas, el desarrollo económico mundial, el consecuente bienestar de las sociedades industrializadas y la adopción del *welfare state* como el desvanecimiento de los contrastes ideológicos y por tanto, como la desaparición de las ideologías –al menos, como se las conocía–.

Más tarde, con la caída del comunismo, la expansión de las ideas de igualdad entre los ciudadanos (producto del triunfo de la democracia) y el supuesto fin de las ideologías, se buscó eliminar de una vez por todas el antagonismo de las relaciones sociales y terminar de desvanecer *artificialmente* las diferencias entre ideas opuestas. Ante tal situación, el politólogo Francis Fukuyama, en su libro *El fin de la Historia y el último hombre*, retomó la afirmación del fin de la ideología. Él aseveraba que con el derrumbe del bloque soviético se le puso fin a la Historia que se nutría de la lucha entre ideologías; dicho de otro modo, que las ideologías se habían superado y que ya no tenía caso hablar de ellas, porque habían muerto y la democracia liberal era la cumbre de la evolución ideológica de la humanidad, la forma final del gobierno y el fin de la Historia⁸¹.

Otros autores cuestionaron si la tesis del fin de la ideología constituía aquello que negaba: una ideología. Al respecto John B. Thompson dice que “los teóricos del final de la ideología discernieron la aparición de un nuevo consenso: «las viejas políticas ideológicas» cedían el paso a un nuevo sentido de pragmatismo en las

⁸⁰ BOBBIO Norberto. 1981. *Diccionario de Política*. México, Siglo XXI, p. 792.

⁸¹ Este libro de Fukuyama derivó de un ensayo de 1989 llamado *¿El fin de la Historia?* que se publicó en la revista *The National Interest*. En dicho texto Fukuyama explicaba que con la caída del comunismo, el triunfo de las democracias liberales se llegaba al fin de la evolución ideológica y la democracia liberal y occidental se convertía en la forma final de gobierno. Así, estas ideas fueron desarrolladas de manera más amplia, junto con otros elementos, en su libro. Véase: FUKUYAMA Francis. 1992. *El fin de la historia y el último hombre*. México, Editorial Planeta; especialmente la quinta parte del libro –El último hombre–, donde realiza el análisis del fin de la historia y el hombre que de ella resulta, pp. 385-448.

sociedades industriales desarrolladas⁸²” y Michael Freeden dice que “el “fin de la ideología” fue en diversas formas también una posición teórica retrógrada. Volvieron a dotar a la ideología con un aura de pensamiento apocalíptico; fue “el despliegue de una verdad histórica con pretensiones científicas, un método de ingeniería social y la pasión de una religión secular”.⁸³ Lo cierto es que lejos de ser el fin de la ideología, ésta tomó un nuevo impulso y me atrevería a afirmar que sólo fue el fin de la ideología identificada como un concepto propio del marxismo, ya que con la extensión de su uso más allá del proletariado se abrió paso para que académicos de otras áreas de conocimiento retomaran el concepto de una manera positiva, que desembocó en su neutralización.

Por ejemplo, en la ciencia política el estudio de la ideología se enfocó en analizar las actitudes y opiniones de los ciudadanos. Este cambio también se debió a la extensión de la democracia como forma de gobierno y la consecuente “libertad” – siempre imperfecta, pero incómoda para las lecturas habituales de la ideología en el marxismo– de los ciudadanos. Entonces la ideología se equiparó a creencias políticas y sociales y el quehacer de los investigadores era describirlas y categorizarlas para plantear generalizaciones científicas que en algunos casos pudieran medirse. Esto implicó también la entrada de métodos estadísticos en el estudio de la ideología, pues con ellos se pueden tomar en cuenta opiniones individuales y colectivas; lo que al parecer de esta tesis, en algunos casos, desembocó en el concepto de “cultura política” con el que algunos quisieron desplazar a la ideología. Podemos observar otros ejemplos en la antropología, desde la que Clifford Gertz interpretó a la ideología como símbolo, mientras que en la psicología social se buscó conocer su carga emocional y con Wittgenstein la ideología se convirtió en una forma de juego de lenguaje.

Con estos cambios no sólo la ideología se alejó de su sentido negativo, sino que se limitó el estudio de las grandes tradiciones ideológicas y, como se verá más

⁸² THOMPSON John B. 2002, *Óp. Cit.*, p. 121.

⁸³ FREEDEN Michael. 2003. *Óp. Cit.*, p. 38.

adelante, se perdió su sentido epistemológico. Pero, también podemos señalar como positivo que estos cambios permitieron ver la existencia de varias ideologías y las dos grandes tendencias ideológicas, izquierda-derecha, tan usadas para evaluar y decidir acerca de la orientación de las sociedades, la toma de decisiones, la democracia y el autoritarismo, etc.

1.11 La ideología en otros autores

En la época contemporánea, aunque persistan fenómenos sociales asociados a la ideología, no muchos sociólogos dedican sus estudios e investigaciones al concepto, ni reflexionan sobre sus características y su papel en la vida social y política actual. Estos estudios son más comunes en la ciencia política; sin embargo, se limitan a estudiar y desarrollar nociones de ideología en su significado débil, más inclusivas y menos peyorativas y no toman en cuenta los resultados o consecuencias negativas. Dichos trabajos se identifican por su carácter sistémico y porque la mayoría de los autores definen a la ideología como un sistema político y social de ideas, como valores e ideas de grupos que organizan y legitiman el actuar de las colectividades. Se separan de la vieja tradición que la entiende como una forma de opresión política de una clase y la observan como una aceptación consensual; afirman que la distancia entre los pensamientos de diferentes clases es muy pequeña porque son muy parecidas; en otras palabras, se puede decir que neutralizan el concepto y suspenden o ponen entre paréntesis el cuestionamiento de si las afirmaciones o creencias son reales o no; si sus resultados son positivos; si las ideologías son buenas o malas, etc.

Un ejemplo de lo anterior es que, según Lyman Sargent, la ideología “es un sistema de valores o creencias aceptado como hecho o verdad por un grupo. Está compuesto por un conjunto de actitudes hacia varias instituciones y procesos sociales. Una ideología suministra al creyente una fotografía del mundo como es y cómo debe ser, organiza la tremenda complejidad del mundo en algo bastante

simple y comprensible.”⁸⁴ Para Roy Macridis⁸⁵ una ideología es “un conjunto de ideas y creencias mantenidas por una serie de personas. Determina lo que tiene valor y lo que no, lo que deba mantenerse y lo que deba cambiarse y, de acuerdo con ello moldea las actitudes de los que la comparten” y también “empuja a la gente a la acción concertada”. Por su parte, Martin Seliger define ideología “como una estructura conceptual de referencia que provee de criterios para la elección y la decisión en virtud de los cuales la mayoría de actividades de una comunidad organizada es gobernada”.⁸⁶

Michael Freedden⁸⁷ busca superar el carácter ilusorio de la ideología en la tradición marxista, ya que desde su punto de vista devalúa al concepto. Para él las ideologías, no son un saber falso: son formas de pensamiento político que permiten entender la teoría política y su estudio es tan importante como el estudio de la filosofía política, ya que nos dan los marcos para la toma de decisiones indispensables a la acción. Freedden se acerca a las ideologías desde el punto de vista semántico o del significado que conllevan. Las percibe como sistemas de pensamiento político con los que los individuos y las colectividades construyen un entendimiento del mundo político que habitan y actúan a partir de esa comprensión.

Freedden propone que al estudio de las ideologías le resulta provechoso tomar como un elemento importante las interrelaciones de sus conceptos básicos. Para él, los conceptos y palabras no tienen significados esenciales. Estos se construyen con su uso en el contexto de otros conceptos. Aun así piensa que las ideologías tienen elementos que no se pueden eliminar, no obstante que no sean

⁸⁴ SARGENT Lyman Tower. 1999. *Contemporary Political Ideologies*. United States of America, Harcourt Brace College Publishers, p. 3.

⁸⁵ MACRIDIS Roy C. y Mark L. Hulling. 1998. *Las ideologías políticas contemporáneas*. España, Alianza Editorial, pp. 21-22.

⁸⁶ MELLÓN Joan Antón, coordinador. 2002. *Las ideas políticas en el siglo XXI*. España, Ariel, p. 228.

⁸⁷ Véase: LARRAÍN Jorge. 2010. *El concepto de ideología. Volumen IV: Postestructuralismo, Postmodernismo y Postmarxismo*. Santiago de Chile, LOM Ediciones, pp. 167-171 y FREEDEN Michael. 2003. *Ideology: a very short introduction*. Estados Unidos. Oxford University Press.

lógicamente necesarios. Entonces la ideología es un conjunto de conceptos políticos que busca limitar las opciones para dar una certeza monolítica a una visión. En su opinión, existen varias ideologías en competencia y suponen otras opciones de significado; a su vez, los individuos que las detentan luchan por imponerlas. Freedon piensa que la fluidez y el cambio en los conceptos que forman una ideología hacen que sus límites sean modificables y fluidos y no permanentes.

Como parte de su estudio distingue entre ideología y el análisis de la ideología. La primera legitima la diversidad y niega el pluralismo de significados, mientras que el análisis de la ideología parte del principio contrario: asume que hay una gran diversidad de significados. Entonces, las ideologías son el espacio en que los conceptos políticos toman una forma concreta, ya que cada concepto político coincide con una ideología y sus argumentos generales, que dependen de ellos. Las ideologías y sus conceptos son susceptibles de experimentar continuos cambios y pasar de ser centrales a ser periféricos. El ejemplo al que recurre Freedon es que “en el transcurso de los siglos XIX y XX, la propiedad privada ha migrado dentro de la ideología liberal de una posición en su núcleo a una posición más marginal”.⁸⁸

En síntesis, para Freedon una de las principales funciones de las ideologías es clasificar los conceptos políticos, ya que al agruparlos se obtiene un conjunto de ideas que nos ayudan a entender nuestra realidad. Cada ideología elige los conceptos en los que enfatiza, al tiempo que los ordena de manera jerárquica. Como resultado, los ciudadanos pueden usarlos para orientar su sociedad; dicho de otro modo, con base en esos conceptos los individuos toman las decisiones políticas y sociales que les incumben. Al mismo tiempo, Freedon afirma que las ideologías buscan controlar el lenguaje político y al hacerlo también compiten por la planificación de las políticas públicas. De hecho, compiten acerca de los planes para las políticas públicas. Así, quien ejerce el control del lenguaje determina las

⁸⁸ FREEDEN Michael. 2003. *Óp. Cit.*, p. 61.

prácticas políticas de la sociedad. Resumiendo, Freedon sostiene que todas las formas de pensamiento político tiene una dimensión ideológica y que la mejor forma para comprender el significado ideológico es el análisis morfológico.

El punto débil de esta teoría es que le otorga a la ideología un carácter sumamente abstracto y alejado de toda relación social. Por lo tanto, no queda claro por qué la gente apoya una ideología ni que factores los impulsan a hacerlo. Por otro lado, un punto relevante es que ve a las ideologías como importantes prácticas en el ámbito político que resultan clave en las decisiones de los políticos y la opinión pública, ya que los individuos nos unimos en torno a la aceptación o rechazo de acciones o fenómenos sociales que tienen consecuencias prácticas para nuestra vida.

En la Sociología, Pareto⁸⁹ –quien se pensaba un verdadero científico no guiado por los sentimientos y que argumentaba sobre la base de hechos y ofrecía pruebas tomadas de la experiencia y la observación– nos dice que la ideología “designa las deformaciones que los sentimientos y las orientaciones prácticas de una persona provocan en sus creencias, disfrazando los juicios de valor bajo la forma simbólica de las afirmaciones de hecho”.⁹⁰ Esto es así porque Pareto observa una tendencia innata en los seres humanos a racionalizar las conductas no lógicas. Dicho con otras palabras, las presenta como algo racional, cubriéndolas de lógica. Por tanto, busca que su teoría elimine las “mascaras lógicas” de la conducta no lógica, con el fin de evidenciar las cosas ocultas debajo de ellas. Es decir, su teoría era una crítica a la ideología, aunque no utilizara esta palabra, sino derivaciones de la misma. En su postulado, las derivaciones o la ideología, realizan su función en varias formas, que van desde negar las acciones

⁸⁹ Pareto llega a la sociología influido en gran medida por la economía, ciencia en la que había escrito tratados sobre el equilibrio económico y el tipo de acciones, analizando qué era lo racional o lógico. Su interés en la sociología surgió al darse cuenta de que las acciones lógicas de la economía no daban cuenta de la conducta humana; por ello en la sociología parte de la idea de que las creencias y las acciones no racionales constituyen la parte más importante de la sociedad y las instituciones sociales, más aún que las racionales.

⁹⁰ Citado en BOBBIO Norberto.1981. *Diccionario de Política*, México, Ed. Siglo XXI, p. 786.

no lógicas hasta concebirlas como prejuicios o artificios para engañar a las personas. El científico debe evitarlas, pero el político debe emplearlas para convencer, pues son instrumentos necesarios del gobierno para promover sus medidas sociales. Para obtener fines prácticos, son necesarios los argumentos ideológicos. Esta última idea, en particular, es cuestionable porque justifica el engaño y sometimiento de las masas por parte de la elite gobernante, por lo que la ideología, aun desenmascarada por el científico, se impone en la sociedad como una necesidad.

Por su parte, Habermas aplicaría el concepto de ideología al ámbito de la comunicación para explicar un estado de dominación a partir de la distorsión de mensajes que conducen a la razón instrumental. En él, la ideología aparece como una forma de comunicación que es sistemáticamente distorsionada por los grupos dominantes, a fin de legitimar sus acciones y decisiones. “La ideología señala el punto en el que se desvirtúa la fuerza comunicativa del lenguaje por obra de los intereses de poder que inciden en él”.⁹¹ Como este poder está presente en nuestra habla cotidiana, la ideología se manifiesta en los efectos internos de los discursos particulares. Es decir, la ideología es un lenguaje deformado que oculta que está deformado.

Algunos autores coinciden en que parece haber dos etapas en el desarrollo de la concepción de ideología en Habermas; en la primera destacan el cambio de un tipo de ideología característica del siglo XIX a una ideología tecnocrática resultado de la ciencia y la tecnología y el reemplazo de la teoría de la conciencia por una teoría de la competencia comunicativa como base teórica del concepto. La otra etapa comienza con *Teoría de la acción comunicativa* (1981) y en ella parece que el concepto de ideología pierde importancia frente a un nuevo tipo de conciencia fragmentada.

⁹¹ EAGLETON Terry. 2005. *Op. Cit.*, p. 171.

En Habermas, las bases para acercarse al concepto de ideología son la teoría marxista (de la que entiende ideología como un concepto crítico que se refiere a la legitimación de formas de dominación de la sociedad) y la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt (de ella retoma la crítica a la razón instrumental y el rol ideológico de la ciencia y la tecnología). Su aporte al estudio de la ideología es que introduce el rol de la comunicación en la conceptualización de la razón y la superación de la filosofía de la conciencia. Su análisis parte de tomar en cuenta su contexto, es decir, tiene claro que vive en una época de capitalismo industrial avanzado en el que la ideología que se basa en la economía de mercado y el intercambio, hizo necesaria una nueva forma de legitimación ideológica del poder político que Habermas encontró en la tecnología y la ciencia que se han hecho manipulativas.

Entonces, la ideología en el capitalismo avanzado significa una conciencia tecnocrática y despolitizada; el ocultamiento de la necesidad de interacción comunicativa y su reemplazo por un sistema científico que manipula al individuo y que es menos vulnerable a la crítica, porque no es sólo ideología. La ciencia funciona como ideología porque está conectada con intereses instrumentales que reducen la esfera de los intereses comunicativos o prácticos. Esto no quiere decir que la ciencia y la tecnología por sí mismas sean ideológicas, sino que su extensión a otras esferas de interacción simbólicas las hace ideológicas. Un rasgo de la ideología es que su operación no es fácilmente reconocida por los participantes. Por otro lado, Larraín propone que “aunque la analogía entre la crítica de la ideología y el psicoanálisis [que hace Habermas] es sugerente, las dificultades de una transposición desde el plano individual de la neurosis al plano social del poder y la dominación de clase [es cuestionable porque] implica la relación analista-paciente”.⁹² La dificultad es que en la sociedad las clases están imbuidas en relaciones de dominación y conflicto y en una relación individuo-analista hay una cooperación consiente. Eso también implica que Habermas no

⁹² LARRAÍN Jorge. 2010. *Óp. Cit.*, pp. 119-120.

hace referencia a intereses materiales, desigualdades o lucha de clases; en vez de ello presenta como problema central a la comunicación sistemáticamente distorsionada. Otro punto, que considero débil en su teoría es que la crítica de Habermas es abstracta, ahistórica y producto de una supuesta estructura universal e invariable.

Posteriormente, Lucciano Gallino, en su diccionario de sociología, la definió como el...

...Conjunto de valores, creencias en parte ciertas y en parte falsas, opiniones, actitudes, inherentes a la naturaleza del hombre y de la sociedad, a su condición y funcionamiento pasados y presentes, a su devenir, capaz de manifestarse con diversos grados de especificación y sistematicidad, compartido en diversa medida por los miembros de una clase social, un grupo de interés, una elite, una profesión, un partido; que tiene la función principal de describir, explicar, y sobre todo justificar, para sí y para los demás, la posición o el estatus presente de la colectividad considerada, si esta es relativamente privilegiada como una clase dominante, o bien las acciones dirigidas a mejorar el propio estatus o posición si se trata en cambio de una colectividad que se considera perjudicada por el ordenamiento social existente; y a la vez la función de integrar las ideas, los sentimientos y las conductas de sus miembros, de promover en su favor el consenso de otras colectividades y de obstaculizar en el terreno cultural tanto como en el político el desarrollo de formas de discrepancia.⁹³

Giddens también tiene un concepto de ideología: “piensa que en Marx y desde allí en adelante, ha habido dos usos principales del concepto de ideología. El primer uso opera alrededor de la polaridad ideología/ciencia; (y) el segundo uso opera

⁹³ GALLINO Luciano. 2007. *Diccionario de Sociología*. México. Ed. Siglo XXI, p. 504.

alrededor de la polaridad ideología/intereses”.⁹⁴ Como para él la verdad o científicidad de un conocimiento no es lo que determina lo que sea ideológico, sino la idea de intereses seccionales, se decanta por la segunda polaridad, ya que piensa que la función primordial del concepto reside en la crítica de la dominación. Es decir, desde su perspectiva, la “ideología alude a la influencia de las ideas en las creencias y acciones de las personas”.⁹⁵ Además, afirma que está relacionada con el poder, pues legitima los poderes de los grupos y define a la ideología como “ideas o creencias compartidas que sirven para justificar los intereses de los grupos dominantes”.⁹⁶

Entonces, en Giddens observamos que el análisis de la ideología puede realizarse en dos niveles, el de la acción estratégica y el del análisis institucional. El primero da por sentada la manipulación de la comunicación por las clases dominantes para privilegiar sus intereses; es decir, aquí la ideología se ve como un discurso. En el análisis institucional se debe evidenciar cómo los órdenes simbólicos sostienen formas de dominación en la cotidianidad; en este caso la ideología no es vista como un discurso, sino como una experiencia vivida. También nos dice que existen modos a través de los cuales la ideología opera en la sociedad: la representación de intereses seccionales como intereses universales, la negación de contradicciones y la naturalización del presente o reificación, en ellas las relaciones sociales se muestran como relaciones fijas e inmutables.

Otros sociólogos, clásicos y contemporáneos, como Durkheim, Weber o Foucault –en la medida en que se le considere como sociólogo–, no utilizan el concepto porque no hablan en esos términos, aunque tengan un equivalente o utilicen la noción para explicar algunas cuestiones. Por ejemplo, en Max Weber no parece que exista una teoría de la ideología, ya que descarta utilizar el término para analizar los fenómenos culturales de su interés, pero sí se pueden encontrar en sus escritos afirmaciones tales como postulados ideológicos, factores ideológicos,

⁹⁴ LARRAÍN Jorge. 2010. *Op. Cit.*, pp. 163-164.

⁹⁵ GIDDENS Anthony. 2009. *Sociología*. España. Alianza Editorial, p. 571.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 914.

intereses ideológicos, razones ideológicas, portadores ideológicos, ideologías del proletariado industrial, etc. Por lo tanto, aunque nunca Weber explica qué entiende por ideología, es un hecho que para sus estudios utiliza una metodología racional sin prejuicios y valores, por lo que entiendo que opone la ciencia a la ideología y ésta tendría en él un sentido negativo, al ser entendida como prejuicios o juicios de valor. No obstante, Jorge Larraín nos dice que “en la mayoría de las ocasiones donde aparecen estas expresiones se presupone una concepción neutral de ideología como ideas religiosas o políticas, la visión del mundo de clases sociales, fracciones de clase o grupos intelectuales que expresan ciertos intereses”.⁹⁷ Sin duda, al no ser un elemento central de los estudios weberianos, esto se puede prestar a varias interpretaciones y no podemos afirmar que de manera definitiva le otorgue un sentido y no otro; lo cierto es que no ignora el concepto y, de hecho, lo vincula con la visión del mundo y busca evitar una concepción mecanicista.

Tampoco en Durkheim hay un análisis explícito del concepto, pero él lo utiliza y trata de comprender su contenido. Su teoría es más parecida a la teoría de los ídolos de Bacon que a la teoría de la ideología de Marx. Durkheim piensa que los humanos nos formamos ideas o preconcepciones de las cosas y estas substituyen a las cosas reales, incluso en el ámbito científico; por lo que un análisis científico basado en estas “ideas” es un análisis ideológico y la ciencia, para serlo, debe erradicar estas preconcepciones o ideas erróneas. Esta postura proviene de su formación positivista que opone ideología y ciencia. Pero no es tan simple su postura, porque la ideología no es sólo una distorsión. Para Durkheim, las ideologías también tienen un papel importante como roles adaptativos; son una especie de preconcepciones inherentes a la naturaleza humana y al intelecto; son a la vez biológicas y sociales, pero también son mentales y prácticas, ya que se fijan mediante los hábitos. Dicho de otro modo, la ideología tendría una determinación social, en el sentido de que los conceptos son representaciones

⁹⁷ LARRAÍN Jorge. 2009. *Op. Cit.*, p. 86.

colectivas que corresponden a la manera en cómo la sociedad considera algo. Larraín nos dice que en Durkheim:

La determinación específica de la ideología surge del carácter particular de las representaciones colectivas las que, a su vez, derivan de la fisonomía particular del individuo social [...] La determinación social de la ideología es resuelta en una idiosincrasia, la subjetividad innata del individuo colectivo que particulariza todo lo que piensa [...] Ningún elemento de la conciencia puede estar fuera de la conciencia colectiva, ni siquiera la ideología.⁹⁸

Por tanto, para Durkheim no sería posible terminar con la ideología. Hacerlo sería terminar con la subjetividad del individuo, aunque él esperaba que la ciencia lo lograra en algún momento. Por otro lado, a diferencia de Marx, Durkheim ve a la ideología separada de las condiciones sociales históricas, lo percibe como algo natural en el individuo.

Foucault, por su parte, está en contra de reducir fenómenos o procesos dentro del término ideología y crítica al marxismo por darle tanta importancia al concepto como vehículo de poder. Piensa que las capacidades heurísticas y explicativas del concepto son sobreestimadas. Para él es erróneo pensar que los individuos se sometan al poder porque son engañados por la ideología; piensa que lo que se debe estudiar no son los efectos del poder en la conciencia, sino en el cuerpo, porque piensa que el sujeto está constituido por el poder que se ejerce en su cuerpo y no por la ideología en su conciencia.

Sin embargo, los ataques y la supuesta eliminación del concepto y su uso “involuntario” no son consistentes o coincidentes con su práctica como intelectual, en la que al participar en importantes debates, trataba de descalificar o devaluar la validez de las posturas de sus oponentes porque encubrían fenómenos de poder y dominación. Es decir, realizaba lo que tiene todo el aspecto de una crítica

⁹⁸ *Ibidem.*, p. 142.

ideológica, ya que en varios argumentos acusa, por ejemplo, al discurso jurídico de desenmascarar y disfrazar el poder disciplinario, lo que fácilmente se podría identificar con la función que Marx le daba a la ideología: distorsionar la realidad para ocultar y dejar que la dominación se ejerza libremente. Por ello, Larraín afirma que “habiendo expulsado a la ideología por la puerta delantera, Foucault la ha hecho volver por la puerta de atrás. Y por eso Foucault puede ser objeto de la misma objeción que él hizo contra aquellos que sobreestimaban el rol de la ideología”.⁹⁹

En años recientes, tres autores que han dedicado buena parte de sus estudios a la ideología, realizando trabajos sumamente interesantes, los cuales retoman el sentido crítico del análisis, son Teun Van Dijk, John B. Thompson y Slavoj Žižek. Aunque aquí daré una brevísima explicación de sus propuestas, será en el siguiente capítulo donde se desarrollen a totalidad y más claramente. Teun Van Dijk en su texto, *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, sostiene que las ideologías:

No son metafísicas ni, por el contrario, sistemas vagamente localizados ‘de’ o ‘en’ la sociedad o los grupos o las clases, sino una clase específica de representaciones mentales (básicas) compartidas por los miembros de grupos, y, por lo tanto, firmemente localizadas en las mentes de la gente [...] No están ‘por encima de’ o ‘entre’ las personas, los grupos o la sociedad, sino que son parte de la mente de sus miembros [...] esto no significa que sean, en consecuencia, individuales o solamente mentales. Por el contrario, como las lenguas, las ideologías son tanto sociales como mentales”.¹⁰⁰

Agrega Thompson que tales ideas son adquiridas, utilizadas y modificadas obedeciendo a situaciones e intereses sociales de grupos específicos, así como a las relaciones sociales existentes entre los grupos que integran a las estructuras

⁹⁹ LARRAÍN Jorge. 2010. *Óp. Cit.*, p. 76.

¹⁰⁰ VAN DIJK Teun. 2000. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. España, Gedisa, p. 71.

sociales complejas en las que hay conflicto, competencia y dominación. Por ello, cada grupo que detente una determinada forma de poder, puede asociarse con una ideología que lo ayude a legitimarse, porque al ser un constructo social, las ideologías pueden ser modificadas por actores sociales en función de sus objetivos e intereses.

Los otros dos autores retoman elementos del marxismo para desarrollar sus investigaciones. En ellas manifiestan un sentido fuerte del concepto que no pierde de vista que la ideología puede contener visiones, opiniones, posturas o creencias negativas orientadas a dominar, someter, legitimar o incluso apropiarse de la razón. Thompson formula una concepción crítica de la ideología y su análisis se asocia “a las maneras donde las formas simbólicas se intersectan con las relaciones de poder [pues] estudiar la ideología es estudiar las maneras en las que el significado sirve para establecer y sostener las relaciones de dominación”.¹⁰¹ Además, identifica cinco modos a través de los cuales la ideología establece y sostiene relaciones de dominación y cómo se manifiesta en las sociedades modernas, estos son: la legitimación, la simulación, la unificación, la fragmentación y la cosificación.

Por su parte, Slavoj Žižek afirma que la ideología es una matriz generativa que regula la relación entre lo visible y lo invisible, entre lo imaginable y lo inimaginable y los cambios que se producen en dicha relación. Nos dice que la ideología se afirma a sí misma separándose de otra, estableciendo una posición “verdadera”, que es la suya. Él percibe a la ideología como un proceso de producción de prácticas y sentido cuya función es la producción y legitimación de relaciones de poder. Entonces, su análisis remite a elementos extradiscursivos y prácticas que son mediadas por el lenguaje. Con base en el análisis hegeliano de la religión, caracteriza la ideología en tres momentos básicos: ideología en sí (conjunto de ideas), ideología para sí (en su materialidad; los Aparatos Ideológicos del Estado)

¹⁰¹ THOMPSON John B. 2002, *Op. Cit.*, p. 85.

e ideología en y para sí, (cuando comienza a funcionar en las prácticas sociales).¹⁰²

Con el término fantasía ideológica, Žižek nos dice que la ilusión ideológica no está en el saber –en que el individuo tenga conciencia de las cosas– sino en la realidad; en lo que hacen las personas. En otras palabras, la ilusión ideológica no está en que yo sepa algo, sino en la ilusión que guía mi actuar, porque Žižek afirma que lo que el individuo no sabe es que esa realidad está guiada por la ilusión; por la fantasía de ser de clase media (si se es pobre), rico (si se es de clase media), blanco (si se es moreno), sofisticado (si se pertenece a una colonia popular), cosmopolita (si aún no se ha viajado), etc. Žižek observa una paradoja en el actuar, pues los individuos saben cómo son las cosas, pero aun así, hacen como si no lo supieran, actúan como si no lo supieran. Entonces la “ilusión es doble: consiste en pasar por alto la ilusión que estructura nuestra relación efectiva y real con la realidad. Y esta ilusión inconsciente que se pasa por alto es lo que se denomina fantasía ideológica.”¹⁰³

Tengo claro que con la breve exposición de las ideas anteriores, no se puede dar una idea completa de la importancia del concepto ni de las reflexiones de sus autores, pero esto es sólo la punta del iceberg de sus teorías, las cuales se desarrollarán en el siguiente capítulo.

¹⁰² ŽIŽEK Slavoj. Introducción. El espectro de la ideología. En: ŽIŽEK Slavoj (Compilador). 2003. *Ideología. Un mapa de la de la cuestión*. Argentina, Ed. FCE, p. 19.

¹⁰³ ŽIŽEK Slavoj. 2001. *El sublime objeto de la ideología*. México, Ed. Siglo XXI, p. 61.

II. LA IDEOLOGÍA A TRAVÉS DE SU HISTORIA: LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

En el capítulo pasado trabajé con cierto detalle las teorías desarrolladas por autores que ya se consideran clásicos en el estudio de la ideología, como Marx, Gramsci, Mannheim, Althusser y otros. En cambio, descuidé a teóricos actuales, cuyos trabajos no son tan conocidos o han sido poco estudiados, pero que también han dedicado parte de su obra a este polémico concepto, razón por la cual en este capítulo el objetivo es comenzar con un análisis que dé cuenta de sus aportes y limitantes en dicho ámbito. En palabras de Jorge Larraín, “lo que caracteriza las diversas corrientes que se desarrollan a lo largo del último siglo es la influencia en ellas de los temas relacionados con el lenguaje o lo que se ha dado en llamar el “giro lingüístico”¹⁰⁴ y en ocasiones su perspectiva relativista. Como se verá a continuación, derivado del giro lingüístico, creció la importancia del discurso en el análisis ideológico; pero no es cualquier discurso, es un discurso que busca fijar significados y establecer la verdad. Esto sucede en los tres autores que analizo; otro punto a destacar es que en dos de ellos, Thompson y Žižek, la ideología recupera el sentido negativo que tuvo en sus comienzos. A pesar de que estoy de acuerdo en varios puntos de vista, quiero aclarar que en estas interpretaciones para mí lo más importante no es el discurso en sí, sino el discurso como una práctica, ya que entiendo a la ideología como un fenómeno que si bien es mental, se materializa a través de diferentes prácticas, dentro de las cuales se abarca al discurso, pero no como la única o principal opción.

Había mencionado que los autores y sus obras a analizar, serían *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, de Teun Van Dijk; *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, de John B. Thompson, así como *El sublime objeto de la ideología* y *El acoso de las fantasías*,

¹⁰⁴ LARRAÍN Jorge. 2010. *El concepto de ideología. Volumen IV: Postestructuralismo, Postmodernismo y Postmarxismo*. Santiago de Chile, LOM Ediciones, p. 5.

de Slavoj Žižek. Estos autores han realizado trabajos sumamente interesantes que retoman el sentido crítico del análisis, cada uno desde su respectivo campo de estudio. Thompson es el único sociólogo de formación; Van Dijk es lingüista y Žižek es filósofo. El orden de desarrollo de los autores no implica una cuestión jerárquica, gusto personal o un grado de mayor o menor importancia académica, por lo que los presentaré, como lo hice con los autores clásicos, en orden cronológico.

En esta explicación trataré de dejar claro en qué consiste su teoría, cuál es su definición de ideología, cuáles son sus ideas principales, sus fuentes, sus diferencias y limitantes, así como su postura en torno al concepto –si lo han concebido como algo negativo, neutro o positivo– para poder integrarlas, posteriormente, en un análisis que tratará de abarcar tanto a los autores clásicos como a los contemporáneos, con el fin de ver los cambios, permanencias y avances del concepto; todo ello enfocado a su reoperacionalización en la sociología en particular y las ciencias sociales en general.

2.1 John B. Thompson¹⁰⁵

En su libro *Ideología y cultura moderna*, Thompson comienza diciendo que su objetivo es desarrollar una descripción teórica sistemática¹⁰⁶ del concepto de ideología, ante las limitaciones en la reflexión en torno a él. Para tal tarea, inicia su análisis rastreando los orígenes del concepto. No deja de apuntar que éste ha sufrido muchas transformaciones y que se ha “infiltrado” en el lenguaje cotidiano de la vida política y social. Para él, la larga historia del concepto es una de las razones por las que ideología tiene múltiples usos y significados y el concepto resulta tan ambiguo. Otra razón es que al hablar de ideología lo podemos hacer en

¹⁰⁵ Jorge Larraín dice que Thompson parte de la teoría de la estructuración de Giddens con modificaciones que destacan el papel del poder. Cuando las relaciones de poder establecidas en el nivel institucional son asimétricas y hay una situación de dominación.

¹⁰⁶ THOMPSON John B. 2002. *Óp. Cit.*, p. VII.

dos sentidos: descriptiva o prescriptivamente; es decir, para descubrir un estado de cosas o para evaluar un estado de cosas o para hacer ambas. Ante tal confusión, Thompson identifica dos posturas que han tomado los académicos de las ciencias sociales. Una es la “domesticación del concepto”¹⁰⁷, que para él no es más que la eliminación de su sentido negativo y su consecuente neutralización, con la que la ideología se considera un sistema de pensamiento, creencias o símbolos que forman parte de la acción social o de la práctica política, sin que implique un juicio peyorativo. Esta postura tiene como tendencia pensar a las ideologías en términos de ismos: conservadurismo, comunismo, reaganismo, ecologismo, estalinismo, etc.

La otra postura es más simple y, a mi parecer, absurda, porque hemos visto que el concepto sigue vigente; es decir, la que se refiere a la exclusión del concepto. No obstante, la posición de Thompson se distancia de ambos argumentos y sostiene que la ideología sigue siendo una noción útil e importante en el análisis social y político; piensa que el concepto no puede ser librado fácilmente de su sentido crítico negativo, pues al hacerlo se pasan por alto problemas hacia los cuales el concepto buscaba atraer nuestra atención. Así, él no busca eliminar su sentido negativo, sino tomarlo como índice de los problemas a los que refiere el concepto y busca reformularlo en una concepción crítica que preserve la connotación negativa y relacione su análisis con la crítica. A Thompson le interesa reenfocarlo sobre un conjunto de problemas relativos a las interrelaciones de significado y poder; específicamente, quiere concentrarse en las formas en que el significado sirve para establecer y sostener relaciones de poder sistemáticamente asimétricas,¹⁰⁸ lo que él llama relaciones de dominación. Por lo tanto, para Thompson la ideología es “*significado al servicio del poder*”¹⁰⁹ y su estudio requiere que investiguemos las formas en que se construye y transmite el

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. XV.

¹⁰⁸ Nuevamente se menciona la importancia de las relaciones asimétricas de las que Marx ya había dado cuenta.

¹⁰⁹ THOMPSON John B. 2002. *Óp. Cit.*, p. XVI.

significado, por medio de formas simbólicas de diversos tipos, desde expresiones lingüísticas cotidianas, hasta imágenes y textos complejos. Es decir, en este caso, la particularidad del estudio de la ideología consiste en preguntarnos si el significado construido y transmitido por las formas simbólicas sirve o no para mantener relaciones de poder asimétricas, porque la ideología es el pensamiento del otro; de otra persona que no sea uno mismo. Por ello, cuando decimos que una idea, argumento o punto de vista es ideológico, automáticamente le asignamos un sentido crítico negativo.

Al mismo tiempo, la reformulación del concepto, en su opinión, nos impulsa a ahondar en asuntos más amplios y evitar caer en errores que han fortalecido la tendencia a considerar a la ideología como: 1. Un adhesivo social (Gramsci, Durkheim y Weber) que estabiliza a las sociedades al unir a sus miembros y al proporcionarles valores y normas que comparten de manera colectiva; 2. Una característica o atributo de ciertas formas simbólicas o sistemas simbólicos (conservadurismo, comunismo, etc.); 3. Algo que sólo se relaciona con las formas de poder institucionalizadas en el Estado moderno, porque hay que ampliarla a contextos de la vida diaria y 4. Una mera ilusión o imagen invertida o distorsionada de lo real.

Por otro lado, para Thompson los teóricos contemporáneos han fracasado en su intento de explicar la relación entre la ideología y la comunicación masiva y su papel como medio de la propia ideología en las sociedades modernas, ya que para ellos el concepto forma parte de un gran relato teórico que da cuenta de las transformaciones culturales que se asocian al surgimiento de las sociedades modernas. Lo errado del asunto es que como resultado de este gran relato, la ideología es descrita como sistemas o creencias seculares que se originaron por el desarrollo del capitalismo e iniciaron con la Revolución francesa y concluyeron con los movimientos revolucionarios radicales de comienzos del siglo XX. Siguiendo la perspectiva de Thompson, otro error es que si se toma como cierto el relato de la transformación cultural, no sólo se neutraliza el concepto de ideología,

sino que se ignora la proliferación de instituciones de comunicación masiva y el crecimiento de las redes de transmisión, mediante las cuales las formas simbólicas se han puesto a disposición de más receptores,¹¹⁰ ya que, repitiendo sus palabras, vivimos en el “contexto de una cultura cada vez más massmediada”, en la cual, al intentar analizar el carácter ideológico de las formas simbólicas massmediadas, deben tomarse en cuenta aspectos de la comunicación de masas y poner atención en lo que él llama la apropiación cotidiana de productos massmediados y al mismo tiempo, examinar cómo es comprendido y evaluado el significado movilizad por las formas simbólicas massmediadas por los individuos que reciben los mensajes de los medios y los incorporan a sus vidas.

Entonces, reconoce un potencial crítico ligado a la interpretación de la ideología, ya que al desarrollarla, sugerimos una interpretación que puede ser diferente de la comprensión cotidiana de los individuos y los puede capacitar para observar críticamente las formas simbólicas al permitirles reinterpretar una forma simbólica en relación con las condiciones de su producción y recepción, así como también hacerlos cuestionar o revisar su comprensión y modificar los horizontes de la comprensión de ellos mismos y los demás. En otras palabras, para Thompson, este proceso es la transformación interpretativa de la *doxa*; la transformación de las comprensiones, actitudes y creencias cotidianas de los individuos. Pero los aportes no paran ahí, ya que la interpretación puede contribuir o invitar a reflexionar críticamente sobre las relaciones de poder y dominación en las que están inmersos los individuos, sus fundamentos, campos y los modos en que se mantienen, porque implica su análisis sociohistórico.

Su propuesta es que el análisis de la ideología se asocia con las maneras donde las formas simbólicas se intersectan con las relaciones de poder¹¹¹. De esta forma,

¹¹⁰ Thompson llama a este proceso mediatización de la cultura moderna y, a su parecer, constituye una de las transformaciones decisivas asociadas con el surgimiento de las sociedades modernas. Por ello, comprenderlo es esencial para comprender el mundo actual, ya que proporciona un marco teórico alternativo donde su concepto de ideología es importante.

¹¹¹ THOMPSON John B. 2002. *Óp. Cit.*, p. 85.

estudia las maneras donde se moviliza el significado en el mundo social y sirve para reforzar a los individuos y grupos que ocupan posiciones de poder. Por lo tanto, para él estudiar la ideología es estudiar las maneras en las que el significado sirve para establecer y sostener relaciones de dominación. Concibe a los fenómenos ideológicos como fenómenos simbólicos significativos, porque sirven para establecer y sostener relaciones de dominación al acentuar que los fenómenos simbólicos no son ideológicos en sí, sólo en la medida en que sirven, en circunstancias particulares, para mantener las relaciones de dominación. Thompson afirma que no se puede interpretar por separado el carácter ideológico de los fenómenos simbólicos de los fenómenos simbólicos mismos, lo que se puede hacer es captar los fenómenos simbólicos como ideológicos y analizar la ideología al situar los fenómenos simbólicos en los contextos sociohistóricos donde los fenómenos pueden servir para establecer y sostener las relaciones de dominación.

Para formular su concepción de ideología, parte de la concepción latente de Marx,¹¹² pero con diferencias; por ejemplo, para él no es fundamental que las formas simbólicas sean erróneas o ilusorias para ser ideológicas. De esta manera, la falsedad o la ilusión son posibilidades contingentes, no características necesarias. Para él, el ver al error y la ilusión como posibilidad contingente y no

¹¹² Según Thompson, en los escritos de Marx hay diferentes puntos de vista: 1. La concepción polémica manifiesta el desprecio a la preocupación por las ideas separadas de la política práctica de los jóvenes hegelianos; 2. La concepción epifenómenica; ésta considera a la ideología como dependiente y proveniente de las condiciones económicas y las relaciones de clase de la producción. Según ésta concepción, la ideología es un sistema de ideas que expresa los intereses de la clase dominante, pero que representa de manera ilusoria las relaciones de clase; expresa los intereses de la clase dominante en el sentido de que las ideas que la conforman son ideas que representan las ambiciones, preocupaciones y deliberaciones anhelantes de los grupos sociales dominantes conforme luchan por asegurar y mantener su posición de dominio; y 3. La concepción latente, que alude a fenómenos que son construcciones simbólicas que poseen cierto grado de autonomía y eficacia. Constituyen símbolos y consignas, costumbres y tradiciones que mueven o contienen a la gente, la impulsan o limitan. No podemos pensar estas construcciones simbólicas como sólo determinadas o totalmente explicadas por condiciones económicas de producción. Asimismo, dan testimonio de la persistencia de los símbolos y valores tradicionales de prejuicios y puntos de vista “vetustos y venerables”, que yace en el corazón de la sociedad burguesa moderna; esta última es la que otros autores llaman la de la fetichización de la mercancía, la última propuesta de Marx, que nos explica cómo prácticas que se suponen, puramente económicas inciden en la realidad y vida social. Véase: THOMPSON John B. 2002. *Óp. Cit.*, pp. 84-85.

como característica, libra al análisis de la ideología de parte de la carga epistemológica que lo ha agobiado desde hace muchos años; además, al hacerlo no hay obligación o necesidad de demostrar su falsedad o certidumbre, sino las maneras en que estas formas sirven para establecer y sostener relaciones de dominación.

Hay otros dos aspectos donde la concepción de ideología de Thompson difiere de la descripción de Marx: el primero es que en Marx el criterio para sostener relaciones de dominación se entiende en términos de relaciones de clase, que son relaciones de dominación y subordinación que constituyen la desigualdad y la explotación en las sociedades. Sin embargo, las relaciones de clase son sólo una forma de dominación y subordinación; constituyen sólo un eje de desigualdad y explotación. Es decir, Marx no tomó en cuenta las relaciones entre los sexos, entre grupos étnicos, entre individuos y Estado, entre Estados-nación, etc.; tendió a creer que las relaciones de clase formaban el núcleo estructural de las sociedades modernas y que su transformación era la clave para un futuro libre de dominación. El segundo punto de divergencia es que Marx nunca formuló explícitamente una concepción latente de ideología y es difícil atribuirle un sentido claro e inequívoco. Como la formulación de Thompson de la concepción latente es una caracterización de la descripción de Marx, existe otro énfasis engañoso cuando Marx dirige su atención hacia la tradición napoleónica –donde muchos autores infieren este sentido–; lo que le interesa son las maneras en que esta tradición sirve para sostener un conjunto de relaciones sociales que se establecieron antes, y con independencia, de la movilización del significado en las formas simbólicas. Las clases existen determinadas por relaciones objetivas de producción y circunstancias que poseen un carácter económico; pero las clases no pueden existir sin una forma apropiada de representación simbólica en la que puedan representar sus intereses y objetivos para sí mismas. La dificultad de esta descripción es que tiende a ignorar el grado en que las formas simbólicas y el significado movilizado constituyen la realidad social y participan en la creación y sostenimiento de las relaciones entre los individuos y los grupos.

Por su parte, Thompson, al desarrollar su concepto de ideología, pone atención en tres aspectos: la noción de significado, el concepto de dominación y las formas en que el significado sirve para establecer y sostener las relaciones de dominación¹¹³. Al estudiar las maneras donde el significado sirve para establecer y sostener relaciones de dominación, el significado que le interesa es el de las formas simbólicas que se insertan en contextos sociales y circulan en el mundo social. Por formas simbólicas se refiere a una amplia gama de acciones y lenguajes, imágenes y textos producidos por los sujetos y reconocidos por ellos y por otros como constructos significativos. Los enunciados y expresiones lingüísticas son cruciales en este sentido, pero las formas simbólicas pueden poseer una naturaleza no lingüística o cuasilingüística. Dice que podemos analizar el carácter significativo de las formas simbólicas en cuatro aspectos típicos: el intencional, el convencional, el estructural y el referencial –pero agrega un quinto, el contextual– que se insertan en contextos y procesos socialmente estructurados.

En lo que se refiere al segundo aspecto, podemos hablar de dominación cuando las relaciones de poder establecidas son asimétricas; cuando los agentes particulares o los grupos de agentes detentan un poder de una manera durable que excluye y se mantiene inaccesible a otros agentes o grupos, sin tener en cuenta las bases sobre las que se lleva a cabo tal exclusión. Estas cuestiones se relacionan con una tercera: ¿de qué maneras puede servir el significado para establecer y sostener relaciones de dominación? Hay innumerables formas para mantener las relaciones de dominación; por ello es necesario identificar ciertos modos generales de operación de la ideología e indicar algunas formas en que se pueden vincular con estrategias de construcción simbólica, con el objetivo de delimitar el campo de análisis. Por ello, Thompson distingue cinco modos por medio de los cuales opera la ideología: la legitimación, la simulación, la unificación, la fragmentación y la cosificación. Estos se pueden vincular con diversas estrategias de construcción simbólica. Esto no quiere decir que estas

¹¹³ Véase: THOMPSON John B. 2002. *Óp. Cit.*, p. 89.

sean las únicas maneras en que opera la ideología, o que siempre operen de manera independiente unas de otras; se pueden traslapar y reforzar unas a otras y la ideología puede operar de diferentes maneras. Thompson no sostiene que tales estrategias se asocien únicamente con dichos modos, o que las estrategias que menciona sean las únicas relevantes. Lo más que se atreve a afirmar es que ciertas estrategias se asocian típicamente con ciertos modos.

La primer forma de funcionamiento que analiza es la *legitimación*¹¹⁴, en la que las relaciones de dominación se pueden establecer y sostener al representarse como legítimas, justas y dignas de apoyo. La representación de las relaciones de dominación como legítimas se puede considerar como una declaración de legitimidad sustentada en ciertas bases; se expresa en formas simbólicas y puede ser más o menos efectiva. Weber distinguió tres tipos de bases sobre las que se pueden sustentar la legitimidad: la racional, la tradicional y la carismática. Las reclamaciones que se sustentan sobre dichas bases pudieran expresarse en formas simbólicas por medio de estrategias típicas de construcción simbólica. Por ejemplo, la racionalización, por la cual el productor de una forma simbólica construye una cadena de razonamientos que buscan defender o justificar un conjunto de relaciones o de instituciones sociales y por medio de ella persuade a un público de que es digno de apoyo. Otra estrategia es la universalización; por medio de ella, los arreglos institucionales que sirven a los intereses de algunos individuos se representan como si sirvieran a los intereses de todos y se consideran abiertos a cualquiera que tenga la capacidad y la inclinación para triunfar en ellos. La legitimidad también se puede expresar a través de la estrategia de la narrativización, donde las reclamaciones se insertan en historias que recuentan el pasado y que narran el presente como parte de una tradición inmemorial y apreciada.

¹¹⁴ THOMPSON John B. 2002. *Óp. Cit.*, pp. 92-94.

Un segundo *modus operandi* de la ideología es la *simulación*,¹¹⁵ donde las relaciones de dominación se establecen y sostienen al ocultarse, negarse, disimularse o representarse de una manera que desvíe la atención o que oculte las relaciones o procesos existentes. La ideología como simulación puede expresarse en formas simbólicas por medio de estrategias diferentes. Una de ellas es la sustitución en la que un término que se usa para referirse a un objeto o individuo se emplea para referirse a otro y las connotaciones positivas o negativas del término se transfieren al otro objeto o individuo. Otra estrategia que facilita la simulación de las relaciones sociales es la eufemización: en la que las acciones, instituciones o relaciones sociales se describen o redesciben en términos que generan una valoración positiva; frecuentemente el proceso de eufemización es muy sutil ya que muchas de las palabras que usamos poseen una amplitud o vaguedad indeterminada. Así, la eufemización puede ocurrir a través de un leve e imperceptible cambio de sentido.

La ideología como simulación también puede expresarse a través de la estrategia llamada tropo, que es el uso figurado del lenguaje o de las formas simbólicas; su estudio se confina generalmente al ámbito de la literatura, pero el uso figurado del lenguaje está mucho más extendido. La sinécdoque, la metonimia y la metáfora, pueden disimular las relaciones de dominación.¹¹⁶

¹¹⁵ THOMPSON John B. 2002. *Óp. Cit.*, pp. 94-97.

¹¹⁶ La sinécdoque implica la combinación semántica de la parte por el todo, por ejemplo, cuando Donald Trump habla de los mexicanos en general como malos elementos, cuando sólo algunos lo sean. La metonimia comporta el uso de un término que representa un atributo, una característica adjunta o afín a algo, para referirse a la cosa misma. Por medio de ella puede quedar implícito el referente, sin ser expresado de manera explícita, o se puede valorar positiva o negativamente por asociación con otra cosa, Thompson nos dice que la podemos observar en anuncios publicitarios pues en ellos se desplaza el significado sin dejar claras las relaciones entre los objetos o personas publicitadas y los calificativos. La metáfora entraña la aplicación de un término o una frase a un objeto o una acción al cual no se aplica literalmente. Las expresiones metafóricas establecen una tensión en una oración al combinar términos extraídos de diferentes campos semánticos, tensión que genera un sentido nuevo y duradero. Puede disimular las relaciones sociales al representarlas, a los individuos y grupos insertos en ellas, como si detentaran características que no poseen literalmente, como en el caso de “la dama de hierro”, Margaret Thatcher o “la raza de bronce”.

Un tercer modo de operación de la ideología es la *unificación*¹¹⁷ en la que las relaciones de dominación se pueden establecer y sostener si se construye una forma de unidad que abarque a los individuos en una identidad colectiva, sin tomar en cuenta las diferencias y divisiones que puedan separarlos. Otra estrategia es la *estandarización*, donde las formas simbólicas se adaptan a un marco de referencia estándar que se promueve como la base aceptable y común del intercambio simbólico. La construcción simbólica es una estrategia con la cual se puede lograr la unificación; es la simbolización de unidad e implica la construcción de símbolos de unidad, de identidad colectiva e identificación, que se difunden en un grupo o grupos. Aquí se incluye la construcción de símbolos de unidad nacional, banderas, himnos nacionales, emblemas e inscripciones de diversos tipos. En la práctica puede entretenerse con el proceso de narrativización, porque los símbolos de unidad pueden ser parte integral de una narración de los orígenes que cuenta una historia común y proyecta un destino colectivo.

El cuarto modo de operar de la ideología es la *fragmentación*¹¹⁸, en la que, para mantener las relaciones de dominación, se fragmenta a aquellos individuos y grupos que podrían ser capaces de desafiar a los grupos dominantes, u orientar las fuerzas de una oposición potencial hacia un objetivo que se proyecte como maligno, dañino o amenazador. La estrategia típica es la diferenciación: enfatizar las distinciones, diferencias y divisiones que hay entre los grupos e individuos; las características que los separan e impiden que se constituyan en un desafío efectivo. La expurgación del otro implica la caracterización del enemigo como malvado y ante el cual se convoca a los individuos para que se opongan a él o lo expurguen. Esta estrategia se puede mezclar con las estrategias de unificación.

La última forma de operación de la ideología es la *cosificación*: las relaciones de dominación se pueden establecer y sostener al representar un estado de cosas histórico y transitorio como permanente, natural e intemporal, eliminando su

¹¹⁷ THOMPSON John B. 2002. *Óp. Cit.*, pp.97-98.

¹¹⁸ THOMPSON John B. 2002. *Óp. Cit.*, pp. 98-99.

carácter social e histórico pues su eliminación implica el restablecimiento de la dimensión de la sociedad sin historia. Por el contrario, la estrategia de naturalización es cuando un estado de cosas, creación social e histórica, se trata como un suceso natural o resultado de características naturales. Una estrategia similar es la eternalización: los fenómenos sociohistóricos son privados de su carácter histórico al ser retratados como permanentes, invariables y siempre recurrentes.

La ideología como cosificación¹¹⁹ se puede expresar en diversos recursos gramaticales y sintácticos, como la nominalización y la pasivización que enfocan la atención del escucha o lector en ciertos temas a expensas de otros; es decir, tales recursos suprimen a los actores y agentes y tienden a representar los procesos como cosas o sucesos que ocurren en ausencia de un sujeto productor y a omitir las referencias a contextos espaciales y temporales al eliminar las construcciones verbales o al convertirlas en un verbo conjugado en tiempo continuo. Esto puede servir para establecer y sostener las relaciones de dominación al cosificar los fenómenos sociohistóricos, representarlos como cosas, suprimir a los actores y agentes y constituir el tiempo como una extensión eterna del tiempo presente.

Metodología

Thompson propone un método de análisis basado en el lenguaje como principal medio de significación que sostiene las relaciones de dominación. Para interpretar y analizar la ideología, su método es la *hermenéutica profunda*, ya que considera a la interpretación de la ideología como una forma específica de hermenéutica profunda y aprovecha las fases de dicho enfoque¹²⁰ para analizar el contexto

¹¹⁹ *Ibidem.*, pp. 99-100.

¹²⁰ La *hermenéutica profunda* utilizada por Thompson es un método conformado por tres fases: el *análisis sociohistórico*, el *análisis formal o discursivo* y la *interpretación/reinterpretación*. Todas cuentan con varias técnicas de investigación que se pueden adecuar a diferentes objetos de estudio y circunstancias específicas. En la primera fase (análisis sociohistórico) se revisan las condiciones en que se producen, transmiten y reciben los fenómenos estudiados; su objetivo es reconstruir las condiciones sociales e históricas de la producción, la circulación y la recepción del fenómeno. Los cuatro aspectos básicos a observar son: los escenarios espacio-temporales, el

social y la constitución de las formas simbólicas. Emplea las fases de la hermenéutica profunda para subrayar las maneras en que el significado sirve para establecer y sostener relaciones de dominación. Otra postura es la de Van Dijk, que ve a la interpretación de la ideología como una interpretación de las formas simbólicas que busca esclarecer interrelaciones de significado y poder para demostrar cómo el significado movilizado por las formas simbólicas sirve para nutrir y sostener la posesión y el ejercicio del poder.

En la primera fase de su metodología, la del *análisis sociohistórico*, el interés por la ideología nos conduce hacia las relaciones de dominación que caracterizan el contexto en el cual se producen y reciben las formas simbólicas, entendiendo relaciones de dominación como un tipo de relación de poder asimétrica y relativamente durable. Cuando el análisis sociohistórico se emplea en la interpretación de la ideología debe centrarse en las relaciones de dominación de las instituciones sociales y de los campos de interacción. Thompson está interesado en las maneras en que estas relaciones son nutridas y mantenidas por las formas simbólicas que circulan en el campo social y asegura que no se puede captar el carácter ideológico de las formas simbólicas sin enfatizar en las relaciones de dominación que ayudan a establecer y mantener en circunstancias específicas.

Aunque son varios los rasgos estructurales de las formas simbólicas que pueden facilitar la movilización del significado y la conducción del análisis, deben ser flexibles para tomar en cuenta a todos. La segunda fase, el análisis discursivo, permite examinar la ideología como estructura lingüística, se realiza el análisis de

análisis de los campos de interacción, las instituciones sociales, estructura social y los medios técnicos de transmisión.

El análisis formal o discursivo (segunda fase) también se puede realizar de diferentes formas y se distinguen cinco aspectos a analizar: el semiótico, el conversacional, el sintáctico, el narrativo y el argumentativo. En ambas fases se puede realizar el análisis de uno o todos los aspectos, dependiendo del objeto y las necesidades de la investigación. La última fase consiste en examinar, separar, deconstruir y develar los patrones que constituyen el fenómeno, además toma en cuenta el análisis sociohistórico previo, pero también implica síntesis para construir un significado del fenómeno, por lo que en el proceso se incluye la reinterpretación. Véase: THOMPSON John B. 2002. *Óp. Cit.*, pp. 407-411.

narrativas y sus modelos de actuación. Se puede desarrollar la conexión entre el análisis de los rasgos estructurales de las formas simbólicas y la interpretación de la ideología, empezando por analizar los rasgos estructurales de las formas simbólicas y buscar establecerlos como ejemplos de estrategias particulares o procesos de construcción simbólica. Después, podremos tratar de argumentar que las estrategias o los procesos de construcción simbólica pueden vincularse con ciertos modos de operación de la ideología. Por ejemplo, Thompson demuestra que el uso de verbos nominales y la forma pasiva indican estrategias o procesos de nominalización y pasivización y que en circunstancias específicas, estas estrategias sirven para sostener relaciones de dominación al cosificar fenómenos sociohistóricos; es decir, al representar un estado de cosas histórico y transitorio como si fuera permanente, natural.

Para que el método tenga éxito hay que llegar a la interpretación/reinterpretación, porque al interpretar la ideología explicamos el vínculo entre el significado movilizado por las formas simbólicas y las relaciones de dominación que ayuda a establecer y sostener. Thompson ve a la interpretación de la ideología como un proceso de síntesis creativa que implica la construcción activa del significado; la explicación creativa de lo que se representa o se dice, ya que el significado es determinado y redeterminado a través del proceso continuo de interpretación. Además de estos aportes, la interpretación de la ideología también funciona como síntesis, pues busca reunir los resultados del análisis sociohistórico para demostrar cómo sirve el significado de las formas simbólicas para establecer y sostener las relaciones de dominación.

Es decir, la interpretación de la ideología tiene dos tareas: explicar el significado y demostrar cómo sirve el significado para establecer y sostener las relaciones de dominación, por lo que es necesario tener cierta sensibilidad ante los rasgos estructurales de las formas simbólicas y conciencia de las relaciones estructuradas entre los individuos y los grupos. Al vincular las formas simbólicas con las relaciones de dominación, el proceso de interpretación busca demostrar

cómo operan éstas como ideología en circunstancias sociohistóricas específicas. Pero “no todo es miel sobre hojuelas” en este método, pues la interpretación también tiene sus contras. En palabras de Thompson, “es una actividad riesgosa y llena de conflictos”.¹²¹ Es arriesgada porque el significado no está dado ni es fijo o determinado y al ofrecer una interpretación estamos dando un significado posible, pero puede haber otros. El conflicto se origina porque al implicar un significado posible y la afirmación de que sirve para establecer y sostener relaciones de dominación, la interpretación de la ideología es una afirmación y pueden surgir oponentes a tal argumento; en otras palabras, no es sólo una proyección del significado posible, sino una intervención en la vida social, porque puede inmiscuirse en las relaciones sociales que el objeto de interpretación ayuda a sostener.

Lo anterior es una descripción general de la metodología thompsoniana, que implica la interpretación de la ideología con la que demuestra que la hermenéutica profunda proporciona un marco adecuado para el análisis de la ideología. Para hacer todo esto más concreto, Thompson recurre a la narración de un chiste obscuro, que anteriormente fue grabado y analizado por Harvey Sacks. El ejemplo le parece útil porque es un caso de interacción mundana y rutinaria y aunque es un hecho común, tiene una organización a través de la cual se cuenta y se recibe el chiste, aunque hay que aclarar que en éste texto no se “contará” el chiste, sólo se realiza su análisis en los términos de Sacks y Thompson.

Para analizar el chiste y la interacción conversacional, en un primer momento sigue el análisis de Sacks y luego emplea su marco metodológico para subrayar las deficiencias de la descripción de Sacks. Así, prepara el camino a una interpretación diferente que, según él, saca a la luz su carácter ideológico potencial. Nos dice que el análisis de Sacks tiene tres fases distintas¹²². La primera se relaciona con la organización secuencial de la narración en el contexto

¹²¹ THOMPSON John B. 2002. *Óp. Cit.*, p. 426.

¹²² Véase: THOMPSON John B. 2002. *Óp. Cit.*, p. 430-434.

de toda la conversación ya que para contar un chiste (o una historia) el narrador debe asegurar la rotación de turnos de la conversación corriente. Esto se logra por una secuencia de prefacio donde el narrador ofrece contar un chiste y hace una caracterización inicial de él; hace referencia a una persona o lugar del cual puede haber salido. El prefacio puede informar a los receptores el tipo de respuesta que busca el narrador y puede ayudar a los receptores a escuchar y a manifestar el tipo de respuesta esperada por el narrador. Los receptores pueden aceptar la oferta, rechazarla momentáneamente, ofrecer una contraoferta, etc., con lo que se extiende el prefacio hasta que el narrador logra suspender la rotación de turnos.

En ese momento inicia la secuencia de narración y el narrador procede a contar el chiste (o la historia). Si los receptores desean hablar, tal vez tengan que hacerlo interrumpiendo al narrador; esto puede requerir una justificación. El final de la secuencia de narración se indica mediante el clímax ingenioso y va seguido de la secuencia de respuesta. Esta puede consistir en risas; si este es el caso, el momento y el carácter de la risa pueden ser cruciales porque al final de un chiste, la risa tiene prioridad sobre la conversación, por lo que cualquier retraso en el acontecer de la risa es significativo.¹²³ La segunda fase del análisis de Sacks se relaciona con la organización temporal y secuencial del chiste. Aquí, el chiste adopta la forma de una historia que se desarrolla en un orden temporal lineal que conserva el patrón temporal de los hechos descritos en la historia. También tiene una estructura secuencial distintiva que se traslapa con el orden temporal. La

¹²³ Debemos tener en cuenta que los chistes son pruebas de comprensión; presentan a los receptores el reto de entender el chiste rápidamente. Si no se logra entenderlo, ello puede verse como falta de perspicacia; y como las risas de los receptores pueden diferenciarse en términos de sus arranques relativos, se infiere que el momento de la risa puede ser la base para evaluar de manera comparativa el ingenio de los receptores, lo que Sacks llama "el dispositivo de evaluación comparativa del ingenio de los receptores". Este dispositivo estimula a los receptores a reírse tan pronto como sea posible; una vez que ha empezado la risa, estimula a los demás a unirse a ella, de modo que su ingenio no se evalúe de manera negativa en relación con los demás. Si nadie ríe de inmediato el dispositivo puede volverse contra del narrador, pues la ausencia (concertada) de risas se transforma en una evaluación negativa del chiste o de su narrador.

estructura secuencial es crucial para el chiste, porque plantea un acertijo cuya solución es el clímax ingenioso del mismo. Entonces, el clímax ingenioso representa un acertijo que los receptores tienen que resolver (entender) superponiendo códigos interpretativos.

En la última fase del análisis, Sacks hace algunas consideraciones generales de la naturaleza y el papel de los chistes obscenos para desarrollar una reinterpretación novedosa del clímax ingenioso. Un chiste obsceno puede considerarse, según Sacks, como una institución racional encargada de reunir y transmitir información. El carácter obsceno del chiste pornográfico opera como censor para restringir su circulación; por tanto, la obscenidad del chiste debiera considerarse, no por lo que trata el chiste, sino como un mecanismo que limita la circulación de la información transmitida por el chiste.

Pero Thompson crítica la interpretación de Sacks, sobre todo en la de la fase final del análisis. Piensa que las primeras dos fases son reveladoras y esclarecedoras; que muestran la utilidad de los métodos distintivos de ese análisis, como métodos que ponen de relieve los mecanismos y rasgos estructurales por medio de los cuales los participantes de una conversación desarrollan su interacción de una manera ordenada. Sin embargo, considera que la interpretación de la fase final es menos plausible. Para Thompson, el chiste se puede interpretar de una manera que ponga de relieve su carácter ideológico potencial, porque así se pueden observar las relaciones de poder relevantes entre los participantes.

La reinterpretación del chiste realizada por Thompson enfatiza su carácter ideológico potencial; su carácter como forma simbólica que ayuda a sostener una relación de poder asimétrica. Él afirma que si el chiste se hubiera contado en circunstancias diferentes, se podría comprender de manera diferente y desempeñar un papel diferente. Dice que describe el carácter ideológico del chiste como potencial porque, a partir de la evidencia que tiene a su disposición, su interpretación es cuando mucho una conjetura. Una conjetura plausible, pero por la falta de información acerca de las circunstancias de la narración y de la

comprensión de los receptores, es difícil decir algo más que eso y reflexionar en cuestiones que pudieron incidir en el desarrollo del chiste. Lo que le importa señalar es que ha analizado el chiste y su narración con los datos disponibles para demostrar cómo se puede emplear el marco metodológico de la hermenéutica profunda para el análisis de las formas simbólicas tal como se producen, reciben y entienden en la vida cotidiana, y cómo estas formas simbólicas mundanas se pueden interpretar, de manera plausible aunque tentativa, como ideológicas.

Después de este breve resumen podemos decir que el trabajo de Thompson se centró en formular una concepción de ideología desde la perspectiva lingüística, que fuera más precisa y que retuviera la agudeza crítica de sus orígenes, pero que también se pueda integrar a un marco teórico centrado en la naturaleza de las formas simbólicas; en las características de los contextos sociales; y en la organización, pero sobre todo en la reproducción del poder y la dominación. Y aunque no deja claro, a mi parecer, qué pasa con los grupos no dominantes y cuál es su papel, considero que su aporte más importante es su metodología, pues permite realizar un análisis crítico-lingüístico de la ideología. Además, su texto y el de los dos siguientes autores me parece relevante, pues son autores y textos contemporáneos interesados en darnos cuenta de la situación de la ideología actual. Los tres elaboran textos completos dedicados al tema, a diferencia de muchos de sus antecesores, que sólo lo mencionan de manera incidental en sus escritos o como un capítulo de los mismos, pero sin dedicar toda su atención al concepto.

2.2 Teun A. Van Dijk

Van Dijk, igual que la mayoría de los teóricos que estudian el concepto de Ideología, nos dice que es un concepto que ha sido tratado en muchos libros, pero que su definición sigue siendo evasiva y confusa. Le parece que en la mayoría de los estudios clásicos rara vez se analizan las ideas, las creencias o la conciencia que constituyen una ideología y que los estudios actuales de la ciencia cognitiva muestran escaso interés en cuestiones de estructuras mentales y de la

función de las ideologías. Mientras que los pocos trabajos que relacionan discurso e ideología no enfatizan la manera en que la ideología moldea el texto y la conversación o cómo se forman las ideologías, se adquieren o cambian ideologías a través del discurso y la comunicación.

Por lo tanto, él busca realizar un estudio que analice las relaciones entre ideología y discurso y en su texto discute conceptos fundamentales para el análisis multidisciplinario de la ideología. Esboza las formas en que la ideología se expresa y reproduce en el discurso. Podemos resumir y organizar su marco teórico en tres conceptos básicos:

1. Cognición. Estudia el estatuto, la organización interna y las funciones mentales de la ideología en términos de cognición social.
2. Sociedad. Condiciones y funciones de las ideologías en lo social, político, cultural e histórico.
3. Discurso. Las ideologías se forman, cambian y se reproducen a través del discurso y la comunicación en un ámbito social. Para Van Dijk, es fundamental tomar en cuenta este elemento, ya que tiene un papel importante en la formación y expresión de la ideología como cognición social y en la reproducción de las ideologías en la sociedad.

A su vez, estos conceptos deben relacionarse entre sí. Por ejemplo, el discurso con las estructuras y las estrategias de la mente y al mismo tiempo, con las situaciones, interacciones y estructuras sociales; lo mismo pasa con la cognición y la sociedad. Así, el autor busca integrar ideas de los estudios contemporáneos sobre el discurso, la lingüística, la ciencia cognitiva, las ciencias políticas y otras ciencias. Para ejemplificar su propuesta se enfoca en el racismo y en lo que él llama las ideologías racistas.

Si para Thompson la razón de que la ideología sea difusa y compleja es por su larga historia, Van Dijk agrega que al aspecto histórico se suma uno político que divide a marxistas y no marxistas y críticos y partidarios. Estas divisiones son

ideológicas, pero a él no le preocupa lo escurridizo del concepto, porque piensa que hay muchos otros conceptos igual de vagos. La única diferencia es que ideología comúnmente recibe una acepción peyorativa.

Él observa que el significado y uso negativo del concepto se aplica también en la cotidianidad, pues a través de la ideología expresamos y ocultamos nuestra posición social o política, nuestros intereses y perspectivas y nos separamos de los otros, argumentando que lo que los otros hacen o dicen es ideología, sin reconocer el carácter ideológico de nuestros pensamientos o creencias, pues para cada persona o grupo lo suyo es verdad. Estas concepciones del “sentido común de la ideología” tienen sus raíces en las doctrinas clásicas, pues en ellas también se observa a las ideologías como creencias falsas, ideas que esconden relaciones sociales verdaderas y como elementos que engañan a otros, como las creencias de los demás y como ideas que presuponen definiciones de verdad y falsedad que sirven social y políticamente a los intereses de un determinado grupo.

Para Van Dijk dos elementos críticos en la tradición marxista son el poder y la dominación. Él también los retoma pero, igual que a otros conceptos, los adecua a las necesidades de su investigación y su teoría, como veremos más adelante. De un modo parecido nos aclara que aunque él conoce la historia y el recorrido del concepto, no recurrirá a ella como herramienta explicativa, pues a diferencia de Thompson, toma como punto de partida la neutralización del concepto. Para él resultan fundamentales las nociones de ideología que se originaron en la segunda mitad del siglo XX, ya que son más inclusivas, menos peyorativas y definen a la ideología como sistemas políticos o sociales de ideas, valores o preceptos. Estos elementos son los que Thompson critica por considerarlos “neutros” o “débiles” (en palabras de Norberto Bobbio¹²⁴) por su generalidad y falta de crítica, pero es bajo estas condiciones que Van Dijk comienza su trabajo tratando de acotar y

¹²⁴ BOBBIO Norberto.1981. *Diccionario de Política*, México, Ed. Siglo XXI, p. 785.

profundizar, con la ayuda del enfoque psicológico de la ideología, el amplio significado del sistema de creencias.

Aunque afirma que no se basa en algún autor o teoría en particular, aclara que utiliza algunas ideas clásicas sobre la ideología que mantienen su relevancia para su enfoque, porque uno de sus intereses es encontrar marcos teóricos alternativos que exploren e incorporen otras disciplinas; éstas contribuirán a una *teoría* amplia de la ideología. Es decir, para su análisis plantea un enfoque multidisciplinario psicológico-sociológico que va de la mente a lo social en un contexto social, político y cultural. Su definición de ideología es la siguiente:

(Las ideologías) no son metafísicas ni, por el contrario, sistemas vagamente localizados 'de' o 'en' la sociedad o los grupos o las clases, sino una clase específica de representaciones mentales (básicas) compartidas por los miembros de grupos, y, por lo tanto, firmemente localizadas en las mentes de la gente [...] No están 'por encima de' o 'entre' las personas, los grupos o la sociedad, sino que son parte de la mente de sus miembros [...] Esto no significa que sean, en consecuencia, individuales o solamente mentales. Por el contrario, como las lenguas las ideologías son tanto sociales como mentales".¹²⁵

Tal enfoque es necesario porque Van Dijk observa que la ideología se manifiesta de dos maneras: a) En ideas sociales (cognición social) que se deben analizar con un enfoque psicológico, el cual incluya lo político y cultural; y b) En la estructura social, porque exhiben o controlan relaciones de poder y dominación entre diferentes grupos, lo que requiere de un enfoque sociológico. A fin de sustentar estas ideas y llevarlas de lo abstracto a lo concreto, Van Dijk observa cómo las ideologías funcionan en situaciones sociales y en prácticas sociales cotidianas; en su caso, en el racismo en general y en el discurso racista, en particular.

¹²⁵ VAN DIJK Teun. 2000. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. España, Gedisa, p. 71.

Hay que aclarar que él no piensa que los discursos sean las únicas prácticas sociales basadas en la ideología, pero sí que son fundamentales porque los individuos necesitamos y utilizamos el lenguaje, el texto, la conversación y la comunicación para aprender, adquirir, modificar, confirmar, articular y reproducir las ideologías, defenderlas, ocultarlas o propagarlas. Entonces, “si queremos saber qué apariencia tienen las ideologías, cómo funcionan y cómo se crean, cambian y se reproducen necesitamos observar detalladamente sus manifestaciones discursivas”.¹²⁶ Pero siempre relacionando lo cognitivo y lo social, pues el discurso y sus dimensiones mentales se ubican en situaciones y estructuras sociales y viceversa, ya que las relaciones y estructuras se constituyen, validan, etc., a través del texto y el habla. Con este planteamiento, Van Dijk justifica y explica el triángulo conceptual bajo el cual organiza y presenta su texto: discurso-cognición-sociedad.

Para empezar a plantear su teoría y definición de ideología, nos explica lo concerniente a la cognición y su relación con las ideologías. Para él, las ideologías no pueden ser llamadas simplemente sistemas de creencias, como lo hacen muchas de las definiciones neutras en la actualidad; en principio porque hay muchos tipos de creencias que no son ideológicas en el sentido usual y mucho menos corresponden a lo que él plantea. Tampoco se deben reducir a conocimiento social, actitudes o visiones del mundo individuales. Para Van Dijk son la “base axiomática de las representaciones sociales compartidas por un grupo y sus miembros; esto es, son conjuntamente fenómenos mentales y sociales”.¹²⁷ Estas representaciones sociales están limitadas a representaciones socialmente compartidas de un tipo general y abstracto. Es decir, las ideologías forman parte de la *familia* de los conocimientos socialmente compartidos y las actitudes sociales. Para ilustrarlo más claramente, Van Dijk recurre a la comparación entre ideología y lenguaje ya que ambos son sistemas sociales abstractos compartidos por grupos y son usados para llevar a cabo las prácticas

¹²⁶ *Ibidem.*, p. 19.

¹²⁷ VAN DIJK Teun. 2000. *Óp. Cit.*, p. 163.

sociales cotidianas como el actuar y el comunicar. En otras palabras, para actuar y comunicar los grupos, deben tener bases comunes.

De esta manera, el autor enfatiza en la naturaleza grupal a las ideologías y las creencias sociales que ellas controlan; así se explica cómo y por qué se organizan las actitudes sociales como conjuntos coherentemente estructurados de opiniones de grupo. Lo que es más, no es raro que las ideologías se asocien con grupos específicos y respondan a objetivos o intereses particulares; al suceder esto tampoco es raro que haya individuos que se opongan a esos grupos, sus ideologías o sus objetivos e intereses.¹²⁸

Como las ideologías constituyen los axiomas de las creencias sociales de los grupos, deben ser relativamente permanentes y asegurar su existencia; no se dan por sentado como las actitudes o el conocimiento del grupo y cuando cambian lo hacen lentamente, ya que su transformación implica el cambio de una parte importante de las representaciones sociales de la mayor parte de los miembros del grupo.

Por otro lado, para saber qué creencias sociales abstractas constituyen una ideología y cómo están organizadas, Van Dijk propone un esquema que incluye categorías que representan las dimensiones sociales de un grupo ideológico específico que le permita analizar las ideologías. Tales categorías son: pertenencia, actividades, objetivos, valores, relaciones con otros grupos y recursos. Con ellas podemos representar las opiniones fundamentales que los miembros del grupo tienen sobre sí mismos, sobre su grupo y su posición en la sociedad, porque conforman el autoesquema de ese individuo y su grupo. Además; esa imagen constituye el núcleo de todas las ideologías, porque todas

¹²⁸ Para otras creencias sociales, como el conocimiento, esto parece ser menos directo, porque éste se asocia con un grupo; se describe como opinión partidaria. Por eso distingue entre conocimiento general, dado por sentado, y conocimiento consensual de una cultura y las creencias fácticas de un grupo. Este conocimiento específico del grupo está controlado por las ideologías de grupo; dicho de otro modo, el conocimiento es siempre relativo, descrito como verdad relativa a un grupo o a una cultura entera, de acuerdo con los criterios de verdad de ese grupo o cultura.

ellas responden a preguntas como: quiénes somos, de dónde venimos, que representamos, cuáles son nuestros valores y nuestros recursos, cuáles son nuestros intereses y cómo se relacionan con los de otro grupo o grupos. Así se hace evidente el *Nosotros-Ellos*, una dicotomía polarizada que es una de las mayores expresiones de las ideologías, porque se encuentra en todas al reflejar las categorías de *posición* y *relaciones* de grupo. Pero no sólo eso, para Van Dijk este esquema también explica la naturaleza del grupo y sirve a sus intereses, pues representa su posición social, sus intereses y su perspectiva respecto de cualquier asunto social que sea pertinente.

Para resolver la duda acerca de cómo una opinión o creencia personal se transforma o relaciona en una representación social, Van Dijk recurre a la noción de *modelo mental* como interface entre lo personal y lo social, donde los modelos representan acontecimientos y acciones específicas y ejemplifican versiones aplicadas del conocimiento social y de las opiniones, tal como se derivan del conocimiento y las actitudes. Así, por medio de opiniones sociales específicas de las actitudes o del conocimiento, los miembros de un grupo pueden formar sus propias opiniones. Al agrupar varios tipos de modelos se forma la base de la acción, el texto y la conversación y, al mismo tiempo, se alcanza la interface para que las ideologías puedan expresarse y reproducirse. Es decir, se produce una cadena teórica que vincula las estructuras sociales por medio de ideologías con otras representaciones sociales y éstas con los modelos que proveen el eslabón con el discurso y la acción. Si vemos el reverso del proceso, podemos observar los medios para describir y explicar cómo las ideologías pueden producirse por el discurso y la interacción y sus consecuencias cognitivas.

Lo anterior constituye un marco teórico que permite responder a cuestiones que ya se consideran clásicas en la filosofía de las ideologías, como el debate verdad-falsedad, o si un concepto crítico de la ideología debiera restringirse a las ideologías de dominación. Para la primera cuestión, Van Dijk responde negativamente, pues considera que las ideologías no son sobre lo que es

verdadero o falso, sino sobre cómo se representan las personas sus creencias sobre sí mismas y sobre el mundo social, verazmente o no. Es decir, en Van Dijk el criterio no es la verdad sino la pertinencia, por lo que afirma que se necesita una práctica del uso de la ideología, más que una semántica de la verdad, igual que en el caso del poder y la dominación, porque, como ya se mencionó, en muchos casos las ideologías se desarrollan y usan para sostener y legitimar la dominación y estos usos propician un análisis crítico.

Un punto que le parece interesante y teóricamente más atractivo a Van Dijk es analizar la relación dominación-resistencia y la de las ideologías-contraideologías, lo cual puede requerir de los ajustes conceptuales que plantea. Agregar la dimensión cognitiva a la tradición filosófica y social y relacionarlas con un enfoque analítico discursivo, da como resultado un marco analítico que sustenta una teoría de la ideología, su teoría, lo cual permitirá describir y explicar cómo los miembros de grupos hablan, escriben y actúan ideológicamente. Es decir, en lugar de macroenfoques de las ideologías como sistema de creencias, hegemonía o formaciones sociales, este enfoque explica las estructuras, los usos cotidianos, las funciones cognitivas y sociales, la adquisición y modificación de las ideologías, dentro de un contexto social más amplio. Aun así, para Van Dijk, el marco teórico que propone no está terminado; es provisional, pues aún es dudoso que permita representar todos los tipos de ideologías y él teme que se le pueda acusar de simplista y de requerir más estructura que la de un simple esquema.

Para todo estudioso y toda corriente analítica, la ideología es un elemento social, una creencia socialmente compartida por grupos, ya que las ideologías son adquiridas, utilizadas y modificadas en situaciones sociales y sobre la base de los intereses colectivos de los grupos y las relaciones sociales entre grupos que hay en las estructuras sociales complejas. Para Van Dijk, esto no se queda ahí; él dice que las ideologías son socialmente inventadas y reproducidas en la sociedad. Un componente fundamental en este proceso de reproducción es el discurso, que es una forma de interacción social y parte de un componente social, de una teoría de

la ideología. Así, se ha dicho que las ideologías sirven para legitimar el poder y la desigualdad; que ocultan o confunden la verdad, la realidad o las condiciones objetivas, materiales de la existencia o los intereses de las formaciones sociales, pero él agrega que sirven para crear habilidades en los grupos dominados; para crear solidaridad, organizar la lucha y sostener una oposición; y para proteger intereses y recursos, aún en el caso en que reflejen privilegios injustos o condiciones mínimas de existencia. Es decir, las ideologías sirven a los grupos y a sus miembros en la organización y el manejo de sus objetivos, prácticas sociales y su vida social cotidiana. Todas estas funciones son sociales e implican conceptos sociológicos.

Metodología

Para ejemplificar con mayor claridad las dimensiones sociales de las ideologías, Van Dijk utiliza al racismo como ejemplo de un conjunto de ideologías con un papel destacado en la reproducción de la desigualdad étnica o racial en las sociedades occidentales.¹²⁹ Sus ejemplos se enfocan en manifestaciones sociales que reproducen o contribuyen a la reproducción de las ideologías. Analiza qué grupos están involucrados, cuáles son sus relaciones, cómo las ideologías racistas son inventadas y difundidas principalmente en las sociedades europeas blancas y cuál es el rol especial de las elites e instituciones como la política, los medios de comunicación y la educación. Es decir, analiza el racismo para ver la ideología en acción y sus condiciones y consecuencias en la organización de la sociedad y las relaciones entre grupos.

Este autor conjeturó que las ideologías organizan y controlan conocimientos y actitudes de grupo más específicos, pero en realidad es poco lo que se sabe de

¹²⁹ Entiende el racismo en un sentido amplio, político, que involucra prejuicios de grupo y discriminación contra grupos étnicos o raciales minoritarios, a través del antisemitismo, el etnocentrismo, la xenofobia, etc., como un sistema complejo de dominación que necesita ser analizado en varios niveles y dominios de la sociedad, incluyendo los de la cognición, el discurso, las relaciones de grupo, las organizaciones y la cultura.

esto. Un aspecto que desarrolla con mayor profundidad es qué grupos y en qué circunstancias desarrollan ideologías; además explica cómo es que los criterios de continuidad e identificación social del grupo se aplican a las categorías sociales de personas, definidas en términos de propiedades más o menos permanentes, tales como la edad, el género, la raza, la etnicidad, el origen, la clase, el lenguaje, la religión, la orientación sexual o la profesión. De esta manera, las ideologías son sociales y a la vez compartidas socialmente por los grupos, pero también son individuales en sus usos personales y contextuales; en sus aplicaciones o implementaciones por miembros de una colectividad en el plano individual.

Generalmente, las ideologías no tienen un origen social o cultural en el que participen grandes colectividades, sino que son definidas y construidas por y para grupos específicos. Van Dijk define un grupo como una colectividad que satisface ciertos criterios de grupo y especialmente, las condiciones de pertenencia. Es decir, que la colectividad sea relativamente continua, permanente y organizada; que realice actividades conjuntas; que exista interacción ente sus miembros; que tenga objetivos, normas y valores comunes; que manifieste posiciones específicas en la sociedad y que los recursos y representaciones sociales sean allí compartidos. Estas características se proyectan sobre las estructuras cognitivas de las ideologías, para que los grupos constituyan ideologías e identidad social, del mismo modo que las ideologías constituyen a los grupos. Debido a lo estrecho de esta relación, Van Dijk afirma que las funciones sociales de la ideología están ligadas a las propiedades de los grupos, ya que al representar su identidad y sus intereses contribuyen a crear cohesión y solidaridad dentro del grupo y a organizar las acciones e interacciones que llevaran a cabo sus miembros. Es decir, para Van Dijk, a diferencia de Thompson, las ideologías no sólo sirven para someter y dominar, sino también para establecer una coordinación intragrupal y entre los grupos, así como la interacción entre los mismos. De esta manera, los individuos podemos actuar como miembros de grupo y en beneficio de él.

Esto no quiere decir que en el estudio de las ideologías y las relaciones de grupo no sean relevantes las relaciones de dominación y de conflicto, sino que también son pertinentes las de competencia y cooperación. Esto es, las ideologías pueden funcionar como legitimadoras del abuso de poder (o de la dominación) y la desigualdad, pero también como base para la resistencia, el desafío, la disidencia y el cambio. Muchos se preguntarán, ¿cómo es esto posible? Pues gracias a su definición de ideología en términos de grupos sociales, ya que no se limita a los grupos dominantes; si así lo hiciera, piensa Van Dijk, no podría analizar a los grupos dominados y a sus prácticas de resistencia.

Sin embargo, no por ello es ciego Van Dijk a que las elites o grupos poderosos tienen un acceso preferente, o incluso el control del discurso público, los medios y la educación. De ahí que las elites tengan un papel especial en la formulación y reproducción de las ideologías. Como en su teoría la reproducción ideológica es de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba, ello sugiere que un número pequeño de elites “simbólicas” pueden ejercer el rol especial de líderes ideológicos, los cuales formulan y estimulan el debate ideológico, pero para la reproducción y la implementación de la ideología de grupo en particular, se requiere que se *organicen e institucionalicen* los contenidos ideológicos, como en el caso de la política, los medios y la educación.

Luego de haber revisado el ámbito cognitivo y el social y de pasar por los grupos, las relaciones de grupo y las instituciones, Van Dijk se enfoca en un ámbito más reducido, en el que la producción y reproducción ideológicas se manifiestan en las prácticas sociales de los actores sociales en situaciones cotidianas; en este caso, el discurso. Nuestro autor elige el discurso porque desempeña un papel especial en los procesos de reproducción y expresión de las ideologías, que también pueden expresarse y reproducirse mediante otras prácticas sociales, tales como fotografías y películas. Es decir, aunque el discurso es esencial para la expresión y reproducción de las ideologías, no es un medio necesario ni suficiente para su reproducción, ya que también son necesarias las interacciones no verbales. Por lo

tanto, la dominación, la desigualdad, el conflicto, la competencia, la resistencia y la oposición, sustentadas en la ideología, se implementan y reproducen de muchas maneras.

No obstante, la importancia del discurso reside en que él permite expresar opiniones generales, abstractas o compartidas socialmente. Con los mensajes visuales esto puede resultar más fácil y efectivo que con el discurso, pero como no hay un código semiótico tan explícito y articulado como el lenguaje, pudiera ser complicado emprender ese análisis, porque si las imágenes expresan opiniones o creencias generales e ideologías, lo hacen indirectamente y muchas veces las interpretaciones resultan indefinidas. En muchos casos, la persuasión que ejercen los medios se basa en lo concreto del ejemplo y necesita inferencias del lector acerca de lo que la imagen realmente significa.

En cambio, el discurso permite que los individuos formulen conclusiones generales basadas en experiencias y observaciones. Él puede describir acontecimientos pasados y futuros, describir y prescribir acciones y creencias en cualquier nivel de especificidad y generalidad. Y hay más, pues exhibe indirectamente a las ideologías y formula explícitamente creencias ideológicas de manera directa. Es decir, para Van Dijk la socialización ideológica ocurre a través del discurso; por ejemplo, en confrontaciones con miembros de otros grupos permite que los individuos expresen directa y explícitamente sus ideologías, así como la reflexión para debatir y rebatir o para renunciar o adherirse a ellas.

En palabras de Van Dijk el discurso es “un evento comunicativo específico”¹³⁰ y complejo que involucra a muchos actores sociales, ya sea como hablantes/escribientes, oyentes/lectores u observadores/escuchas. Todos ellos intervienen en este acto comunicativo que sucede en una situación específica y está determinado por otras características del contexto. El discurso puede ser escrito u oral y combinar dimensiones verbales y no verbales, tales como

¹³⁰ VAN DIJK Teun. 2000. *Óp. Cit.*, p. 246.

ademanes, expresiones faciales, etc. Como ejemplos, podemos tomar una conversación con amigos, un dialogo entre el médico y su paciente o la escritura/lectura de una crónica en el periódico.

Como se afirmó con anterioridad, las ideologías sociales de grupo controlan de manera indirecta las prácticas sociales, incluido el discurso, por medio de creencias sociales (conocimiento, actitudes) y creencias personales (modelos). El discurso, como parte del lenguaje, tiene una función especial en la expresión, implementación y reproducción de las ideologías, porque es sólo por medio del uso de la lengua que ellas pueden formularse explícitamente.

Para realizar un análisis de la expresión y reproducción discursivas de las ideologías es necesario hacer una descripción detallada y sistemática de los diversos niveles, estructuras, unidades y estrategias del texto y la conversación, definidos como eventos comunicativos. Además de explicar lo anterior, el análisis del discurso también provee un análisis detallado de las propiedades del contexto, definido como las estructuras de la situación social que son relevantes para el discurso. El contexto influye en los usos del discurso a través de modelos mentales subjetivos de los usuarios de la lengua; esto es, a través de los modelos de contexto antes mencionados. La producción ideológica a través del discurso es un proceso social y cognitivo complejo en el que los modelos mentales se proyectan en las estructuras del discurso y pueden proyectarse en todos sus niveles, formas significados y acciones. La estrategia global está alineada con la polarización ideológica (*nosotros-ellos*) y otras estructuras, como la autopresentación positiva del *nosotros* o de lo *nuestro* y la presentación negativa de los *otros*. Esta estrategia puede implementarse a través de varias formas y significados que enfatizan o mitigan las propiedades positivas o negativas de los miembros del propio grupo y de los del otro grupo.

Van Dijk da por sentado que en la comprensión y persuasión del discurso, sus estructuras pueden ser usadas para influir en la formación, contenido y estructuras de los modelos mentales y en las representaciones sociales e ideologías. Estas

estrategias están en armonía con la formación o el cambio de modelos o sus estructuras, ya que la influencia ideológica y la reproducción no son sólo una función de las estructuras del discurso; dependen también del contexto social y de las representaciones mentales de los receptores. Es decir, la influencia ideológica no siempre tiene los efectos pretendidos, porque los actores sociales son individuos autónomos con control sobre sus opiniones, aunque pertenezcan a un grupo. Por tanto, la influencia ideológica y la reproducción son más exitosas si los individuos pueden relacionar las ideologías con sus experiencias personales.

Van Dijk recurrió al análisis de un libro sobre relaciones raciales en Estados Unidos¹³¹ y encontró que el libro articulaba una forma de racismo cultural que celebraba la hegemonía de la cultura y civilización de los occidentales blancos, mientras que problematizaba y atacaba la cultura afroamericana. Además, nos muestra cómo actualmente la mayoría de las formas de racismo ya no están biológicamente fundamentadas, por lo que han adoptado una forma “más aceptable” para continuar: el racismo cultural. Otros resultados de la investigación que tienen que ver con la ideología y su análisis son que en las actitudes sociales, las opiniones personales, los modelos de acontecimiento y el discurso, podemos observar la interacción de diversas ideologías; caracteriza al conservadurismo como una metaideología; reafirma que los diferentes grupos sociales se representan como *Nosotros* y *Ellos* en las actitudes y los discursos; asimismo, que en varios niveles del texto los miembros de un grupo (nosotros) están presentados positivamente, mientras los adeptos de otro grupo están presentados negativamente y de qué manera el discurso se torna sociopolíticamente relevante en momentos de crisis.

Todo lo anterior constituye un breve esbozo de la propuesta de Van Dijk; de su intención de elaborar una teoría que sea capaz de establecer y observar diversas relaciones; sin embargo, el mismo Van Dijk también agrega que la teoría no está terminada; que muchos de sus elementos son incompletos, poco conocidos o

¹³¹ *El fin del racismo. Principios para una sociedad multirracial*, de Dinesh D'Souza.

poco estudiados y que de algunos sólo tiene ideas vagas, por lo que es consciente de que se requiere de un intenso trabajo empírico para darle mayor sustento a su teoría y fortalecer las partes endebles desde un enfoque multidisciplinario. Así, él propone ver este texto como un bosquejo para un programa de investigación que origine una teoría completa de ideología y al cual le falta desarrollar de manera más clara la parte metodológica y empírica.

2.3 Slavoj Žižek

Cuando comencé a leer *El sublime objeto de la ideología* de Žižek pensé, por lo alusivo del título, que aquí encontraría a primera vista la teoría de la ideología de este autor; sin embargo, esto no es así, ya que los objetivos del texto son: a) Introducir algunos de los conceptos fundamentales del psicoanálisis lacaniano, demostrando que lejos de ser un planteamiento posestructuralista, es una versión contemporánea radical de la Ilustración; b) Reactualizar la dialéctica hegeliana basándose en el psicoanálisis lacaniano¹³² y, como resultado de lo anterior, c) Contribuir a la teoría de la ideología a través de una nueva lectura de algunos temas clásicos (el fetichismo de la mercancía) mezclados con conceptos lacanianos, tales como el punto de acolchado, el objeto sublime, el plus-de-goce y otros. Así, finalmente, en este texto encontramos algunos elementos básicos que se debieron complementar con la lectura de otros escritos.

Para nuestro autor, los objetivos antes mencionados están estrechamente vinculados, pues considera que la única manera de “salvar” a Hegel es a través de Lacan. A su vez, leer a Hegel con los ojos y conceptos lacanianos posibilita una perspectiva diferente para abordar el concepto de ideología que, según Žižek, permite captar fenómenos ideológicos contemporáneos (cinismo, totalitarismo, el

¹³² Žižek piensa que en la actualidad hay una idea equivocada que percibe a Hegel como un “idealista-monista” y que, por el contrario, en él encontramos una fuerte afirmación de diferencia, contingencia y “conocimiento absoluto” que Žižek observa como un nombre con el que se reconoce una cierta pérdida radical.

frágil estatus de la democracia, etc.), desechando la idea del fin de las ideologías. Por lo tanto, daré inicio a un breve análisis de dicha teoría.

La concepción de ideología de Žižek está influida por el marxismo, la teoría psicoanalítica de Lacan y algunos elementos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. De Marx toma la idea del carácter distorsionado de la ideología, aunque no lo entiende de manera idéntica. De Laclau y Mouffe retoma la concepción del discurso en la que no existe una relación de identidad necesaria o completamente constituida. Žižek se hace varias preguntas, como si la crítica de la ideología implica un lugar privilegiado que la exima de participar en la agitación de la vida social; y que permita a algún sujeto percibir el mecanismo oculto que regula la hoy tan en boga visibilidad y no visibilidad social. Si para el estado actual de la reflexión epistemológica (y yo agregaría que sociológica), es contraproducente la noción de ideología, entonces, ¿por qué usar una noción con consecuencias epistemológicas y sociológicas tan atrasadas y descontextualizadas? Y ¿no es su carácter ambiguo, polémico y elusivo una razón para abandonar la noción de ideología?¹³³ Sin embargo, nos dice que la ideología surge cuando se intenta evitarla y no aparece cuando es esperable; entonces, lo lógico es seguirla estudiando.

Para Žižek, estamos obligados a aceptar la pertinencia de la ideología, como una matriz generativa que regula relaciones entre elementos visibles y no visibles, entre lo que imaginamos y lo que no podemos imaginar, así como los cambios que produce tal relación.¹³⁴ Esta matriz también puede encontrarse en la dialéctica entre lo viejo y lo nuevo, cuando un acontecimiento que anuncia una nueva era es

¹³³ Ideología puede designar cualquier cosa: una actitud contemplativa que desconozca su dependencia de la realidad social, un conjunto de creencias orientadas a la acción, el medio indispensable en el que los individuos viven sus relaciones con una estructura social y las ideas falsas que legitiman un poder político dominante.

¹³⁴ Por ejemplo, antes se podía pensar en diferentes formas de organización social y comercial como el capitalismo y el comunismo, pero en la actualidad ya no se considera posible otra alternativa diferente al capitalismo; le es más fácil a la gente pensar en el fin del mundo o en la vida en la tierra que en un cambio en el modo de producción mundial; es decir, se percibe al capitalismo liberal como lo real, lo que de manera natural sobrevivirá y se reproducirá incluso si hubiese una catástrofe global.

percibido como continuación del pasado o un retorno a él, o viceversa, cuando dicho cambio se percibe como una ruptura radical.¹³⁵

Fiel a su costumbre de utilizar elementos de la cultura popular, Žižek recurre a la película *Soy leyenda*, para explicar la pertinencia de la ideología. Para empezar, en ella detecta un desplazamiento en la ideología al comparar las diversas versiones de la misma historia (el libro y 3 filmes más, el más reciente de 2007). Nos dice que la primera película (para él, la mejor) es fiel a la novela. La premisa básica es que el último hombre no está solo; él, supuesto único sobreviviente, deambula y vaga solitario, hasta que descubre a una especie de vampiros que lo persiguen.¹³⁶

¹³⁵ Un ejemplo es el que hacen los académicos que afirman la inutilidad del marxismo porque perciben de manera equivocada a la actual sociedad capitalista como una nueva formación social totalmente diferente a la que fue descrita por Marx; otro ejemplo es la percepción errónea de los intelectuales liberales occidentales ante el surgimiento de nuevos Estados por la desintegración del bloque socialista en Europa oriental. Ante este fenómeno los intelectuales percibieron el nacimiento de estos Estados como el retorno a la tradición del Estado nación, pero sucedió lo contrario, pues para Žižek este fenómeno evidencia el agotamiento del Estado nación tradicional que se basa en la noción de un ciudadano abstracto que se identifica con el orden legal constitucional, pero la erosión de la autoridad estatal se refleja en que el antagonismo político básico opone la democracia liberal universalista y el populismo-comunitarismo orgánico y este antagonismo no es una oposición externa ni una relación complementaria entre dos polos, donde uno equilibra el exceso de su opuesto, sino otro en un sentido hegeliano, en el que cada polo del antagonismo es inherente a su opuesto.

¹³⁶ La diferencia respecto a esta novela con la primera película es un desplazamiento al final: el héroe desarrolla en su laboratorio una cura; pero es acribillado en la iglesia donde su esposa fue enterrada. La segunda versión, *La última esperanza* [The Omega Man] sucede en Los Ángeles. Allí, un grupo de albinos, resistentes a la enfermedad, sobrevivió a la plaga y ésta los convirtió en violentos mutantes sensibles a la luz y afectó sus mentes. Aunque resistentes, están muriendo porque la plaga está mutando. Este grupo piensa que la ciencia moderna es la causa de su desgracia y por ello regresaron a un estilo de vida apoyado en imágenes y tecnología medievales. Basados en esa concepción, el último símbolo de la ciencia tiene que morir. En la escena final, se ve a los últimos sobrevivientes humanos partiendo en un Land Rover, luego de que la muerte del protagonista les proporcionara una botella de suero sanguíneo, capaz de restablecer la humanidad. En la última versión, la mujer que toca la puerta del protagonista (acompañada de su hijo, proviene del Sur fundamentalista y religioso de Estados Unidos) declara que Dios la ha enviado para llevarlo a la colonia de sobrevivientes. El protagonista no lo cree por razones obvias. Cuando los infectados atacan su casa por la noche y traspasan sus defensas, el protagonista descubre que su último tratamiento ha curado a una mujer infectada y que tiene que encontrar una manera, antes de que los maten, de hacer llegar esa cura a los sobrevivientes. Así que extrae sangre de la paciente, la vierte en un frasco y se lo entrega a la mujer; luego, la empuja por una rampa de carbón y se sacrifica detonando una granada, que lo mata junto a los Infectados. La mujer y su hijo escapan y llegan a la colonia de sobrevivientes. Al final en una narración en off, ella cuenta que la cura descubierta por el protagonista permitió a la humanidad sobrevivir y

Al avanzar en su análisis, Žižek encuentra en el libro y sus diferentes versiones fílmicas una regresión ideológica gradual. El principal desplazamiento que identifica (entre las versiones 1 y 2) es el cambio en el título, pues el hecho de que el héroe fuera una leyenda para los vampiros, como los vampiros lo fueron para la humanidad, se pierde por completo y en la última versión, el héroe es sólo la leyenda de los humanos sobrevivientes. Nos dice que el elemento eliminado es la experiencia multicultural del sentido del título original; la experiencia de darse cuenta de que la tradición propia no es mejor que las que aparecen como excéntricas o ajenas. Para Žižek, la ironía es que la dimensión que desaparece es la multiculturalidad, sobre todo si tomamos en cuenta que en la época contemporánea la tolerancia multicultural ha sido elevada a una cuasi ideología oficial. Por lo tanto, la regresión ideológica consiste en que:

“La primera versión es malograda por su conclusión: en vez de morir quemado en la hoguera, como una leyenda, el héroe muere para reinscribir sus raíces en la comunidad perdida (la iglesia, la familia). La poderosa y perspicaz sospecha de la contingencia de nuestros fundamentos es por eso debilitada. El mensaje final ya no es el cambio de lugares o posiciones (somos ahora leyendas, como los vampiros lo fueron para nosotros), cambio que torna palpable el abismo de nuestro desarraigo, sino nuestra irreductible adherencia a las raíces. La segunda versión complementa esta eliminación del tema de “la leyenda” al desplazar su interés hacia la sobrevivencia de la humanidad, hecha posible por la invención, a cargo del héroe, de una medicina contra la plaga. Este desplazamiento ubica a la película en la tradición tópica de las “amenazas contra la humanidad y su superación en el último minuto”. Sin embargo, como bono positivo, por lo menos obtenemos una dosis de anti-fundamentalismo liberal y cientificismo

renacer, lo que otorga al héroe muerto la calidad de leyenda y lo convierte en un pseudo-Cristo cuyo sacrificio ha redimido a la humanidad.

ilustrado, es decir, se rechaza la hermenéutica oscurantista de buscar un “sentido profundo” a la catástrofe. La versión más reciente clava el último clavo en el cajón al invertir las cosas y optar por el fundamentalismo religioso. Son de entrada indicativas las coordenadas geopolíticas de la historia: la oposición entre la desolada Nueva York y el eco-paraíso de Vermont, una “comunidad cercada” protegida por un muro con guardias de seguridad y, por si fuera poco, una comunidad a la que se incorporan los recién llegados del Sur fundamentalista luego de su paso por la Nueva York devastada... Un desplazamiento exactamente homólogo se produce respecto a la religión: el primer clímax ideológico del filme es el momento en que Neville, cual Job, duda (no hay Dios, si tal catástrofe es posible), en contraposición a la confianza fundamentalista de Anna, segura de ser un instrumento de Dios, que la ha enviado a Vermont en una misión cuyo sentido no es todavía claro para ella. En los últimos momentos de la película, Neville se pasa de bando, se une a ella en la misma perspectiva fundamentalista y asume una identificación cristológica: ella fue enviada para que él le entregue el suero que será transportado a Vermont. Sus pecaminosas dudas son así abolidas y alcanzamos el exacto opuesto de la premisa del libro original: Neville es una leyenda, pero una leyenda para esa nueva humanidad hecha posible por su invención y su sacrificio...¹³⁷”

Así, con este pasaje Žižek comprueba cómo un producto hollywoodense, un lugar supuestamente liberal, muestra una regresión ideológica, lo que constituye una de las pruebas de que la ideología sigue viva y se manifiesta de una manera pura en dichas producciones y otros fenómenos cotidianos, hasta en los más íntimos. Para ejemplificar este último punto, Žižek propone pensar y analizar tres tipos básicos de inodoros: 1. El inodoro tradicional alemán, en el que el agujero por el que

¹³⁷Žižek Slavoj. 2011. *¡Bienvenidos a tiempos interesantes!* Bolivia, Ed., pp. 94-95.

desaparece el excremento se encuentra al frente y al quedar ante nosotros puede ser olido e inspeccionado buscando algún signo de enfermedad; 2. El inodoro francés, que tiene el agujero en la parte de atrás, porque busca que el excremento desaparezca rápidamente y 3. El inodoro inglés, que presenta una combinación de los anteriores; un punto medio, porque cuando el inodoro está lleno de agua, el excremento flota visible, pero no para ser inspeccionado. Para Žižek, ninguna de estas variantes puede ser justificada en términos puramente utilitarios; hay una percepción ideológica acerca de cómo debe relacionarse el sujeto con el excremento. Y esto se refleja en la tríada de pensamiento geográfico que estableció Hegel (Alemania-Francia-Inglaterra) como expresión de tres actitudes existenciales diferentes: la alemana que es profunda; la francesa, que es rápida y revolucionaria y la inglesa, pragmática y utilitaria, pero moderada. Para nuestro autor esta tríada también refleja posiciones políticas; así vemos el conservadurismo alemán, el radicalismo revolucionario francés y el liberalismo moderado inglés; aún más, en lo que respecta a otros ámbitos sociales, podemos observar la poesía y la metafísica alemana, la política francesa y la economía inglesa.

Así, siguiendo esta lógica, si aplicamos estas premisas a los inodoros es posible reconocer esta tríada en ellos; es decir, podemos observar una fascinación contemplativa “alemana”, el intento rápido por librarse del exceso propio de los franceses y la visión pragmática del exceso como un objeto que se debe eliminar en forma apropiada según la tradición inglesa. Con lo que una vez más Žižek demuestra que vivimos con y sobre la ideología y que esta investidura ideológica, aún con sus referencias a la utilidad, se demuestra por su carácter *dialogico*, porque el inodoro inglés tiene un sentido único si se le compara con el francés y el alemán. Entonces, para él es claro que hasta las actitudes íntimas referentes al cuerpo pueden ser una declaración ideológica.

Como mencioné en páginas anteriores, sus grandes influencias son Hegel y Lacan, pero no podemos olvidarnos de Marx, quien según Lacan, inventó la

noción de síntoma en su análisis del mundo de las mercancías, ya que alude a la fascinación fetichista del contenido oculto tras la forma; entonces, el secreto o la cosa a develar con el análisis no es el contenido que oculta la forma de las mercancías, sino el “secreto” de tal forma, porque el problema real es explicar por qué el trabajo asume la forma del valor de una mercancía; por qué afirma su carácter social sólo en la forma mercancía de un producto. Žižek nos dice que en el análisis de Marx del secreto de la mercancía encontramos dos etapas:

1. En la primera fase se debe romper con la idea de que el valor de una mercancía depende del azar y hay que concebir el significado oculto tras la mercancía; dicho de otro modo, se debe saber el significado que expresa tal forma y, al mismo tiempo, adentrarnos en el misterio del valor de las mercancías.
2. En la segunda, debemos ir más allá de la revelación del secreto: la economía política clásica burguesa descubrió el misterio de la forma mercancía, pero no abandonó su fascinación por el misterio oculto tras dicha forma; por tanto, lo que capta su atención es el trabajo como fuente de riqueza. En otras palabras, la economía política clásica se interesa sólo por los contenidos encubiertos tras la mercancía; por ello no puede explicar el misterio, el proceso mediante el cual el significado oculto se disfraza de esa forma, ni la génesis de la mercancía.

La importancia del análisis reside en que nos permite, según Žižek, ver que hay más en juego que la mercancía; que existe una matriz ideológica que permite generar otras formas de “inversión fetichista”, ya que nos acerca a una versión pura de un mecanismo que nos da la clave para la comprensión teórica de fenómenos que, al parecer, no tienen nada que ver con el campo de la economía política (leyes, religión y demás). Incluso, siguiendo a Sohn Rethel, Žižek afirma que en la estructura de la mercancía se puede encontrar el sujeto trascendental, porque produce la anatomía del sujeto trascendental kantiano y las categorías trascendentales que constituye el marco del conocimiento objetivo científico.

Esto quiere decir, para Sohn-Rethel y Žižek que lo sigue, que hay una paradoja en la mercancía, ya que siendo un fenómeno del mundo interior, ofrece la clave para resolver la pregunta fundamental de la teoría del conocimiento: ¿Cómo es esto posible? La conclusión es que las categorías de las que se parte, la red de nociones con las cuales captamos la naturaleza, están presentes en lo social y funcionan en el intercambio de mercancías. De esta manera, antes de que el pensamiento llegara a la pura abstracción, la abstracción ya actuaba en el mercado, porque el intercambio de mercancías implica una doble abstracción: la abstracción del carácter cambiante de la mercancía en el acto de intercambio y la abstracción del carácter concreto, empírico, sensual y particular de la mercancía¹³⁸.

Pero esto no para aquí. Sohn-Rethel, a través de Žižek, nos dice que la paradoja más importante en la relación entre la efectividad social del intercambio de mercancías y la conciencia del mismo es que “este conocimiento de la realidad es parte de su esencia”, porque la efectividad social del proceso de intercambio es un tipo de realidad posible sólo si los individuos que participan en él no son conscientes de su propia lógica; es decir, una realidad cuya consistencia ontológica implica un no-conocimiento de sus participantes, ya que si llegan a saber mucho acerca del funcionamiento de la realidad social, esta se disolvería.

Este planteamiento es básico para la teoría de Žižek, pues afirma que es muy posible que sea la dimensión fundamental de la ideología, ya que él no la concibe sólo como *falsa conciencia* o como una *representación ilusoria de la realidad*, sino como una *realidad ideológica* (una matriz), una realidad social *en la que la*

¹³⁸Sohn-Rethel denomina “abstracción real” al acto de abstracción que actúa en el proceso del intercambio de mercancías, homologa estatus e inconsciente. Así, abstracción real es el inconsciente del sujeto trascendental que soporta el conocimiento científico objetivo-universal. No es “real” en el sentido de propiedades reales y efectivas de las mercancías como objetos materiales, su naturaleza es la de un postulado implícito en el acto de intercambio. Es un “como si”, en el intercambio, en el que los individuos proceden como si la mercancía no estuviera sometida a cambios físicos, materiales; como si estuviera excluida del ciclo natural de generación y corrupción; aunque al nivel de sus conciencias ellos saben que no es el caso.

existencia de los individuos implica el “no conocimiento de su esencia”, de su efectividad social, porque para su reproducción es necesario que los individuos no sepan lo que hacen. Por tanto, ideología no es la falsa conciencia de un individuo, sino el soporte que le da la falsa conciencia al individuo. Esta idea se relaciona con la noción de síntoma porque, como mencioné, también se puede definir a la ideología como “una formación cuya consistencia implica cierto no conocimiento por parte del sujeto”; además en esta formación el sujeto puede gozar de su síntoma en la medida en que su lógica se le escapa y en la medida que el éxito de la interpretación de esa lógica es la disolución del síntoma.

Pero, ¿qué es el síntoma? y más específicamente ¿En qué consiste el síntoma que, según Lacan, inventó Marx? La respuesta es que Marx detectó una fisura, una asimetría o desequilibrio patológico que contradice al universalismo de los derechos y deberes burgueses. Este desequilibrio es el síntoma y es un elemento particular que perturba su propio género. Por lo tanto, Žižek afirma que cuando Marx crítica la ideología es algo sintomático, porque detecta un punto de ruptura múltiple en un campo ideológico determinado, lo cual es necesario para que ese campo logre su clausura, su forma acabada. Esta idea queda más clara con el siguiente ejemplo: cada universal ideológico –libertad, igualdad, democracia– es falso porque incluye un caso que rompe su unidad y deja al descubierto su falsedad. Precisemos aún más, la libertad es una noción universal con diversas variantes (libertad de expresión, de prensa, de conciencia, de comercio, política, etc.), pero por una necesidad estructural, una libertad específica (la del obrero a vender *libremente* su trabajo en el mercado), se subvierte esta noción universal. Es decir, esta libertad no es libertad efectiva pues al vender su trabajo *libremente*, el obrero pierde su libertad, y a través de este acto libre se convierte en esclavo del capital y de las libertades burguesas.¹³⁹ Otro punto importante de cómo *Marx*

¹³⁹ Se puede reafirmar esta idea si revisamos la idea del “intercambio justo” que prevalece como un ideal del mercado. En la sociedad precapitalista, la producción de mercancías es una “producción natural” y los propietarios de los medios de producción son productores que trabajan y venden sus productos en el mercado. Así, en esta etapa no hay explotación (al menos en principio), el intercambio en el mercado es equivalente, por cada mercancía se paga su valor total. Pero cuando

descubrió el síntoma es que fue el primero en establecer la lógica del pasaje del feudalismo al capitalismo.

No obstante, antes de avanzar es necesario explicar en qué consiste la noción marxista de fetichismo de la mercancía para Žižek. En primer lugar, es la forma fantasmagórica (o fantasmática, dependiendo de la traducción) de una relación entre cosas; es una relación social determinada existente entre ellos, en la que el valor de una mercancía asume la forma de una propiedad cuasi-natural de otra mercancía-cosa, el dinero. Todos decimos que el valor de una mercancía es una cantidad de dinero; en consecuencia, el rasgo principal del fetichismo de la mercancía no es el remplazo de hombres por cosas, sino el falso reconocimiento con respecto a la relación entre una red estructurada y uno de sus elementos. Aquello que es realmente un efecto estructural, un efecto de la red de relaciones entre los elementos que parece una de sus propiedades inmediatas, como si esta propiedad perteneciera a la red fuera de su relación con los demás elementos. Este falso reconocimiento puede suceder tanto en relaciones entre cosas, como en relaciones entre seres humanos.

Esta idea, Žižek la relaciona, con el concepto *estadio del espejo* de Lacan, la cual dice que en la medida en que nos reflejamos en otro hombre, éste nos da una imagen de su unidad y el yo obtiene su identidad; es decir, identidad y enajenación

la producción para el mercado prevalece en la sociedad, aparece un nuevo tipo de mercancía: la fuerza de trabajo, los obreros, que -no son propietarios de los medios de producción y que están obligados a vender en el mercado su trabajo en vez de los productos de su trabajo. Con esta nueva mercancía, el intercambio equivalente se convierte en su negación, en la forma de explotación, de apropiación del plusvalor, esa negación es interna al intercambio equivalente y no sólo una violación, la fuerza de trabajo no es explotada en el sentido de que su pleno valor no sea remunerado. En principio, el intercambio entre trabajo y capital es equivalente y equitativo. La trampa es que la fuerza de trabajo es una mercancía, cuyo uso produce plusvalor y es este plusvalor es el que el capitalista se apropia. Por tanto, hay aquí un cierto Universal ideológico, el del intercambio equivalente y equitativo, y un intercambio paradójico particular -el de la fuerza de trabajo por sus salarios- que funciona como forma de explotación. De esta manera, la universalización de la producción de mercancías, da origen a un síntoma, que en la perspectiva marxista tendría su solución en la construcción de una sociedad en la que las relaciones de intercambio estén universalizadas y la producción para el mercado predomine, pero donde los obreros sigan siendo los propietarios de los medios de producción y no sean explotados. En esta idea utópica prevalece la creencia de la posibilidad de una universalidad *sin* síntoma, sin el punto de excepción que funciona como su negación interna.

son correlativas.¹⁴⁰ Tal es el caso de un rey y sus súbditos, pues en esa relación hay un falso reconocimiento fetichista, porque se entiende de manera invertida la relación. Es decir, los súbditos creen que lo son y le dan al rey un tratamiento “real”, porque es rey de manera natural o divina. Sin embargo, no se puede decir que en la sociedad capitalista el proceso que observamos en las mercancías sea tan claro en las relaciones entre humanos, pues la mayoría de las veces no se observa a primera vista la fetichización; existe la idea de que lo que hay son relaciones entre gente libre y cada persona vela por sus intereses. En otras palabras, se oculta la dominación y la servidumbre y se exaltan las relaciones o contratos entre personas libres e iguales a los ojos de la ley; donde las actividades están determinadas por intereses personales que satisfacen sus necesidades.

Al fetichismo en las relaciones humanas en el capitalismo, Marx lo llamó relaciones de dominio y servidumbre. En ellas sale de escena la figura del Amo y se desplaza y con ello se defetichizan las relaciones entre hombres y se sustituye con el fetichismo en las relaciones entre cosas a través del fetichismo de la mercancía, relaciones entre los productos del trabajo. Así, es en este razonamiento, en el paso del feudalismo al capitalismo, en el que Lacan encuentra la forma en que Marx descubre el síntoma al suprimir las relaciones de dominio-servidumbre y en la aparición de sujetos libres defetichizados en sus relaciones porque lo que se omite –el mantenimiento del dominio y la servidumbre– se manifiesta en un síntoma que trastorna la apariencia ideológica de igualdad, libertad y demás universales. Dicho de otro modo, el síntoma, es el origen de la verdadera naturaleza de las relaciones sociales disfrazadas de relaciones entre cosas.

¹⁴⁰ Esta afirmación también se puede relacionar con la afirmación de Marx que dice que la mercancía B es un equivalente de A en la medida de su relación como forma de apariencia de su propio valor. Pero la apariencia -como efecto de inversión del fetichismo- es lo opuesto, ya que A parece relacionarse con B como si, para B, ser el equivalente de A no fuera una determinación reflexiva de A. Como si B fuera *per se* el equivalente de A; como si tal equivalencia se mantuviera aunque no hubiera una relación con A.

Teniendo claros estos antecedentes, podemos explicar lo qué es ideología para Žižek. Para él la definición más elemental proviene de una frase de *El capital*, que dice: “ellos no lo saben, pero lo hacen”, afirma que el concepto implica una especie de ingenuidad (naïveté) básica y constitutiva, donde el falso reconocimiento de nuestros presupuestos y las condiciones efectivas establecen una distancia y divergencia entre la realidad social y nuestra representación distorsionada, nuestra falsa conciencia de ella. Por eso, la *conciencia ingenua* se somete a un procedimiento crítico-ideológico que busca “llevar a la conciencia ideológica ingenua a un punto en el que pueda reconocer sus propias condiciones efectivas, la realidad social que está distorsionando, y mediante este mismo acto disolverla”.¹⁴¹ Aquí Žižek se separa de otras versiones de la crítica a la ideología que afirman que no se limitan a ver la realidad social como es en realidad y librarse de la ideología sino que también toma en cuenta cómo la realidad no puede reproducirse sin la mistificación ideológica.¹⁴²

Ante tal situación Žižek se distancia del camino ya trazado y recurre a Peter Sloterdijk y su texto *Crítica de la razón cínica*, donde la tesis es que el modo dominante en que funciona la ideología es cínico; por lo cual el procedimiento clásico crítico-ideológico está errado, ya que el sujeto cínico –es consciente de la distancia entre la máscara ideológica y su realidad social, pero pese a saberlo insiste en la máscara. Por lo tanto, la fórmula propuesta por Sloterdijk es que ellos (las personas) saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen. Entonces, la razón cínica no es ingenua, sino una mezcla de la falsa conciencia ilustrada, en la que cada persona sabe de sobra la falsedad y está al tanto de que hay un interés particular oculto tras esa pretendida universalidad ideológica, pero aun así no renunciamos a ella.

¹⁴¹ ŽIŽEK Slavoj. 2001. *El sublime objeto de la ideología*. México, Ed. Siglo XXI, pp. 55-56.

¹⁴² Esta línea de pensamiento nos lleva a la paradoja de un individuo que sólo puede reproducirse si es pseudoreconocido y desdeñado, y, en el momento en que vemos como es en realidad, este ser se disuelve o cambia y pasa a ser otra clase de realidad. Por eso, para Žižek hay que evitar las metáforas de desenmascaramiento, correr los velos, que ocultan la realidad. Evitar el concepto clásico de ideología como “falsa conciencia”, como el falso reconocimiento de la realidad que es parte de esta realidad, según otras teorías.

Sin embargo, hay que distinguir entre cinismo como respuesta de la cultura dominante y kinismo¹⁴³ y seguir tomando en cuenta, el interés particular que hay tras los universales ideológicos, la distancia entre la máscara ideológica y la realidad y las razones para mantener la máscara. Para Sloterdijk, el cinismo no es algo directamente inmoral, sino la moralidad al servicio de la inmoralidad; es decir, en el modelo de la sabiduría cínica se concibe a la honradez y la integridad, como una forma de deshonestidad y a la moral como una forma de libertinaje, a la verdad como una forma efectiva de mentira. Por ello, este cinismo es un tipo de “negación de la negación” pervertida por la ideología oficial; por ejemplo, una reacción cínica actual es decir que la reforma energética no es una privatización y beneficiará a todos los mexicanos.

Si la ideología es razón cínica, es evidente porque la crítica tradicional a la ideología no funciona y porque no se puede someter el texto ideológico a la interpretación sintomática de reprimir para organizarse. Entonces ¿Qué nos queda? ¿Decir que ya no hay ideologías? Para resolver este dilema y demostrar que las ideologías siguen vivas y funcionando, Žižek distingue entre *síntoma* y fantasía, ya que la razón cínica permite un nivel fundamental de la fantasía ideológica, un nivel en el que la ideología estructura la realidad social.

Para explicar lo que es la fantasía recurre a la ya citada frase marxista “*ellos no lo saben, pero lo hacen*”, y se pregunta ¿Dónde reside la ilusión ideológica, en el *saber* o en el *hacer*, en la realidad? En un primer momento, y de acuerdo con la tradición de la crítica a la ideología, podríamos contestar que la ilusión se encontraría en el saber. Pero hay una discrepancia entre lo que la gente hace y lo que piensa que hace, es decir, la ideología consiste en que la gente “no sabe lo

¹⁴³Kinismo es el rechazo popular a la cultura oficial a través de la ironía y el sarcasmo; con él, los individuos enfrentan las frases de la ideología oficial dominante y su tono solemne con la trivialidad cotidiana y su exposición al ridículo. Eliminando de las frases ideológicas lo noble y sublime para manifestar los intereses ególatras, la violencia y las pretensiones de los poderosos. Es decir, este procedimiento, trastorna la propuesta oficial confrontándola con la situación que enuncia; por ejemplo, si un político pide a los ciudadanos, como deber patriótico el sacrificio, el kinismo evidencia la ganancia personal que el político obtendrá del sacrificio de los demás.

que en realidad hace”, en que tiene una falsa representación de su realidad y la distorsión es producida por la misma realidad. Para demostrar lo contrario, Žižek regresa al fetichismo de la mercancía, específicamente al caso del dinero que es la condensación o materialización de una serie de relaciones sociales, en las que funciona como equivalente de todas las mercancías y está condicionado por la posición que ocupa en ellas. Paradójicamente para los individuos, la función del dinero como encarnación de la riqueza es pensada como una propiedad natural, como si el dinero de manera natural, fuera la encarnación de la riqueza.

La ilusión o error que encuentra Žižek está presente en la realidad; en lo que los individuos hacen, y no sólo en su pensamiento o en lo que creen que hacen, ya que cuando las personas usan el dinero saben que no tiene magia; que es una expresión de las relaciones sociales, pero la ideología espontánea, cotidiana, lo reduce a un signo que da al individuo que lo posee un derecho a cierta parte del producto social. De esta manera, en su vida cotidiana, el individuo sabe que hay relaciones entre las personas tras las relaciones entre las cosas. El problema es que en su actividad social, las personas *actúan* como si el dinero fuera la encarnación de la riqueza. Por ello, Žižek afirma que son fetichistas en la práctica, no en la teoría y que lo que los individuos no saben, o lo que reconocen falsamente, es que en su realidad y en su actividad el intercambio de mercancías está orientado por una ilusión fetichista.¹⁴⁴

¿Dónde está la ilusión? El burgués que en su vida cotidiana no es un hegeliano, no concibe el contenido particular de la mercancía en función de un movimiento de la idea universal; paradójicamente, en su práctica, en su actividad, actúa como si las mercancías fueran solamente unas de tantas encarnaciones del valor

¹⁴⁴ Para ejemplificar, retoma la idea marxista de la inversión especulativa, de la relación entre lo Universal y lo Particular, donde lo Universal es una propiedad de objetos particulares que existen, pero gracias al fetichismo de la mercancía parece como si el contenido concreto de una mercancía (su valor de uso) fuera una expresión de universalidad abstracta (su valor de cambio). Así, el Universal abstracto (valor) aparece como Sustancia real que se encarna en objetos concretos; es decir, el mundo de las mercancías se comporta como sustancia-sujeto hegeliana, como un Universal que pasa por encarnaciones particulares, lo que Marx nombró como “metafísica de la mercancía”.

universal. Así, Žižek establece una nueva manera de interpretar la idea marxista de “ellos no lo saben, pero lo hacen”. Para él, la ilusión no está en el *saber*, está en la *realidad*, en lo que la gente hace, y, agrega que lo que las personas no saben es que su realidad, su actividad, está guiada por una ilusión, por una inversión fetichista. De esta manera, dejan de lado lo que reconocen falsamente – no la realidad–, la ilusión que estructura su realidad, su actividad. Aquí está el secreto:

Saben muy bien cómo son en realidad las cosas, pero aun así, hacen como si no lo supieran. La ilusión es, por lo tanto, doble: consiste en pasar por alto la ilusión que estructura nuestra relación efectiva y real con la realidad. Y esta ilusión inconsciente que se pasa por alto es lo que se podría denominar la fantasía ideológica.¹⁴⁵

Por eso, Žižek al igual que Thompson, crítica el concepto clásico de ideología, ya que éste ubica la ilusión en el conocimiento y da pie a pensar en el fin de la ideología, algo que, como observamos diariamente, es una idea falsa. Por ello, da la razón a Sloterdijk con su idea de que lo que prevalece es la ideología del cinismo, porque la gente no cree en verdades ideológicas ni toma en serio sus proposiciones; lo que hace es pensar en una sociedad postideológica. Aunque puede haber varios caminos, el cinismo es una vía importante para cegarnos al poder estructurante de la fantasía ideológica¹⁴⁶, para que aún sabiendo que en nuestra actividad seguimos una ilusión, lo hagamos. Por ejemplo, sabemos que la idea de la igualdad de nuestra sociedad encubre formas de diferenciación, pero aún así seguimos defendiendo esa idea de igualdad entre ciudadanos.

¹⁴⁵ ŽIŽEK Slavoj. 2001. *Op. Cit.*, p. 61.

¹⁴⁶ La fantasía ideológica constituye un campo ordenado que se estructura con el concepto lacaniano de punto de acolchado que fija significados y evita su deslizamiento. Esto es necesario porque el mundo ideológico se constituye por significantes flotantes y la identidad de lo social se construye en un discurso coherente con sujetos coherentes a través de su acolchamiento, es decir, deteniendo la libre flotación y estructura de ciertos significados, sin embargo hay que aclarar que nunca se logra una identidad coherente.

Con estas premisas, Žižek regresa a la ya citada idea marxista del fetichismo de la mercancía, en la que los productos del trabajo humano adquieren la forma de mercancías y las relaciones entre las personas adoptan la forma de relaciones entre cosas, mercancías. Pero esta reinterpretación la realiza con base en Lacan¹⁴⁷, ya que a sus ojos puede aportar elementos subversivos y renovadores al fundarse en el modo de usar la oposición de personas y cosas. La explicación es la siguiente: en la etapa precapitalista, las relaciones entre las personas están mistificadas y son mediadas por creencias y supersticiones ideológicas; son relaciones entre amo y esclavo, en las que el primero ejerce un poder carismático. Posteriormente, en el capitalismo, las personas se emancipan y se perciben libres de supersticiones y al relacionarse lo hacen de manera utilitaria y racional, siguiendo sus intereses. Hasta este punto, tal narración es ampliamente compartida y difundida, sin embargo, Žižek precisa que lo característico del análisis de Marx es que *las mercancías creen en lugar de ellos*, en vez de las personas; por tanto, las creencias, supersticiones y mistificaciones metafísicas que se creían superadas por la racionalidad y el utilitarismo, se manifiestan en las “relaciones sociales entre cosas”. Es decir, las personas ya no creen, *pero las mercancías creen por ellos*.

Ésta idea, según Žižek, empata con la proposición lacaniana de que la creencia es exterior y se encarna en la conducta práctica y efectiva de las personas. Así, las más íntimas creencias o emociones como compasión, llanto, pesar, risa, se pueden transferir sin perder su sinceridad¹⁴⁸. Por lo tanto, la creencia no es sólo un estado íntimo o sólo mental; se puede materializar en nuestras actividades

¹⁴⁷ En los años sesenta y setenta, esta interpretación fue desdeñada por Althusser y los althusserianos, que reprochaban a la teoría marxista del fetichismo de la mercancía su sustento en una oposición ingenua, ideológica y epistemológicamente infundada entre personas y cosas.

¹⁴⁸ Para evitar la impresión de que la exteriorización o transferencia de nuestros sentimientos más íntimos es una característica de las etapas primitivas, Žižek hace referencia a un fenómeno que ocurre en series de televisión, la “risa y el aplauso enlatados” que se utiliza después de algún comentario “ingenioso o divertido”. A su modo de ver son un ejemplo de la antigüedad viva, la contrapartida del coro en la tragedia clásica. Pero esta risa, no espontánea, es la manera en que el *Otro* -la televisión- nos impone la obligación de reír, ríe en vez de nosotros para así poder decir que, aunque sea por medio de otro, nos la pasamos bien.

sociales; además, sostiene la fantasía que regula la realidad social. De esta manera, lo que Žižek denomina realidad social es una construcción ética que se apoya en un “como si”, es decir, actuamos *como si* creyéramos en la transparencia de las instituciones, *como si* el Presidente encarnara la Voluntad del Pueblo, *como si* la democracia garantizara la plena participación política, etc. Pero cuando se pierde la creencia (que no se limita a lo psicológico, sino que se encarna y se materializa en el funcionamiento de lo social), la trama de la realidad social se desintegra.¹⁴⁹ (Ese “como si” revela –y se explica por- las “características deónticas” que Searle atribuye a los hechos institucionales humanos; y no sólo en el “capitalismo” han existido esas características y ese “como si”, por cierto, sino desde que hay sociedades humanas...)

De esta manera, la única obediencia real es la externa, la obediencia por convicción no es real porque está mediada por nuestra subjetividad; no obedecemos a la autoridad, sino seguimos nuestro arbitrio, que nos dice que la autoridad debe ser obedecida porque es buena, justa, benéfica, etc. Pero esta relación con la autoridad externa es también, y quizá más, válida para nuestra obediencia a la autoridad interna de nuestras creencias, para las cuales buscamos razones racionales que la justifiquen. Algunas veces las razones se manifiestan sólo a los que ya creen; es decir, encontramos razones que confirman nuestra creencia porque ya creemos y no a la inversa.

Entonces, la obediencia externa a la Ley (con mayúscula), no es sumisión a la presión externa; a la fuerza bruta no ideológica, sino obediencia al Mandato en la medida en que no lo comprendemos y conserva un carácter traumático, irracional. Este carácter traumático y no integrado de la Ley *es una condición positiva de ella,*

¹⁴⁹ Originalmente esta idea es de Pascal y fue retomada por Althusser para sustentar el concepto de “Aparato Ideológico de Estado”. Según Pascal, la interioridad de nuestro razonamiento se determina por una “máquina” externa, dispartada de la red simbólica en la que estamos atrapados los sujetos. Asimismo, Pascal sustenta la definición lacaniana del inconsciente: “El autómata (es decir, la letra muerta, insensible), que dirige a la mente inconscientemente [*sans le savoir*] a él”. De ahí que hemos de obedecer la ley, no porque sea justa, buena o benéfica, sino sólo porque es la ley.

es el rasgo básico del concepto *súper-yo*: un mandato del que se tiene una vivencia traumática, sin sentido, que no se puede integrar a nuestro universo simbólico. Pero para que la Ley funcione, el hecho traumático de que la costumbre sea equidad porque es aceptada, se debe reprimir en el inconsciente a través de la experiencia ideológica e imaginaria del significado de la Ley, de su fundamento en la justicia, verdad, etc. Dicho de otro modo, lo que se reprime no es un origen oscuro de la Ley, sino que no hay que aceptar la Ley como verdad, sino como necesaria.

Esta ilusión estructural lleva a la gente a creer que la verdad se puede encontrar en las leyes y evidencia el mecanismo de transferencia que no es más que la suposición de una Verdad, de un Significado tras el inconsistente que nos hacemos de la Ley. Así, transferencia es un círculo vicioso de la creencia porque las razones de por qué hemos de creer sólo son convincentes para los que ya creen. Para los que no creen, Pascal y algunos comunistas franceses recomiendan someterse al ritual ideológico, actuando como si creyeras para que la creencia llegue. Para Žižek, la idea de la costumbre de Pascal es que si se sigue una costumbre, el sujeto creerá sin saberlo y su conversión es una formalidad a través de la cual reconocemos algo en lo que ya creíamos, pero se omite que la costumbre externa (la práctica) es un soporte material para el inconsciente de las personas; es como un creer sin saberlo, porque los que saben están perdidos.¹⁵⁰

Por lo tanto, el carácter externo de la maquinaria simbólica (por ejemplo la religión) no es sólo externo, sino una manera de representar y decidir, previamente, el destino de nuestras creencias. Así, cuando nos sometemos a estas máquinas creemos sin saberlo y nuestra creencia está materializada en el ritual externo; es decir, creemos *inconscientemente*, porque a partir de la externalidad de la máquina simbólica podemos explicar el estatus del inconsciente como externo, como el de una letra muerta. Entonces, la creencia es un asunto de

¹⁵⁰ Su contraparte sería la definición lacaniana de impostura en su dimensión humana, que es cuando engañamos al Otro mediante la verdad; en general, todos buscamos la verdad debajo de la máscara; por eso una buena manera de engañar es ponernos la máscara de la verdad.

obediencia a la letra muerta e incomprendida y la discordancia entre la creencia íntima y la “máquina” externa es, para Žižek, el elemento más subversivo de la postura de Pascal.

Estas ideas, reinterpretadas, fueron básicas para la teoría de los Aparatos Ideológicos del Estado de Althusser. En esta propuesta, el punto débil es que no se logró especificar el vínculo entre Aparato Ideológico del Estado e interpelación ideológica; es decir, ella no logró decirnos cómo internalizamos el Aparato Ideológico del Estado y cómo, al hacerlo, se produce la creencia ideológica en lo que Žižek llama una causa y efecto interconectados de subjetivación, en donde se reconoce nuestra posición ideológica.

La razón de que no lo lograra es que los Aparatos del Estado ejercen su fuerza en la medida en que se experimentan, en el inconsciente del sujeto, como mandato traumático, sin sentido y Althusser habla sólo del proceso de interpelación ideológica por el cual la máquina simbólica de la ideología se “internaliza” en la experiencia ideológica de sentido y verdad; pero esta internalización nunca se logra plenamente; siempre hay un residuo de irracionalidad traumática y sin sentido adherida a ella, que es la *condición de la sumisión del sujeto*. Es este elemento de traumatismo sin sentido no integrado, el que otorga a la Ley su autoridad incondicional: en otras palabras, el elemento que elude el sentido ideológico y sostiene lo que Lacan y Žižek llaman el *jouis-sense*, goce-en-sentido, propio de la ideología. Dicho de otro modo, la imposibilidad de la ideología es la imposibilidad de solucionar de manera definitiva la división y el antagonismo hace que la fantasía ideológica se experimente como un goce, porque la fantasía construye una imagen de una sociedad integrada, que expresa un deseo profundo, el núcleo pre-ideológico del goce.

Para seguir con la crítica a Althusser, Žižek recurre a Kafka porque a su parecer en su obra podemos ver la separación entre la máquina y su internalización, cuando se aprecia en la burocracia irracional de los textos de Kafka (Ley o El Castillo) el Aparato Ideológico de Estado con el que se confronta un sujeto antes

de cualquier identificación, reconocimiento o *subjetivación*. Pero los personajes de Kafka no se identifican con la maquina; no entienden ni el llamado ni el significado del llamado del Otro y buscan una causa o rasgo a través del cual hacerlo y es precisamente este fenómeno el que Althusser ignora en su explicación de la interpelación. Dicho de otro modo, antes de que un sujeto sea identificado, reconocido o falsamente reconocido simbólicamente, el sujeto es atrapado por el Otro mediante un objeto-causa del deseo en el Otro; mediante *un* secreto que se supone está oculto en el Otro, es decir en la fantasía ideológica que estructura la realidad. Aquí también se recurre a una tesis lacaniana de que en la oposición entre sueño y realidad, la fantasía está del lado de la realidad y es lo que le da consistencia.

De ahí que Žižek afirme que:

La ideología no es una ilusión tipo sueño que construimos para huir de la insoportable realidad; en su dimensión básica es una construcción de la fantasía que funge de soporte a nuestra “realidad”: una “ilusión” que estructura nuestras relaciones sociales efectivas, reales y por ello encubre un núcleo insoportable, real, imposible (conceptualizado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe como “antagonismo”: una división social traumática que no se puede simbolizar). La función de la ideología no es ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático, real.¹⁵¹

Para sustentar su idea de que la fantasía es el soporte de la realidad, Žižek se basa en la tesis lacaniana de que sólo a través del sueño nos acercamos al verdadero despertar, a lo real de nuestro deseo.¹⁵² Esto no quiere decir que

¹⁵¹ ŽIŽEK Slavoj. 2001. *Op. Cit.*, p. 76.

¹⁵² Una de las tesis básicas de Lacan es que *el* sujeto tiene posibilidad de obtener algún contenido positivo, también fuera del gran Otro (la red simbólica enajenante). Esta otra posibilidad es la fantasía, al homologar al sujeto a un objeto de la fantasía.

debamos pensar que la vida es un sueño o que la realidad es una ilusión; más bien está encaminada a explicar que hay un duro núcleo, algo que se mantiene y no se puede reducir a un juego de especularidad ilusoria y en el punto en el que nos acercamos a este núcleo duro de lo real es en el sueño, pues durante ese momento nos acercamos al marco de fantasía que determina nuestra actividad, nuestro modo de conducirnos y actuar en la realidad.

La noción del funcionamiento de la fantasía en el contexto de la ideología es la de un escenario imaginario que opaca el horror de la situación ya que en lugar de notar los antagonismos que recorren nuestra sociedad, la percibimos como un todo orgánico que se mantiene unido por la solidaridad y la cooperación. Pero también encontramos la fantasía donde parece no haber nada significativo, en situaciones marginales y aparentemente utilitarias, en ellas también puede manifestarse la ideología en su máxima expresión. No obstante, la fantasía no debe simplificarse en un escenario imaginario que opaca el horror de una situación, pues esta relación es muy ambigua. Es cierto que la fantasía oculta esos horrores, pero también crea lo que pretende ocultar, un punto de referencia reprimido.

Lo mismo pasa con el sueño ideológico, con la determinación de la ideología como construcción parecida al sueño que no nos permite ver el estado real de las cosas, la realidad. Tratamos de despojarnos de la ideología para ver la realidad como es, “eliminando” nuestra ideología o la ideología en general, para tener una visión objetiva, racional, libre de prejuicios ideológicos; no obstante, seguimos guiados por la conciencia de nuestro sueño ideológico. Según Žižek, la única forma de romper el poder del sueño ideológico es confrontar lo real de nuestro deseo que se anuncia en este sueño.

Por ejemplo, en lo que respecta al racismo no basta decir que no tenemos prejuicios contra los indígenas o miembros de otra clase y que aprendamos a ver a los otros como son en verdad; tenemos que confrontar cómo la figura ideológica del otro está cargada con nuestros deseos inconscientes; cómo hemos construido

esa figura para eludir algún punto de nuestro deseo. Aun más, si algún estudio o análisis objetivo confirmará nuestros prejuicios, esto no cambia el hecho de que estos sean una construcción patológica.

Para dejarlo más claro dejaré que sea el propio Žižek el que hable:

Planteémonos una simple pregunta: En la Alemania de finales de los años treinta, ¿cuál sería el resultado de esa perspectiva objetiva y no ideológica? Es probable que algo así: “los nazis condenan a los judíos con demasiada precipitación, sin un verdadero debate, o sea que vamos a ver las cosas sobria y fríamente para saber si en realidad son culpables o no; vamos a ver si hay algo de verdad en la acusación en su contra.” ¿Es necesario añadir que esta manera de abordar las cosas confirmaría simplemente nuestros llamados “prejuicios inconscientes” con racionalizaciones adicionales? La respuesta adecuada al antisemitismo no es, por lo tanto, “los judíos en realidad no son así”, sino “la idea antisemita del judío no tiene nada que ver con los judíos; la figura ideológica de un judío es una manera de remendar la incongruencia de nuestro propio sistema ideológico.”¹⁵³

Por esta misma razón también somos incapaces de eliminar nuestros prejuicios ideológicos tomando en cuenta el nivel preideológico de nuestra experiencia cotidiana, pues la construcción ideológica tiene sus límites en la experiencia diaria que no puede reducir, contener, absorber o aniquilar este nivel. Así, una ideología nos hace suyos cuando no sentimos oposición entre ella y la realidad, cuando determina el modo de nuestras experiencias diarias. Por lo tanto, el triunfo de una ideología ocurre cuando incluso lo que podría contradecirla funciona como argumentos para reforzarla.

Este último punto es el que separa a Žižek, y su propuesta, del marxismo en el que la mirada ideológica es *parcial* y pasa por alto la *totalidad* de las relaciones

¹⁵³ ŽIŽEK Slavoj. 2001. *Op. Cit.*, pp. 79-80.

sociales; mientras que él dice que con la ayuda de Lacan logra que la ideología sea *una* totalidad que *borra las huellas de su imposibilidad*. Esta diferencia se basa en la distinción entre el fetichismo de Freud y el de Marx. En la mirada marxista es un fetiche el que esconde la red positiva de relaciones sociales y en la de Freud el fetiche oculta la castración (la falta) en torno a la que se organiza el entramado simbólico. Otra diferencia es que desde la perspectiva marxista la “función” de la ideología es falsear, eternalizar y/o universalizar y su labor, evidenciándola a través de una imagen casi universal que no permite ver la determinación histórica y socio-simbólica. En cambio la perspectiva lacaniana cambia los términos y designa al “procedimiento ideológico” a la *historización superrápida* que evita que veamos el resistente núcleo que regresa igual, por medio de historizaciones/simbolizaciones.

Sin embargo, para Žižek, “el concepto de ideología debe separarse de la problemática “representacionista”: *la ideología no tiene nada que ver con la “ilusión”,* con una representación distorsionada y errónea de su contenido social.¹⁵⁴ Un punto de vista político puede ser bastante acertado (verdadero) en su contenido y aun así ser totalmente ideológico y viceversa; la idea que nos da un punto de vista político puede ser errónea, sin que tenga algo ideológico. Todo ello con base en la tesis de Lacan que dice que la verdad tiene la estructura de la ficción; por tanto, una de las tareas de la crítica ideológica actual es designar los elementos del orden social existente que aún encubiertos como ficciones, narraciones utópicas, historias alternativas, etc., nos muestran el carácter antagónico del sistema y así nos separan de la autoevidencia de su identidad establecida.

Además, nos dice que cuando se denuncia un procedimiento como ideológico, podemos dar por sentado que su inversión es ideológica y que entre los procedimientos reconocidos como ideológicos está el transformar en eterna una condición históricamente limitada; la identidad de alguna necesidad superior en un

¹⁵⁴ ŽIŽEK Slavoj. 1999. *El acoso de las fantasías*. México, Ed. Siglo XXI, p 73.

suceso contingente, donde la contingencia sin sentido de lo real se internaliza, se simboliza y se le provee un significado. Žižek se pregunta si el procedimiento opuesto (no reconocer la necesidad o percibirla como contingencia insignificante) es también ideológico; su respuesta es que en este sentido, la ideología no es la internalización de la contingencia externa, pues reside en la externalización del resultado de una necesidad interna donde la tarea de la crítica de la ideología es identificar la necesidad oculta en lo que aparece como una simple contingencia.

Como ejemplo de una inversión similar retoma la manera en que los medios occidentales informaron sobre la guerra en Bosnia y el contraste con la información sobre la guerra del Golfo de 1991:

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

este procedimiento contrario implica una mistificación ideológica aun más ingeniosa que la demonización de Saddam Hussein. ¿En qué consiste, precisamente, esta mistificación ideológica? Para decirlo de un modo algo crudo, la mención de la “complejidad de las circunstancias” sirve para librarnos de la responsabilidad de actuar. La actitud cómoda de un observador distante, la alusión al contexto supuestamente intrincado de las luchas religiosas y étnicas en los países balcánicos, permiten Occidente desligarse de su responsabilidad hacia los Balcanes: es decir, eludir la amarga verdad de que, lejos de tratarse de un conflicto étnico excéntrico, la guerra bosnia es un resultado directo del fracaso de Occidente en comprender la dinámica política de la desintegración de Yugoslavia, del apoyo silencioso de Occidente a la “limpieza étnica”.¹⁵⁵

La importancia que Žižek concede a la ideología es que para él cuando nos apartamos de ella o la evadimos es la forma de volvernos sus esclavos, de sufrir sus consecuencias y hasta de reproducirla involuntariamente. Por ello, no debemos perderla de vista y su crítica debe reconocer que es fácil mentir y darle a esa mentira la apariencia de verdad. La mejor herramienta de este tipo de mentiras es el cinismo, según la propuesta de Sloterdijk, ya que se puede admitir todo sin que el reconocimiento de nuestros intereses de poder nos impida continuar detrás de ellos.

Ahora bien, siguiendo con la influencia de Hegel en Žižek podemos observar que en la religión (que, para Marx, era la ideología por excelencia), Hegel distinguía tres fases: la doctrina, la creencia y el ritual; tres fases que pueden aplicarse al estudio de la ideología. En función de lo anterior, Žižek dice que se puede tomar como una opción para el análisis de la ideología y ordenar a la tríada hegeliana *en sí, para sí, y en y para sí*, sin interpretarla como una línea de sucesión o progreso

¹⁵⁵ ŽIŽEK Slavoj. Introducción. El espectro de la ideología. En ŽIŽEK, Slavoj (Compilador). 2003. *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Argentina, Ed. FCE., p. 11.

jerárquico del modo que la anterior, pues en la realidad podemos observarlas actuando juntas o por separado en una misma persona o fenómeno. Por ejemplo:

1. La ideología como complejo de ideas (teorías, convicciones, creencias, procedimientos argumentativos) es la ideología en sí. Es decir, en esta fase se ve a la ideología como doctrina, conjunto de ideas, creencias, conceptos, etc., cuyo fin es convencernos de la verdad de algún interés de poder o clase. Entonces, el papel del análisis de la ideología, en esta fase, sería encontrar los síntomas, el secreto o la tendencia oculta en el texto o discurso oficial al observar y hacer evidentes sus rupturas, equivocaciones o desaciertos. Un ejemplo de ello, que ya he mencionado, es la puesta en evidencia de los universales de igualdad y libertad; en la realidad, en el intercambio y en el mercado, no son tales porque privilegian a los dueños de los medios de producción o de ciertas clases; aquí la crítica ideológica debe lograr que en el discurso se perciba la verdad detrás de él. Asimismo hay que evitar el quedarnos con la idea de que las cosas son como son o que los hechos hablan por sí solos, porque los hechos no hablan y las cosas son como se les hace ser. Por ello, Žižek concuerda en que ha contribuido mucho en el análisis del discurso y pone el siguiente ejemplo: “cuando un inglés racista dice ‘¡Hay demasiados paquistaníes en nuestras calles!’, ¿cómo –desde qué lugar– ve esto? Es decir, ¿qué hay en la estructuración de su espacio simbólico que lo haga percibir como un exceso perturbador el hecho de que un paquistaní camine por una calle de Londres? En otras palabras, aquí debemos tener presente el lema de Lacan de que nada falta en lo real: toda percepción de una falta o un exceso (‘demasiado poco de esto’, ‘demasiado de aquello’) siempre supone un universo simbólico.”¹⁵⁶
2. La ideología en su apariencia externa, en su materialidad, representada por los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE), significa el paso del *en sí* al *para*

¹⁵⁶ ŽIŽEK Slavoj. Introducción. El espectro de la ideología. En ŽIŽEK Slavoj (Compilador). 2003. *Óp. Cit.*, p. 19.

sí o a la exteriorización/otredad de la ideología, lo que indica la existencia material de la ideología en prácticas ideológicas, rituales e instituciones. Por ejemplo, cuando Althusser cita a Pascal y dice “actúa como si creyeras, ora, arrodíllate, y creerás, la fe vendrá por sí sola”, nos muestra la existencia de un mecanismo reflexivo de fundamentación autopoietica y retroactiva, como lo hemos visto en el apartado que se le dedicó a Althusser y, de manera más breve, anteriormente en este apartado. Este desplazamiento de la ideología “*en sí*” hacia su existencia material lo podemos observar también en el fascismo, que percibe a la ideología como su propio fin: “como un fin en sí –recuérdese la famosa respuesta de Mussolini a la pregunta ¿Cómo justifican los fascistas su pretensión de gobernar Italia? ¿Cuál es su programa?: nuestro programa es muy simple, queremos gobernar Italia”. El poder ideológico del fascismo reside en el rasgo que los críticos liberales o izquierdistas percibieron como su mayor debilidad: en el carácter profundamente vacío y formal de su llamado; en el hecho de que exige obediencia y sacrificio, nada más porque sí. Para la ideología fascista, la cuestión no es el valor instrumental del sacrificio; es la forma misma del sacrificio, “el espíritu de sacrificio” (...) que es la cura contra la enfermedad liberal decadente.”¹⁵⁷

Según Žižek, pareciera que Mussolini leyó a Althusser, porque en la noción fascista de comunidad, la dominación y explotación se materializaban en una serie de rituales y prácticas (concentraciones, desfiles masivos, campañas para ayudar a los hambrientos, deportes organizados y actividades culturales para los trabajadores, etc.) que produjeron el efecto y sentimiento de comunidad, reflejando la ideología espontánea que opera en la realidad social *en sí*. En esta última fase podría cuestionarse si este concepto es apropiado, pues Marx nunca utilizó textualmente “ideología” en

¹⁵⁷ ŽIŽEK Slavoj. 2001. *Op. Cit.*, p. 119.

relación con el fetichismo de la mercancía; es más bien la interpretación que hicieron otros autores a partir de él, a los cuales me sumo.¹⁵⁸

3. La última fase, entonces, es la de la exteriorización que parece reflejarse sobre sí misma y produce la desintegración, autolimitación y autodispersión de la noción de ideología, que no se concibe como mecanismo homogéneo que garantiza la reproducción social -como el cemento de la sociedad, según Gramsci-, sino que se torna en procedimientos heterogéneos y relacionados vagamente unos con otros y cuyo alcance es localizado. La razón de esto es que gracias a los medios masivos de comunicación, la ideología penetra en el cuerpo social, pero el peso de la ideología como tal ha disminuido, ya que los individuos no actúan como lo hacen a causa de sus creencias o convicciones ideológicas; es decir, parece que el sistema prescinde de la ideología como tal para su reproducción y que se sostiene en la coerción económica, las regulaciones legales y estatales, entre otros mecanismos. Sin embargo, estos aparatos “extraideológicos” están inmersos en la ideología. Es entonces cuando ocurre la transformación de la no ideología en ideología porque tenemos conciencia de un *para sí* de la ideología que opera en el *en sí* de la realidad, supuestamente extraideológica. Las muestras de ello es que los mecanismos de coerción económica y regulación legal materializan proposiciones o creencias que son ideológicas; la forma de conciencia de la sociedad “postideológica” ignora frases ideológicas y sólo sigue motivaciones utilitarias y/o hedonísticas, lo cual es también una actitud ideológica, porque lleva implícitos presupuestos ideológicos sobre la relación entre los valores, la vida, la libertad personal, etc., que son necesarios para la reproducción de las relaciones sociales. Dicho de otro modo, esos presupuestos son la

¹⁵⁸ En *La ideología alemana*, la ideología es algo omnipresente que se concibe como una quimera que complementa la producción y la reproducción social; como un reflejo distorsionado en el pensamiento de las personas, pero, principalmente, de los filósofos alemanes. Sin embargo, conforme avanza y complejiza su pensamiento, en *El capital*, por ejemplo, en lo que llama el fetichismo de la mercancía, la ideología ya no es una ilusión ni un falso reflejo de la realidad, sino una forma en que la ideología opera en el centro del proceso real de producción social y por lo tanto, en las relaciones de las personas inmersas en dicho proceso.

tercera fase de los fenómenos ideológicos, en los que ni la ideología como creencia, teoría o convicción, ni la ideología en su existencia material con instituciones, rituales y prácticas constituyen el momento de la reproducción de prácticas económicas, legales, políticas etc., las cuales, por su espontaneidad e inconsciencia se piensan como “no ideológicas” (extraideológicas), aunque su carácter ideológico este implícito.

Toda la exposición anterior de la teoría de Žižek nos conduce a cuestionar si la realidad y su coherencia se mantienen a través de mecanismos ideológicos y si al no contar con éstos la realidad se desintegrará. Esta “inseparable relación” puede ser una de las razones para el abandono del concepto, pues es una idea muy fuerte, que a simple vista lo abarca todo sin dejar lugar a un espacio neutral desde donde se pueda analizar, criticar y medir la distorsión ideológica. Incluso cuando queremos alejarnos de ella, cuando decimos que algo es ideológico y tratamos de delimitar la ideología y realidad, parece imponerse la conclusión de que la única posición no ideológica es renunciar a la noción de la realidad extraideológica y aceptar que todo son ficciones simbólicas o una pluralidad de universos discursivos, pero nunca la realidad; sin embargo, esta postura también es ideológica.

Para Žižek, el único camino posible depende de nuestra persistencia en lo que parece una posición imposible; es decir, aunque no haya una línea clara que separe a la ideología de la realidad y aunque la ideología opere en todo lo que experimentamos como “realidad”, debemos mantener la crítica a la ideología. Nos dice, siguiendo a Kant, que quizá podríamos nombrar dicha dificultad como “antinomía de la razón crítico-ideológica” y decir que la ideología no es todo; que es posible tener una posición que nos permita mantener una distancia con respecto a ella, pero que el lugar desde el que la denunciemos debe permanecer vacío sin ser ocupado por ninguna realidad definida positivamente, porque de hacerlo regresamos a la ideología.

Para establecer ese lugar vacío propone tomar como punto de partida el hilo que atraviesa su reconstrucción del concepto de ideología; es decir, en cada fase, la misma oposición, la misma alternativa indecible entre adentro y afuera, se debe repetir bajo un exponente diferente. En primer lugar, está la división de la ideología *en sí*, en la que por un lado, la ideología representa la distorsión de la percepción y la argumentación racional a causa de intereses externos y por otro lado, la ideología reside en la noción de un pensamiento no permeado por alguna estrategia de poder no transparente; de un argumento que no se sostiene en dispositivos retóricos no transparentes. En segundo lugar, su exterioridad se divide en “interna” -incluyendo al orden simbólico (los mecanismos discursivos que generan el significado)- y “externa” que abarca a los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE), los rituales y prácticas sociales que materializan la ideología. La exterioridad desconocida por la ideología es la exterioridad del texto *en sí* y la exterioridad de la realidad social “extratextual” que se divide en el exterior institucional, que domina y regula la vida de los individuos desde arriba (AIE) y la ideología que emerge espontáneamente, desde abajo, alejada de la actividad extrainstitucional de los individuos (fetichismo de la mercancía). Esta oposición entre los AIE y el fetichismo de la mercancía —entre la materialidad de la ideología (aparatos materiales que dan cuerpo a la ideología) y la ideología que corresponde a la materialidad como tal (la realidad social de la producción)— es la oposición entre el Estado y el Mercado, entre el agente superior externo que organiza la sociedad desde arriba y la autoorganización espontánea de la sociedad.

Esta oposición se expresa en lo que Žižek califica como los dos modos de la ideología cínica: el cinismo capitalista y el cinismo del socialismo real. En ambos casos, el sistema funciona si los sujetos mantienen una distancia cínica y no toman en serio los valores oficiales; la diferencia es que el capitalismo como sociedad formalmente libre, se sostiene en la persuasión argumentativa y el libre consenso (aunque esté manipulado o sea inventado) y el socialismo recurría a la fuerza cruda de coerción totalitaria. Nos dice que es como si en el capitalismo las

palabras no contaran y todo lo que se dice se ahoga en la indiferencia general y la gente sigue actuando *como si*. En cambio, en el socialismo real había una creencia casi paranoica en el poder de la palabra. El Estado y el partido gobernante reaccionaban con nerviosismo y pánico a la menor crítica pública, *como si* una alusión crítica en un poema publicado tuviera la capacidad de provocar la explosión del sistema socialista.¹⁵⁹

El origen de estas ideas es quizá la oposición entre la ideología como universo de la experiencia espontánea, cuyo poder sólo podemos eliminar con reflexión científica y la ideología como máquina no espontánea que distorsiona la autenticidad de nuestra experiencia vital desde afuera.¹⁶⁰ Esta tensión entre espontaneidad e imposición organizada introduce una distancia reflexiva en el concepto de ideología: la ideología es siempre ideología de la ideología, pues toda ideología se afirma a sí misma a través de su demarcación de otra ideología.

Le parece a Žižek que, quizá, donde deberíamos buscar el último recurso de la ideología es en el núcleo preideológico; en la matriz formal sobre la que se han impuesto diversas formaciones ideológicas, porque no hay realidad sin espectro y el círculo de la realidad se puede cerrar sólo por medio de un complemento espectral. ¿Por qué no hay realidad sin espectro? Lacan da una respuesta a esta pregunta; dice que lo que experimentamos como realidad no es la cosa en sí, sino que está ya -desde siempre- simbolizada, constituida, estructurada por

¹⁵⁹ Para Žižek, quizá la razón por la que se debilitó el socialismo real a través de movimientos pacíficos de la sociedad civil que operaron en el nivel de la Palabra fue porque ésta era el talón de Aquiles del sistema.

¹⁶⁰ Para Marx, la conciencia mitológica de la sociedad preclasista de la que surgieron las ideologías posteriores no es ideología propiamente dicha, aunque es errónea e ilusoria; la ideología emerge sólo con la división del trabajo y de clases, cuando las ideas erróneas pierden su carácter inmediato y son elaboradas por intelectuales con el fin de sostener o legitimar las relaciones de dominación; sólo cuando la división entre Amo y Sirviente se conjuga con la división del trabajo en intelectual y físico. Por esa razón, Marx se negó a categorizar el fetichismo de la mercancía como ideología: para él, la ideología era siempre del Estado y el Estado era la primera fuerza ideológica. En contraste, Althusser concibe la ideología como una relación con el universo experimentada en forma inmediata, eterna. Cuando introduce el concepto de AIE, vuelve de algún modo a Marx, porque la existencia de tales aparatos implica que la ideología no surge de la vida misma, llega a la existencia porque la sociedad es regulada por el Estado.

mecanismos simbólicos y el problema está en que esa simbolización siempre fracasa, nunca logra cubrir por completo lo real, siempre supone alguna deuda simbólica pendiente. Es decir, la realidad nunca es directamente ella misma, se presenta sólo a través de su simbolización incompleta/fracasada y las apariciones espectrales emergen en esta misma brecha que separa la realidad de lo real y a causa de la cual la realidad tiene el carácter de una ficción simbólica: el espectro le da cuerpo a lo que escapa de la realidad simbólicamente estructurada.

2.5 Algunas reflexiones en torno a los conceptos de Ideología en los autores contemporáneos.

Hasta hace unos años el estudio de la ideología era una preocupación constante en las ciencias sociales, pero durante algún tiempo ese interés pareció desaparecer; sin embargo, en años recientes algunos autores han vuelto a interpretarlo como un concepto importante y realizan investigaciones con el fin de esclarecer su significado, su sentido, sus funciones y su centralidad, aunque sus objetivos varíen o estén planteados de diferente manera. Como era de esperarse, los trabajos son diversos y se distinguen por sus enfoques, propuestas, metodologías y conceptos.

De los tres autores que analicé -Thompson, Van Dijk y Žižek- sólo Van Dijk utiliza el sentido neutro de la ideología, mientras que Thompson y Žižek mantienen la tradición marxista de vincular la ideología con dominación y poder en un sentido más negativo. Los tres la estudian en el campo del discurso; además, se observa que no juzgan la ideología bajo criterios epistemológicos, es decir, como si hubiera un punto de vista no ideológico desde el cual argumentar la falsedad o verdad de una postura. Hasta cierto punto la ideología es vista como un fenómeno sin salida, por ello es necesario estudiarla y comprenderla. Por otro lado, la ideología ya no se relaciona, obligatoriamente, con una clase o se piensa que tenga como función principal ocultar las contradicciones sociales. Es decir, estos autores entienden la

importancia del concepto, pero buscan darle un nuevo rumbo y lo extienden al campo de la construcción de significados, objetos y sujetos a través del discurso, pero no de cualquier discurso, sino de uno que fije la formación de significados, objetos y sujetos.

Por ejemplo, Thompson se centró en formular una concepción de ideología que fuera precisa y crítica e intentó integrarla a un marco teórico enfocado en la naturaleza de las formas simbólicas, la reproducción del poder y la dominación y en la nueva dimensión y complejidad que adquiere el concepto en la cultura moderna, con lo cual no sólo aporta al estudio de la ideología sino que reformula parte de la teoría marxista de la dominación al incluir la movilización de significados y formas simbólicas. Por su parte, la principal preocupación de Van Dijk es elaborar una teoría multidisciplinaria que evite la reducción del concepto y pueda explicar la naturaleza, estructuras y funciones de la ideología. Su propuesta de enfoque multidisciplinario está expresada en el análisis de la ideología en términos de un triángulo explicativo que abarca cognición, sociedad y discurso. Finalmente, los objetivos de Žižek son introducir algunos conceptos del psicoanálisis lacaniano, reactualizar la dialéctica hegeliana basándose en el psicoanálisis lacaniano y contribuir a la teoría de la ideología con la relectura de algunos temas clásicos mezclados con conceptos lacanianos. Para ello recurre a ejemplos de la vida cotidiana, como chistes, películas, libros y sucesos comunes.

Estas diferencias originan otras que resultan importantes; por ejemplo, mientras que para Thompson la ideología no pierde su carga negativa, su capacidad de someter y en general sus cualidades dañinas, en Van Dijk vemos que él define a las ideologías en un sentido neutral -combatido por Thompson-; que desdeña su sentido peyorativo y por lo tanto se puede aplicar a grupos e individuos opositores, creando resistencia, disidencia y otras alternativas, como otras formas de dominación que no se constriñen a la dominación de clase, lo que ayuda a sobrepasar algunas limitantes del concepto de Marx. Asimismo la dominación no implica forzosamente formas distorsionadas o falsas de pensamiento, lo que

significa que no hay en la teoría de la ideología de Thompson juicios epistemológicos; Žižek en cambio, va más allá y ve a la ideología como un síntoma reflejo de la sociedad enferma en la que vivimos; para él, la sociedad capitalista es la que origina a la ideología y a la vez, es su mejor caldo de cultivo para la creación de una sociedad ideológica.

Ligado a esto, va otro hecho. Aunque Van Dijk argumenta conocer bien la historia del concepto y se separa de ella, recurre -para su planteamiento- a conceptos y presupuestos que tienen orígenes y connotaciones precisos. Por eso resulta, a mi parecer, incorrecto que en su afán de separarse de conceptos polémicos, con el fin de legitimar su trabajo, no reconozca las bases y la importancia de los autores en los que sustenta parte importante de su obra. No así Thompson, que aunque critica a autores, corrientes y conceptos, reconoce la importancia de ellos al enfatizar la relevancia de algunos elementos, como la relevancia que les conceden a los individuos como agentes autoreflexivos o el considerar el análisis de la ideología como parte de la relación entre dominación y acción. Žižek sigue el mismo camino, pues retoma a Marx y algunas de sus principales ideas para su teoría, aunque a veces lo haga a través de otros autores –como Althusser, Gramsci, Sohn Rettel y Sloterdijk– o modifique ciertas ideas que no le resultan del todo satisfactorias.

Por otro lado, pienso que Van Dijk se enfoca, quizá de forma involuntaria, en hacer una teoría de la ideología en la que intenta no dejar cabos sueltos, especificando y adecuando cada concepto a ella, pero convirtiendo en punto débil la parte de la metodología, pues, si bien explica las interpretaciones que hace del texto citado, no hace explícito el método de análisis, ni las técnicas utilizadas. Por el contrario, Thompson explica claramente su metodología y las funciones de la ideología pero, a mi parecer, la parte teórica concede en él demasiado peso a los medios de comunicación, sin explicar claramente su papel y la forma en que funcionan. A Žižek quizá se le pueda señalar que por su formación filosófica, sus afirmaciones sean meras especulaciones que carecen de sustento empírico; sin embargo,

considero que tiene mucha validez, pues su argumentación es muy sólida. Lo que si puede resultar un problema es que recurre a bastantes ejemplos que muchos de sus lectores desconocen y ello dificultar una lectura fluida, ya que si de por sí su forma de desarrollar y explicar un tema es complicada, el lector se puede perder y/o confundir entre todos los ejemplos que presenta y perder de vista el tema central.

A pesar de las diferencias entre estos autores, ellos tienen en común que a todos les interesa el discurso: a Van Dijk como insumo de análisis, a Thompson como una forma de expresarse a través de los medios y a Žižek –que es el que menos se adentra en su estudio– como un elemento que no hay que perder de vista. Además, a todos les interesan los medios de comunicación: a Van Dijk porque a través de ellos se reproduce el discurso racista y se da voz a las elites poseedoras de la ideología dominante; a Thompson porque por medio de ellos se manifiestan y reproducen las ideologías y a Žižek porque en ellos encuentra sus insumos de análisis (películas, series de televisión y espectáculos), ya que son parte importante de la sociedad que él estudia y percibe su influencia en ella.

En los tres personajes, a pesar de todas sus diferencias, pueden encontrarse otros puntos de convergencia. Por ejemplo, todos estudian la ideología como parte de la vida e interacción cotidiana no limitada a la política en sentido estricto. Por otro lado, Thompson analiza el chiste obsceno y Van Dijk el discurso racista; en ese sentido, me parece que ambos temas pueden ligarse, ya que un chiste obsceno puede tener implicaciones racistas y viceversa. Por su parte, Žižek analiza chistes y racismo en sus textos. Para mí la importancia de los tres autores consiste en que sus trabajos aportan elementos que son importantes tomar en cuenta, por que dan cuenta de la ideología en nuestra época, con las implicaciones y complicaciones que ello conlleva. Ellos estudian la ideología con las bases que nos otorga el conocimiento de los clásicos, pero teniendo como contexto los problemas actuales, tomando en cuenta algunas situaciones nuevas que ni el mismo Marx hubiera imaginado; de ahí su importancia, ya que a pesar de las divergencias que

puedan tener algunos puntos de sus trabajos, ellos refrescan la visión y el estudio de la ideología, permitiéndome tomar en cuenta las nuevas aportaciones y enriqueciendo mi análisis con sus novedosas perspectivas.

III. CARACTERÍSTICAS E IMPLICACIONES DEL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA

En los primeros dos capítulos se esbozó la historia del concepto, recurriendo a la revisión y análisis de los autores clásicos y contemporáneos, por lo que en el presente apartado se procederá a realizar un análisis detallado del concepto, autor por autor, ubicando cada uno de éstos en categorías que obedecerán a indicadores como *nombre*, *concepto*, *propuesta alternativa* (si la hay), *postura en torno al concepto* (negativo, positivo o neutro), *existencia de elementos epistemológicos*, *corriente teórica* a la que pertenece el autor y el *texto o textos* de los que ese extrae el concepto.

Estas acciones tienen como finalidad la realización de un mapeo, lo más preciso posible, de nuestro objeto de estudio: el concepto de ideología. Y es que a pesar de recurrir constantemente a él, sigue siendo un concepto complejo y muchas veces incomprendido; por lo tanto, se hace necesario situarlo, comprenderlo y explicarlo en el contexto actual, pero conociendo sus antecedentes, a fin de emplearlo como una herramienta teórica y heurística necesaria en la Sociología y en las Ciencias Sociales de manera consciente y objetiva, con el único objetivo de dar cuenta, de manera más completa, de la sociedad en la que vivimos.

El análisis histórico que precede este capítulo nos ayudó a ubicar las condiciones en que surgió el concepto, los autores más destacados en su estudio, los cambios y transformaciones que ha sufrido desde su nacimiento –en los últimos años del siglo XVIII– hasta la actualidad, y a encontrar variaciones entre uno y otro en las categorías antes mencionadas, así como a revisar las condiciones histórico-sociales en las cuales se produjeron y, en algunos casos, motivaron dichos cambios.

Para cumplir con lo anterior, se realizó un análisis que posteriormente fue esquematizado en dos cuadros analíticos que contienen y permiten observar los conceptos, autores y demás elementos mencionados con anterioridad. Así, los

datos que se observan en muchos casos resultan inesperados y en otros predecibles, pero de cualquier modo lo importante es que a pesar de ser un concepto bastante antiguo, tiene elementos importantes para el análisis social actual que han sido pasados por alto o ignorados. Una vez dicho lo anterior podemos observar, primeramente, el análisis y reflexiones realizadas en torno al concepto; posteriormente el cuadro analítico de la ideología (Cuadro 1) y finalmente el cuadro correspondiente al ordenamiento de las corrientes teóricas (Cuadro 2), así como los autores que pertenecen a cada una.

3.1 Análisis y reflexiones en torno a la ideología

3.1.1 Concepto

En un comienzo tenía planeado que la primera columna del cuadro presentara a los autores analizados ordenados de manera alfabética, es decir, ordenados guiándonos por su apellido, sin embargo, después cambie de opinión y pensé que lo podría hacer agrupándolos en conjuntos de afinidad; es decir, por su corriente teórica; lo cual tampoco es lo más conveniente pues, como se verá posteriormente, presenta importantes diferencias entre los autores. Al final, los ordené a éstos de manera cronológica, es decir, por su año de nacimiento, lo que me pareció más atinado por varias razones que a continuación se expondrán.

De haberlos ordenado de forma alfabética, se hubiera perdido de vista el tiempo en el que vivieron, su contexto, y pienso que el cuadro habría carecido de sentido al perderse de vista quién fue el primero en escribir acerca de la ideología, lo que pensaba con respecto a ella y cómo se transformó el concepto a lo largo de los años, hasta hace poco. Por otro lado, de haber seguido la segunda opción, siguiendo la corriente teórica, se hubiera pensado que entre los grupos no existen diferencias; se corría el riesgo de pensar que los autores son homogéneos en sus planteamientos; por ejemplo, que en el caso de los autores a los que se puede calificar o agrupar entre los marxistas, se calificara a todos como uniformes o como una, mala o buena, copia de lo que *Marx* dijo, con lo cual se estaría cayendo en un error descomunal, ya que existen amplias diferencias entre el concepto de

Marx y el de los autores marxistas; una muestra que quizá para muchos parezca obvia es que para el filósofo alemán el concepto siempre tuvo una connotación negativa; en cambio, para *Gramsci*, *Lenin* y *Lukács* el concepto tiene un sentido más amplio que incluye un aspecto positivo; en cambio, autores contemporáneos que se dicen no marxistas tienen en común con *Marx* el pensar que la ideología es sólo negativa o al menos que sus consecuencias más fuertes, u evidentes, lo son.

Otro elemento en el mismo sentido de la ilusoria pertenencia a la misma corriente teórica, en este caso, el marxismo, que es digno de considerarse, es que a primera vista se podría decir que es posible agrupar a *Marx* con los tres autores mencionados, por formar parte de una tradición historicista (corriente teórica), pero esto no es así y más adelante explicaremos por qué. Lo que es más, aunque a todos los autores antes mencionados se les califica como marxistas, se les puede diferenciar de *Althusser* y *Poulantzas* (también denominados marxistas) porque critican la visión historicista y se inscriben dentro del llamado estructuralismo francés. Del mismo modo y para seguir evidenciando las diferencias entre los autores marxistas, podemos decir que muchos de ellos –o todos, si hablamos en sentido estricto– no estaban de acuerdo con el concepto de ideología de *Marx* pues, en algunos casos ponderaron elementos que no existían, o tenían una capacidad limitada, cuando *Marx* lo planteó, como la industria cultural tan mencionada por los académicos de la escuela de Frankfurt o los mass media presentes en la teoría de *Thompson*.

Por tanto, decidí no ir a agrupaciones engañosas y dejar que las diferentes interpretaciones del concepto fueran las protagonistas centrales. En función de ello, el cuadro fue ordenado siguiendo una secuencia cronológica que permite observar con mayor claridad las variaciones en el concepto y en los elementos que lo componen. De esta manera, podemos ver un cambio decisivo en el concepto del primer autor al segundo, de *Destutt de Tracy* a *Marx*, ya que mientras que para el filósofo francés la ideología era una ciencia, una manera de contribuir al progreso social, para *Marx* era la manera de esconder las contradicciones

sociales, un elemento negativo que servía para manipular, corromper y dominar a la sociedad, especialmente a los miembros del proletariado, o mejor dicho, a los no burgueses, para no excluir individuos.

El origen del primer concepto lo encontramos en la Ilustración; de ahí su confianza en la razón como un elemento que ayudaría a terminar con el antiguo régimen y también el que su principal preocupación fuera alcanzar el verdadero conocimiento a través de la ciencia, la educación, el progreso y la razón misma. Con *Marx* continúa la influencia de la Ilustración y, por lo tanto, su confianza en la razón. No obstante, su concepto ya no es un medio para alcanzarla, sino para evidenciar las contradicciones sociales y defenderla, apartándose de ideales que eviten el progreso y de la idea del hombre como un individuo racional y libre, emancipado; no porque no crea en esa idea, sino porque con la ideología se obstruye dicho progreso. Un factor para este cambio en el concepto fue la expansión del capitalismo y sus contradicciones; por tanto, la ideología es la forma en que se expresa el capitalismo y sus consecuencias. De esta manera, el concepto de *Marx* trata de evidenciar las formas de dominación y explotación capitalistas y la ideología deja de ser ciencia para transformarse en un pensamiento distorsionado y una realidad contradictoria.

Después de eso, podemos observar que si bien los siguientes tres autores conocían el concepto (*Pareto, Durkheim y Weber*), ninguno lo tomó como un elemento relevante en sus estudios y en ellos sólo se menciona sin desarrollarlo explícitamente, como en los dos autores anteriores. Por ello, lo que se puede hacer en la situación específica de estos tres autores es interpretarlo en su contexto y tratar de descubrir sus significados, implicaciones y usos implícitos. Por otro lado, se puede decir que a excepción de *Pareto*, los otros dos autores lo juzgaron como inoperante en sus teorías. *Weber*, por su formación, tiene intereses distintos de los de *Marx* e incluso ataca el supuesto determinismo económico marxista. El concepto de *Weber*, en general, es entendido como la visión del mundo de una clase, como un sistema de ideas y sentimientos específicos de una

clase o grupo que cohesiona a sus integrantes, pero se descarta el concepto para el análisis de algunos fenómenos culturales. Durkheim, por su parte, tampoco elabora una acabada teoría de la ideología como tal, pero sí un equivalente, como veremos más adelante.

El siguiente salto-transformación importante viene, algunos años después, de manos de un marxista ruso y es continuado por otros académicos de esa vertiente teórica. Me refiero a *Lenin*, *Gramsci* y *Lukács*. Aunque no fue Lenin el autor que extendió el uso del concepto al otorgarle un sentido positivo, con él se consolidó esta nueva visión de la ideología como un arma de lucha del proletariado –igual que se observa en *Lukács*– y como un elemento que se encuentra presente en toda colectividad independientemente de su pertenencia a una determinada clase social. Lo que es más, se inició una reflexión teórica más profunda del concepto, ya que además de extenderlo, se comienza a pensar –en *Gramsci* y otros autores– en quiénes producen la ideología, cuáles son sus contenidos específicos en cada clase, cuáles son sus diferentes funciones, etc.

Posteriormente, con *Mannheim* y su estudio de la ideología se consolidó y fortaleció la sociología del conocimiento, pues se la separó de la ideología y de la utopía remarcando que las tres cuestiones mencionadas son cosas diferentes, aunque ligadas unas con otras. Él propuso terminar con la teoría de la ideología y reemplazarla por una sociología del conocimiento. Es pertinente aclarar que aunque esta teoría tiene influencia de *Marx*, *Mannheim* busca superar el antiguo concepto para diseñar una teoría general de la determinación social del conocimiento y una metodología para el análisis sociológico. Por ello, en él la ideología se observa como visión del mundo o sistema de ideas que funciona de manera positiva; el problema con esto, igual que en *Weber*, es que al relativizar el concepto a las clases, los productos culturales e intelectuales se fundamentan y relacionan estrechamente con la ideología.

Más tarde, *Marcuse* y *Adorno*, testigos de las contradicciones e irrationalidades del capitalismo, las sociedades burguesas y la modernidad, perdieron la confianza

en la razón a la que equipararon con la razón instrumental¹⁶¹ y vieron a su tiempo y a la modernidad como el problema. Criticaron la excesiva confianza en la razón y el progreso, incluso criticaron al propio *Marx* y su concepto de ideología, por ser producto de la Ilustración y la ciencia burguesa, lo mismo que por su confianza en la razón (que ellos pensaban era sólo instrumental). A pesar de esto, piensan, igual que *Marx*, que las ideas son ideológicas cuando distorsionan y ocultan contradicciones en contextos históricos particulares. Entonces, su crítica se centra en el análisis de la cultura de masas que cosifica y controla la conciencia individual y ayuda a lograr la obediencia y sumisión, al tiempo que domina la cultura. Para *Marcuse* la ideología tiene como vehículo a la racionalidad, porque oculta la racionalidad de la totalidad. Su renuencia se basa en la crítica a la Ilustración como un fenómeno que sometió a los individuos a relaciones cosificadas y por extensión también sospecha de la ciencia como ideológica.

Con *Bobbio* comienza a hablarse de la neutralización del concepto; no es que esto estuviera sucediendo en ese tiempo; este fenómeno ya llevaba larga data gestándose, pero la reflexión de este académico hizo evidente lo que ocurrió después de *Marx*; es decir, la ideología ya no era vista sólo como un elemento negativo, sino que había autores que encontraron en ella la posibilidad de verla como una herramienta de lucha contra la burguesía o como una categoría para explicar la realidad y a causa de esto se le comenzó a pensar y analizar como un elemento necesario para explicar y comprender el universo político. De esa manera piensan *Martín Seliger* y, más recientemente, *Michael Freedon*.

Althusser critica y se aleja de *Marx* y de muchos marxistas por su historicismo y humanismo, es decir, porque destacan la importancia de los individuos en la historia. Él en cambio, adoptó elementos del estructuralismo y como parte de su análisis de la ideología puso en juego un punto poco estudiado, las instituciones. Además, comenzó a ver a la ideología no sólo como un proceso mental, sino

¹⁶¹ Este tipo de “razón” introdujo una alienación que reduce todo a su utilidad técnica y al interés propio. La razón se subjetivizó en el intento de dominar a la naturaleza y manipular los medios, sin tomar en cuenta si los fines son razonables.

como conjunto de prácticas realizadas por los individuos; dicho con otras palabras, para él, la ideología se puede concretar y materializar. Concibe a la ideología como un elemento social necesario, igual que *Durkheim*, pues pensaba que ayudaba a los individuos a adaptarse a sus roles y tareas. No obstante, hay que aclarar que también la entiende como ideas equivocadas. Lo novedoso es que pensaba en ella como un rasgo estructural cuya función es cohesionar y ayudar a mantener la dominación de clase, para lo cual, son indispensables los Aparatos Ideológicos del Estado (AIE), que en general tienen un papel importante para este autor, al ser la base material o institucional en los que la ideología se reproduce y se esparce.

En la ciencia política, campo de desarrollo principal de nuestro concepto, se siguieron haciendo importantes aportes. Por ejemplo, Giovanni *Sartori* afirma que existen dos tendencias relevantes en el estudio de la ideología. La primera relaciona a la ideología con el conocimiento y la segunda con la política. Con respecto al conocimiento, dice que el problema es si el conocimiento del hombre está condicionado o distorsionado ideológicamente, y en qué grado la ideología se contrapone a la verdad, la ciencia y al conocimiento. Y en la segunda, la política, el problema es saber si la ideología es un aspecto esencial de la política y, sí lo es, qué es lo que puede explicar. Entonces, aquí lo importante no es la verdad, sino su funcionalidad. Asimismo, contrapone ideología al pragmatismo, en función de la oposición de la dimensión cognitiva y la emotiva, ya que los sistemas de creencias ideológicas se caracterizan, en lo cognitivo, por una mentalidad dogmática y doctrinaria y a nivel emotivo por un componente pasional, mientras que los sistemas de creencias pragmáticos son completamente opuestos. Para *Sartori*, con este concepto de ideología se pueden explicar los conflictos ideológicos y afirma que es el principal instrumento de las élites políticas para movilizar a las masas y manipularlas.

Por su parte, *Macridis* nos dice que la ideología es un conjunto de ideas y creencias mantenidas por un grupo o colectividad, que al mismo tiempo les ayuda

a determinar lo que tiene valor y lo que no, lo que debe mantenerse y lo que debe cambiarse en su sociedad, y con base en esas ideas moldea las actitudes de los individuos que la comparten. De esta manera, se puede observar que lo común es que en la ciencia política, la ideología –en su mayoría– sea vista con un sentido neutro, como lo confirma el concepto de Lyman *Sargent* presente en el siguiente cuadro; también él concibe a la ideología como un sistema de valores o creencias aceptado por una colectividad a la que proporciona la imagen de cómo es y cómo debe ser el mundo de manera que las personas lo comprendan.

Para los postestructuralistas como *Foucault*, la ideología es una cuestión superada por el discurso articulador que constituye al sujeto. En lo que respecta a este concepto su influencia fue Nietzsche, que cuestiona los conceptos de conocimiento, ciencia y verdad. En algunos de los primeros escritos de *Foucault* se puede encontrar que utiliza el concepto en un sentido negativo, pero más tarde aparece sólo para argumentar en su contra. Además, critica al marxismo por darle demasiada importancia al concepto como una manifestación de poder; para él, es un error considerar que los individuos son engañados y sometidos o convencidos por la ideología. Además, piensa que las capacidades explicativas y heurísticas del concepto son sobreestimadas por el marxismo ya que en su opinión, lo que cuenta es la determinación corporal que produce el poder en un individuo.

Habermas y *Poulantzas* siguen las enseñanzas de sus mentores –la escuela de Frankfurt y Althusser, respectivamente– aunque también presentan contribuciones al estudio de la ideología. Es decir, en *Habermas* vemos que en su primera etapa retoma de *Marx* la noción de ideología como un concepto crítico que ayuda a legitimar las formas de dominación y explotación social y de la escuela de Frankfurt la crítica a la razón instrumental y el rol ideológico que observan en la ciencia y tecnología, pero añade, como elemento novedoso el papel de la comunicación en conceptos como la razón, la superación de la filosofía de la conciencia, lo que termina separándolo de *Marx* y la teoría crítica.

Por su parte, *Poulantzas* mantiene el concepto negativo de ideología presente en *Althusser*, algunas premisas básicas del marxismo y la oposición entre ciencia e ideología. Además, comparte la idea althusseriana de que no es el hombre el que produce la ideología, sino la ideología en su materialidad –aparatos ideológicos, prácticas y rituales– la que constituye al sujeto. Sus aportes incluyen la elaboración de una teoría de las clases y el Estado, de las esferas ideológicas y políticas de las sociedades capitalistas, así como la concepción de la ideología como una experiencia vivida que determina la manera en que los individuos se relacionan con sus condiciones de existencia.

Anthony *Giddens* y Luciano *Gallino*, desde la sociología, mantienen en uso el concepto y algunas premisas de *Marx* y otros autores aquí revisados. *Giddens*, más cercano al marxismo y a un concepto negativo y crítico, nos dice que la ideología mantiene una estrecha relación con el poder, ya que ayuda a legitimar el poder de algunos grupos y *Gallino*, con un concepto neutral, aunque a mi parecer un tanto indeciso, es más cercano a la postura de la ciencia política al expresar a la ideología como conjunto de creencias –que pueden ser en parte ciertas y en parte falsas– relativas a la naturaleza del hombre y su sociedad durante toda su historia y futuro, cuyas funciones principales son describir, explicar y, sobre todo, justificar la posición de una colectividad.

Los últimos cuatro autores –*Van Dijk*, *Freedon*, *Žižek* y *Thompson*– se caracterizan, en mayor o menor medida, por concebir al mundo como ideológico; como un mundo al que le es imposible vivir sin la ideología, a la que le dan un carácter omnipresente, lo que los aleja de la idea marxista clásica del fin de la ideología, si bien retoman otros conceptos y premisas de *Marx* y otros autores marxistas. Todos estos autores –en diferentes grados y con diferentes matices– le dan gran importancia al discurso, un elemento que comenzó a tomar fuerza desde hace medio siglo y que ya encontrábamos, como elemento de gran importancia, en los textos de *Foucault*. En los dos primeros autores –*Van Dijk* y *Freedon*– la ideología tiene un significado neutro; lo que es más, se podría decir que positivo,

aunque en mayor medida en *Freedan*. En *Van Dijk* el origen de tal postura es que para él la ideología, de manera similar que en *Lukács*, puede servir como arma de lucha en contra de la opresión, la explotación y la discriminación. Es decir, aunque conoce la parte mala de la práctica ideológica, está seguro de que hay una parte positiva y que ante la imposibilidad de eliminarla es mejor aprovecharla y utilizarla a favor de los oprimidos o discriminados. Un elemento que me parece muy importante y necesario de destacar es que ubica a las ideologías en la mente de cada individuo, pero al mismo tiempo piensa que pueden ser compartidas por diferentes grupos. Esto me parece importante, pues a pesar de que se había hablado de la parte de la práctica ideológica –*Gramsci, Althusser y Poulantzas*–, no se había alcanzado a relacionar a la ideología con la mente. Dicho de otro modo, no se había tomado en cuenta el proceso por el que atravesamos los seres humanos; ese proceso que nos lleva a hacer, decir o manifestar¹⁶² lo que pensamos; lo que se originó de manera consciente o inconsciente en nuestra mente.

Freedan no es marxista y quizá por ello no está de acuerdo con la parte negativa de la ideología. Para él, este concepto, siguiendo la tradición de la ciencia política, es un sistema de pensamiento con el que de manera individual o colectiva entendemos nuestra realidad, y a partir de ello actuamos. Tan positiva es su percepción que ubica a la ideología a la altura de la filosofía política y dice que sin ella la política no puede existir, porque no sabríamos que hacer. *Žižek* es lo opuesto de *Freedan*, para él la ideología es algo “malo”, es –hablando metafóricamente– la enfermedad del capitalismo, algo que esclaviza, somete y afecta a toda la sociedad. Por sus influencias marxistas –*Althusser*, con especial énfasis– aunque da peso al discurso, no lo interpreta como pieza determinante en

¹⁶² Incluyo estas tres características porque para mí el hacer algo puede incluir tres cuestiones: *hacer*, como una práctica u acción concreta; *decir*, que aunque es un hacer, también se puede calificar como algo distinto, como un discurso, por ejemplo, y puede incluir la escritura o lectura. Por último, me refiero a la manifestación que puede incluir ambas, pero también puede prescindir de ellas, ya que podemos *manifestar* una religión o cualquier preferencia de manera simbólica, portando una cruz, una estrella de David, una esvástica, la imagen de un cantante de moda o una imagen de una hoz y un martillo.

la construcción del individuo; para él es más relevante la interpelación –una especie de discurso indirecto– porque así se internaliza la ideología, aunque hay que aclarar que nunca completamente. Sin embargo, a pesar de que piensa que es una matriz generativa y está presente en toda la sociedad, no abandona la crítica a la ideología; lo que es más, busca que sea un concepto que se estudie, con el fin de comprenderla, saber cómo funciona, cómo afecta a la realidad y la práctica social y terminar con ella. Para ello propone alcanzar un lugar neutral para analizar, criticar y medir la distorsión ideológica, lo cual resulta muy complicado y más al no dar una explicación de cómo hacerlo.

3.1.2 *Propuesta alternativa*

Algunos autores no utilizan el concepto de ideología, pero en sus textos podemos encontrar elementos que nos remiten a pensar que si bien no desarrollaron el concepto o, en casos extremos, lo consideran inoperante, sí utilizan esa noción, aunque sea con otro nombre. Es decir, plantearon una propuesta alternativa que con otro nombre nos remite a pensar en la ideología, tal es el caso de *Pareto, Durkheim, Weber y Foucault*.

Pareto no usa el término ideología, pero en su propuesta, ideología se puede equiparar con su concepto de residuos, que son las acciones no lógicas (no racionales) que la sociedad o el individuo busca ignorar, difuminar o eliminar. Afirmo que su planteamiento se puede identificar con nuestro concepto porque la ideología realiza su función de varias formas; una de ellas puede ser la eliminación de las acciones no lógicas o su concepción en forma de prejuicios. Al mismo tiempo, las derivaciones sacan fuerza de los sentimientos, no del pensar y se puede encontrarlas en muchas acciones, que pueden ir desde la conducta instintiva (los residuos) hasta la ciencia, aunque *Pareto* nos dice que al ser ideología, deben ser evitadas por los científicos. En los individuos puede haber

mezclas de residuos y en la sociedad mezclas de residuos y derivaciones, dependiendo de la clase o estrato social de pertenencia.¹⁶³

Pareto decía que las derivaciones pueden ocultar o justificar el uso de la fuerza, porque expresan los sentimientos e intereses de la clase dominante y se enfrentan a las derivaciones de los no dominantes. Las derivaciones, entendidas como ideología, ocultan las causas de las cosas. Para *Pareto* éstas tienen que ser evitadas por los científicos, pero sí pueden y deben ser usadas para convencer, por parte de los políticos; es decir, son instrumentos necesarios de la élite en el poder para promover sus medidas sociales. En síntesis, aunque no hable explícitamente de nuestro concepto, vemos que en *Pareto* la ideología se impone en la sociedad como un fenómeno universal e inevitable que tiene su origen en la naturaleza humana.

Posteriormente, en *Durkheim* encontramos el concepto de representaciones colectivas, que él interpreta como parte natural de la subjetividad individual, pero compartidas por un sujeto colectivo al que regulan en su práctica social. Para *Durkheim*, no importa que ellas sean prenociones utilitarias y sesgadas de las cosas y los hechos, sino el que son necesarias para desenvolverse y sobrevivir en el mundo. Por su parte, *Weber* tampoco elaboró una propuesta teórica de nuestro concepto. Sin embargo, aunque no tenga una teoría se puede ver que los fenómenos de legitimación y ocultamiento son, implícitamente, formas ideológicas en sentido negativo la mayoría de las veces, pero también positivo o neutro, en ocasiones. Autores estudiosos de *Weber*, como Thomas,¹⁶⁴ argumentan que el concepto weberiano de afinidad electiva indica que existe indivisibilidad entre lo material y lo ideal y que ése es el equivalente a ideología. Al mismo tiempo, en *La*

¹⁶³ Para *Pareto* hay dos estratos o clases preponderantes: la élite y la no élite o estrato inferior. La primera está compuesta por las personas con índices más elevados en su actividad. Ésta, a su vez se divide en élite gobernante y no gobernante, pero también puede haber gradaciones. La no élite se integra por los individuos con índices menos elevados en sus actividades. Cada uno de estos grupos presenta diferentes mezclas de derivaciones y residuos.

¹⁶⁴ THOMAS, J.J.R., "Ideology and Elective Affinity", *Sociology*, Vol. 19, 1985, N°1. Citado en: LARRAÍN Jorge. 2009. *El concepto de ideología. Volumen III: Irracionalismo, historicismo y positivismo: Nietzsche, Mannheim y Durkheim*. Santiago de Chile, LOM Ediciones, pp. 89-90.

ética protestante y el espíritu del capitalismo se observa que al interpretar la unión que existe entre una visión del mundo y sus intereses, *Weber* habla de una mentalidad que podemos equiparar al concepto de ideología.

Por último, *Foucault* desdeña el estudio de la ideología; para él lo que debe estudiarse no son los efectos del poder en la conciencia, sino en el cuerpo, porque el sujeto es constituido por el poder que se ejerce en su cuerpo y no por la ideología en su conciencia. Para él no existe oposición entre ideología y ciencia, ni entre conocimiento y poder, tampoco cree en la idea ilustrada del progreso; lo que él ve en la modernidad es una nueva manera de ejercer el poder que va más allá del Estado y la clase. El poder, contrario a la ideología, no se adquiere o se forma; es algo que circula y no se puede localizar o apropiarse como una mercancía o la ideología, pero –pienso que– al igual que ella, viene de todos lados, incluso del más inesperado. Sin embargo, aunque *Foucault* afirme que no utiliza el concepto, implícitamente lo hace al practicar una crítica ideológica de otras posiciones teóricas; por ejemplo, su puesta en evidencia del uso del poder es muy similar al rol que le dio *Marx* a la ideología como desenmascaradora de contradicciones.

3.1.3 Postura en torno al concepto

En esta sección observamos la postura que tomaron los distintos autores ante el concepto. Elegí tres categorías para ubicarla. Dichas etiquetas pueden ser positivo, neutro o negativo. Aunque en general podemos ver una tendencia a la neutralización del concepto, existen algunas excepciones, como el lado positivo presente en De Tracy, el negativo de Marx y Žižek, etc. Como en algunos autores sus textos o la indefinición respecto al concepto no nos permitían asignarles un solo adjetivo, decidí que en el respectivo cuadro analítico se le asignarían dos, pero puse en mayúscula el que es más fuerte o más claro, y en minúscula el más débil. De esta manera encontré que al comienzo, para Destutt de Tracy el concepto es totalmente positivo, pues para él era una ciencia que nos ayudaría a entender el papel de las ideas y como toda ciencia, bajo el paradigma de la Ilustración, nos acercaría al conocimiento de la realidad. Por otra parte, en *Marx*

vemos una postura totalmente negativa de la ideología, ya que ésta oculta las contradicciones de la realidad que contribuyen a la dominación y la explotación. En sus textos nunca se encuentra una frase o una idea, implícita o explícita, que dé señal de un entendimiento positivo de la ideología; siempre es un concepto negativo. En *Pareto*, en general, la ideología era algo negativo por ser pensamientos y sentimientos no lógicos; sin embargo, cuando es usada por la élite es positiva, porque ayuda a mantener la estabilidad y cohesión social, por lo cual considero que su postura es mayormente positiva.

En *Durkheim* es difícil identificar una postura definida, ya que dependiendo del texto que se revise de él, su postura varía. Esto es visible en sus textos *Las reglas del método sociológico* y *Las formas elementales de la vida religiosa*. En el primero afirma que los seres humanos formamos ideas o preconcepciones acerca de las cosas que sustituyen a las cosas reales. El problema reside en que cuando éstas se constituyen como objeto de la ciencia, se producen análisis ideológicos, siguiendo la idea de los ídolos de Bacon; por lo tanto, los resultados no son objetivos y no ayudan a la ciencia ni a la comprensión de la realidad y deben ser erradicadas. Pero en *Las formas elementales de la vida religiosa* podemos observar que la ideología, como distorsión, tiene una función social que resulta positiva al armonizar las acciones humanas con su medio y por su rol adaptativo, aun siendo falsas. Por lo que su postura es ambivalente.

En *Weber* tampoco es fácil ubicar una postura en torno al concepto por su falta de desarrollo, así que lo que se ha hecho es revisar el contexto en el que se ocupa dicho término y hacer interpretaciones de lo que dice. Por tanto, se pueden identificar dos sentidos o posturas. El primero es que en él existe la idea de que para estudiar la sociedad debe utilizarse un método racional libre de prejuicios de valor, ya que estos dificultan o impiden el éxito del trabajo científico; una postura bastante similar al positivismo *de Durkheim*. Por otro lado, si se observa su interpretación de ideología como visión del mundo, o mentalidad, ligada a los intereses de un grupo o clase que elimine las interpretaciones mecanicistas,

podemos ver que hay un sentido positivo y que en ambos casos la ideología aparece como un fenómeno inseparable de la naturaleza humana y no depende de la realidad, tal como se observa en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, por lo que asigno un sentido ambivalente pero mayormente positivo.

Con *Lenin* se observa una postura neutra en torno al concepto. Él fue, en gran medida, el responsable de que el marxismo adoptará esta línea al plantear que si existía una ideología capitalista, también existía otra socialista que servía para combatir al capitalismo, ya que durante mucho tiempo los enfrentamientos entre capitalistas y socialistas también se llevaron a cabo en el campo de las ideas, es decir ahí también ocurría la lucha ideológica entre las clases y con el planteamiento leninista, la ideología dejó de ser el pensamiento de los intereses de una clase. Esta postura se concretó con *Gramsci* y *Lukács*, que veían en ella la visión del mundo de cada clase, sin preocuparse por si sus contenidos eran falsos o verdaderos;¹⁶⁵ incluso veían en la ideología un arma del proletariado en la lucha de clases. Para ambos, la ideología se volvió un fenómeno neutro, porque la extendieron a todos los sectores sociales, tanto capitalistas como proletarios y era positiva también, pues podía ayudar al proletariado en su lucha y para entender mejor la sociedad que estudiaban. Para *Lukács*, el hecho de que el concepto fuera positivo se relacionaba con la conciencia del mismo, pues al tener este conocimiento le servía como arma de lucha a los trabajadores. La parte neutra es resultado de su concepción de la ideología como perteneciente a todas las clases, incluida la burguesía. Por su parte, en el filósofo italiano observamos que el concepto era negativo, si se le relaciona con la “supuesta” reducción economicista de *Marx*, pero positiva si se le relaciona con la conciencia orientada a la acción; es decir, *Gramsci* entendía a la ideología como orientaciones para la acción y la postura neutra responde a que para él, incluía aspectos y sectores importantes de la vida cotidiana. Así, con la extensión del concepto se pierde la connotación crítica que tenía con *Marx* y se ven alteradas dos de sus relaciones, a saber, la

¹⁶⁵ De esta manera si la ideología es falsa o distorsionada, se debe a su origen; es decir, a la clase de la cual procede, no a que sea ideología.

relación entre ideología y clase –pues ya no era privativa de los capitalistas– y la relación ideología-contradicciones, ya que al extenderse al grueso de la sociedad implicaba que también había una ideología verdadera, o incluso científica, como afirmó *Lukács* de la ideología del proletariado.

Como ya se mencionó con anterioridad *Mannheim* observa a la ideología como visión del mundo o sistema de ideas que funciona de manera positiva. Así, en su ensayo sobre la interpretación de significados, la visión del mundo en una época determinada tiene un papel central. Pero cuando distingue entre ideología y utopía, el primer concepto sale perdiendo, ya que se aplica a una especie de distorsiones que no toman en cuenta nuevas realidades o intenta ocultarlas al pensarlas en categorías que no son adecuadas; por ello en el cuadro podemos ver que está catalogado como negativo/NEUTRO.

En *Marcuse* y *Adorno* se observa una postura negativa en torno al concepto. Para ellos, y en general para la teoría crítica o escuela de Frankfurt, la ideología son ideas distorsionadas que ocultan contradicciones. Además son una herramienta de la cultura de masas que controla la conciencia individual, haciendo que los individuos sean obedientes, sumisos, pasivos y acríticos. Esta postura se diferencia de la de *Marx* porque para ellos la ideología es la realidad en su totalidad y no sólo contradicciones producto del capitalismo.

Por el contrario, en Norberto *Bobbio* y en la mayoría de los politólogos presentados en esta investigación y específicamente en el siguiente cuadro (*Seliger*, *Macridis* y *Sargent*) encontramos una postura neutra del concepto. *Freeden* comparte la misma orientación, pero da más peso a la parte positiva. Se presenta como única excepción a *Sartori*, que en general tiene una visión negativa de la ideología.

Althusser también tiene una opinión negativa del concepto. Para él la ideología es inconsciente. El individuo nace en una sociedad ideologizada que le dicta cómo debe ser y cómo cumplir con sus actividades, pero esta visión es interpretada,

también, como una visión equivocada, lo que lo acerca a la postura de *Marx* y la escuela de Frankfurt. “La distorsión de la ideología es socialmente necesaria como una función de la verdadera naturaleza de la totalidad social... como una función de su determinación por la estructura, que se hace, como todo lo social, opaca para los individuos que ocupan un lugar determinado por esta estructura. La opacidad de la estructura social hace necesariamente mítica la representación del mundo necesaria para la cohesión social”.¹⁶⁶

En los primeros estudios de *Foucault* se observa que utiliza el concepto en un sentido negativo. En general lo hace siempre, pero en los primeros lo hacía de manera más explícita, porque su rechazo a la ideología no estaba tan desarrollado y no la había expulsado de su teoría. En *Habermas* también encontramos diferencias entre sus primeros escritos y los posteriores; por ejemplo, en los primeros se observa que el concepto y su crítica son elementos principales para su teoría, y en general para la ciencia social. Sin embargo, en sus escritos posteriores la ideología ya no es un elemento central. A pesar de la pérdida de centralidad, ello no significa que el concepto se vuelva neutro o positivo; para él la ideología sigue funcionando en detrimento de la razón, la realidad y la ciencia. Así, si en los primeros textos de este autor la ideología aparece como una comunicación sistemáticamente distorsionada, en los últimos aparece fragmentando la realidad y la conciencia. Es decir, produciendo efectos negativos que sólo finalizarán con la racionalidad en la comunicación.

Poulantzas también tiene una opinión negativa del concepto, como algo imaginario que, por lo tanto, interpela y forma a los individuos de manera equivocada, por lo que reproducen y aceptan el sistema de dominación existente. Se separa de *Marx* porque no cree que la base del problema sea la alienación del hombre, pero igual que él piensa que la ideología es falsa y oculta contradicciones reales para darle al individuo, a nivel imaginario, un horizonte de experiencia.

¹⁶⁶ Louis Althusser, *La filosofía como Arma de la revolución*, p. 55. En: LARRAÍN Jorge. 2008. *El concepto de ideología. Volumen II: El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser*. Santiago de Chile, LOM Ediciones, p. 130.

El sociólogo italiano Luciano *Gallino* tiene una postura que puede calificarse como neutra, pero con una tendencia implícita hacia la positividad; dicho de otro modo, en mi opinión su propuesta es ambivalente, no es clara y definida, por momentos parece que hasta pensará que el concepto es negativo. Quizá sea un problema que surge en una búsqueda de equilibrio en su concepto, lo cual explicaría porque por momentos parece que tiene una idea negativa e inmediatamente después una positiva o viceversa. *Giddens*, por su parte, ve en la ideología un fenómeno que ayuda a cubrir los intereses de individuos que pertenecen a ciertos grupos; en el caso de las clases dominantes, ayuda a mantener el orden de dominación y explotación que los beneficia, en función de lo cual podemos afirmar que su visión de la ideología es negativa.

Van Dijk es el último autor de este cuadro que tiene una opinión neutra de la ideología. Él mismo dice que comienza su investigación a partir de la neutralización del concepto, que no desconoce sus antecedentes, pero para la teoría que propone resulta más provechoso ver a la ideología como un fenómeno neutro, un fenómeno que está presente en toda la sociedad y que si bien puede oprimir, dominar y explotar, también puede ayudar a establecer una oposición, defensa y liberación de los individuos y colectividades a las que pertenecen. A pesar de ser un autor con una obra reciente, podemos observar que la base de sus ideas se encuentra en autores anteriores como *Marx*, *Lenin*, *Lukács*, *Althusser* y otros.

Los últimos dos autores –*Žižek* y *Thompson*– tienen una opinión negativa del concepto, que quizá tenga que ver con la clara influencia marxista de ambos. Tal influencia es más disimulada en *Thompson* que en *Žižek*. Los dos ven a la ideología como algo dañino; ambos piensan que la ideología somete, que domina al más débil,¹⁶⁷ que es un elemento presente en toda la sociedad y que es difícil terminar con ella. En este sentido, *Žižek* es más drástico que *Thompson*; casi se

¹⁶⁷ Para ambos, las formas de dominación no se limitan a las clases; hablan de dominación en general; puede ser de género o por la raza o la etnia, etc., lo que ayuda a analizar elementos que Marx no alcanzó a contemplar.

puede decir que en él todo es ideología, mientras que *Thompson* es más cuidadoso en la extensión de lo que entiende por ideología. Además, los dos autores, plantean la necesidad de seguir estudiando el concepto y su importancia en las Ciencias Sociales.

3.1.4 Existencia de elementos epistemológicos

En esta parte se aborda la presencia de elementos o problemas epistemológicos en los diferentes autores y el concepto de ideología que manejan; en ella observamos que en un principio en todos ellos existía una preocupación por este aspecto; es decir, por acceder a la verdad, por un conocimiento objetivo, por una ciencia racional, por la intención de evidenciar contradicciones y conocimiento falso y así poder arribar a un conocimiento cercano a la realidad. Esto lo podemos ver claramente en de *Tracy, Marx*,¹⁶⁸ *Pareto, Durkheim, Weber* y, en menor medida en, *Lenin*. Sin embargo, con la extensión y consiguiente neutralización del concepto observamos que esto ya no es así; ya no es una de las principales preocupaciones de los autores y en el caso de que exista una preocupación por tal problema, ésta ya no es el interés central, sino una preocupación menor.

Este fenómeno ocurre porque al extenderse el concepto, los autores dan por hecho que la ideología es algo que existe en toda la sociedad; que implica diferentes visiones en conflicto, una manifestación de la cultura. La razón de esto es que se relativizó el concepto y, además, pasó de ser un fenómeno únicamente mental a una práctica, pero también porque las preocupaciones de los autores se centran en otras funciones o aspectos de la ideología o porque simplemente reconocen su existencia como necesaria para entender el mundo y no como algo negativo que nos impida el conocimiento, sino al contrario, algo que nos permite entender el mundo, o al menos entenderlo de una mejor manera. No obstante, no

¹⁶⁸ Marx distingue entre pensamiento ideológico y no ideológico a través de juicios epistemológicos y para él, la verdad implica práctica y comprensión.

todos los autores posteriores a la neutralización siguen esta tendencia. En algunos podemos observar que quedan elementos críticos a este respecto.

Un ejemplo de ello es *Gramsci*, quien no cuestiona la falsedad o veracidad de los elementos de la ideología. Para él, en principio, es más importante distinguir si la ideología es un producto individual (arbitraria) o sí es producto de la colectividad y, por tanto, necesaria para la estructura específica (orgánica). Como se mencionó con anterioridad, él se enfocó en las segundas; en las ideologías como una visión del mundo que se encuentran presentes en todas las actividades colectivas y las normas de conducta; por ello no se puede hablar –o al menos él no las cuestiona– de visiones falsas o correctas. *Lukács* también concibe a la ideología como una visión del mundo que ayuda a la burguesía; por un lado, porque sostiene su dominación y ayuda a que la sociedad se someta libremente a sus intereses bajo esta situación y, por otro, en el proletariado ayuda a desenmascarar tal sometimiento y a liberarse con la ideología propia de su clase. La diferencia con *Gramsci* es que *Lukács* sí habla de ideología como falsa conciencia o como verdadera visión (dependiendo de la clase de procedencia). Por lo tanto, podemos inferir que si no lo hace de manera explícita, de manera implícita hay en él elementos epistemológicos; lo que se puede debatir es su idea de que la distorsión o falsedad provenga de la clase que detenta una ideología. Es decir, lo falso en la ideología no provendría del hecho en sí, sino de su procedencia de la burguesía. La verdad, forzosamente emanaría del proletariado, lo cual es sumamente cuestionable.

De la misma manera que en *Lukács*, en *Mannheim* también encontramos elementos epistemológicos en su concepto y análisis de la ideología. Para empezar, crítica a la epistemología clásica por pensar al proceso cognitivo como contemplación teórica. Propone que la práctica sea la base para la concepción de esferas de conocimiento; además, no hay que olvidar que una de sus preocupaciones fundamentales es, precisamente, el conocimiento, desde las condiciones de su gestación, hasta su contenido, alcance y validez, lo que sin

duda constituye un importante hecho dentro de la epistemología. Al igual que con la distinción que realiza entre interpretación ideológica y sociológica, la primera produce ideología y la segunda, ideas. Por último, también es importante señalar que al ver a la ideología como un escepticismo para juzgar a las ideas de los otros, dichas ideas son vistas como engaños o errores conceptuales.

En lo que respecta a la escuela de Frankfurt, observamos que en *Marcuse* no hay elementos epistemológicos. Su postura es pesimista en exceso. Ve a una ideología que se ha fusionado con la realidad y a la que es imposible atacar o eliminar. No sólo es “falsa conciencia”, sino que también afecta a la razón y la ciencia. En cambio, en *Adorno* sí hay presencia de elementos epistemológicos pues para él, el concepto de ideología sólo tiene sentido en relación con la verdad o no verdad de la idea a la que se refiere. Adorno pensaba que las ideologías del siglo XIX, por ejemplo, el liberalismo y el individualismo, tenían elementos racionales que les permitían confrontar a la ideología con la verdad y cuestionar a ese elemento. Piensa que en las ideologías actuales ya no existe aquella condición, al ser entendidas como una totalidad que atrapa a las masas, al tiempo que constriñen y moldean sus conciencias. Por otro lado, dice que en el siglo XIX la ideología se confundía con la teoría y se separaba de la praxis, pero actualmente la ideología y la praxis se fusionan de manera inevitable. Por lo tanto, ideología y realidad van de la mano y la realidad es ideología. El problema que encuentro en estos autores es que piensan que no hay salida a la ideología y a la alienación, pero ellos mismos son la muestra de que se puede ser crítico y autónomo; es decir, que se puede tomar distancia de la ideología y analizar la realidad existente.

Los politólogos como *Bobbio*, *Seliger*, *Macridis* y *Sargent*, en general, al tener una concepción neutra que concibe a la ideología como visión del mundo o sistema de ideas, carecen de elementos epistemológicos en sus conceptos. Ellos no cuestionan si tales creencias o ideas son falsas o verdaderas, lo importante en sus conceptos es que orientan las acciones de las colectividades que las detentan y

guían su comportamiento individual y colectivo. *Sartori* nuevamente es la excepción, pues aunque no desarrolla una teoría de la ideología, el concepto es importante en sus estudios y él tiene presente que una de las tendencias en la discusión sobre la ideología tiene que ver con la ideología en el conocimiento. Ahí el problema es epistemológico, pues se pregunta si el conocimiento del hombre está condicionado o distorsionado ideológicamente, y en qué grado se contraponen la ideología a la verdad, a la ciencia y al conocimiento.

Althusser piensa que la ideología no puede producir un conocimiento verdadero, pero la ciencia sí; por lo tanto, son opuestas, pero para él es claro que la ideología no puede derrotarla o eliminarla por la necesidad que la sociedad tiene de ella. Lo que sí puede hacer es criticarla, analizarla y transformarla en conocimiento científico; es decir, transformar lo irracional en algo racional. En otras palabras, la ideología se puede transformar en algo objetivo.

En otro académico francés, *Foucault*, observamos que al no haber oposición entre ciencia e ideología, carecen de importancia las cuestiones epistemológicas de la ideología o el discurso. Para él sus planteamientos no son verdaderos o falsos, o científicos o ideológicos, ya que cada sociedad tiene sus parámetros de verdad; sus discursos aceptados como verdaderos y rechazados como falsos. A la cuestión de la verdad, la encuentra presente como una expresión de poder. Entonces, las cuestiones epistemológicas se eliminan y en su lugar hay preguntas relativas a campos de conocimiento que tienen su propia verdad y expresan una forma de poder. Es decir, la cuestión epistemológica no existe a causa del relativismo de este autor.

Habermas, a diferencia de sus predecesores de la escuela de Frankfurt, no es tan negativo acerca de la ideología, la razón y la ciencia. Es cierto que para él el problema de la ideología tiene como contexto la relación entre conocimiento e intereses humanos, pero él cree posible alcanzar un conocimiento objetivo y separar a la razón de la razón instrumental y así validarla con el fin de lograr una situación ideal de habla. Es decir, para Habermas la ideología es algo que se

puede estudiar, analizar y calificar como falso o verdadero y como un conjunto de condiciones correctas o distorsionadas; por lo tanto, aunque breves, observamos elementos epistemológicos en su teoría del concepto.

Poulantzas, al igual que *Althusser*, critica a la concepción historicista de la ideología por centrarse en el sujeto y en la idea de falsa conciencia, ya que identifica ideología y alienación. Para él la ideología es una experiencia vivida, una práctica que no se puede calificar como verdadera o falsa. El punto importante aquí es que la ideología determina la práctica a través de la cual los individuos se relacionan con sus condiciones de conciencia. Por lo tanto, si bien tiene claro que la ideología es falsa, el punto relevante, en su opinión, no es ese, sino cómo los individuos viven aquellas prácticas. Así, el interés por elementos epistemológicos en *Poulantzas* nunca alcanza un papel relevante.

Gallino, como parte de los autores que mantienen una postura neutra en torno al concepto de ideología, carece de elementos epistemológicos en su concepto. Si bien dice que las creencias pueden ser ciertas o falsas, igual que en los textos de *Poulantzas*, este factor no es el punto focal de su concepto, sino el hecho de que la ideología es un conjunto de creencias (ideas, opiniones o actitudes) aceptadas por una colectividad, que rige su comportamiento y su vida. En otras palabras, lo importante para *Gallino* es la función y no la naturaleza de estas creencias.

Como parte de su teoría de la estructuración, *Giddens* dice que hay dos usos del concepto de ideología. El primero se ocupa de la dicotomía ideología/ciencia y el otro gira en torno a la dualidad ideología/intereses. Para él la postura más importante es la segunda. Piensa que la ciencia sí puede acceder a conocimientos válidos y que la validez o invalidez de un conocimiento no es el parámetro correcto para definir qué es ideología y qué no lo es. Por tanto, los elementos epistemológicos poco importan, ya que prefiere centrarse en la dicotomía ideología/intereses, que se ocupa de otros aspectos como el poder, el discurso, etc.

Como ya se ha mencionado, el concepto de *Van Dijk* es un concepto neutro y este autor conoce la historia y las implicaciones del mismo; por tanto, es consciente del debate verdad-falsedad, pero considera que las ideologías no se definen con base en lo que es verdadero o falso, sino a partir de cómo se representan las personas sus creencias sobre sí mismas y sobre el mundo social, verazmente o no. Es decir, en su teoría el criterio no es la verdad, sino la pertinencia, así que podemos afirmar que tampoco hay elementos epistemológicos en su teoría.

En Michael *Freeden*, *Žižek* y *Thompson*, al igual que en *Van Dijk*, observamos que nuestro concepto no contiene elementos epistemológicos; en ellos no se cuestiona la verdad o falsedad de la ideología, o al menos no es el elemento central, pero además no se aprecia a la ideología –al menos la propia– como el punto de vista no ideológico desde el cual criticar y combatir ideas y posiciones falsas o equivocadas. Estos autores son conscientes de que el relativismo imperante no permite clasificar un conocimiento, idea o creencia como falso o verdadero. Por tanto, lo principal es cómo la ideología, a través del discurso, moldea a los individuos y la idea de su omnipresencia en toda la vida social. Lo que es más, Jorge Larraín nos dice que en los análisis más recientes:

La epistemología transita de ser la base de sustentación de la crítica ideológica a ser la ideología misma criticada. La paradoja del pensamiento contemporáneo es que en su afán de deshacerse de la epistemología termina asilándose en una nueva meta-epistemología anti-epistemológica, lo que permite entender la sobrevivencia pertinaz del concepto crítico de ideología hasta el día de hoy.¹⁶⁹

¹⁶⁹ LARRAÍN Jorge. 2010. *El concepto de ideología. Volumen IV: Postestructuralismo, postmodernismo y postmarxismo*. Santiago de Chile, LOM Ediciones, p. 173.

3.1.5 Corriente teórica

En este apartado se analiza y agrupa la corriente teórica a la que pertenecen los autores con el fin de entender mejor las implicaciones de su concepto. Por ello procederé a explicar qué entiendo por cada una de esas corrientes y los autores que pertenecen a tal tendencia de pensamiento. Para tener una idea de lo importante y complejo que resulta la pertenencia a una corriente o a otra y evitar confusiones, me di a la tarea de realizar, además de la presente explicación, un cuadro analítico en el que se observa con mayor nitidez la adscripción a una corriente teórica y la influencia que de ella reciben para la elaboración de sus conceptos. Este cuadro (Cuadro 2) aparece después del cuadro analítico del concepto de ideología y condensa las 10 corrientes teóricas y los autores adscritos a ellas. Dicho cuadro se realizó ordenando en la primera columna el nombre de la corriente teórica (que en algunos casos respeta nombres ya asignados y en otros renombra o asigna uno diferente al común), posteriormente su definición, o lo que en este trabajo se entiende por cada una de ellas y, por último, los autores relacionados con ellas. Por tanto, el orden de aparición de cada una de las corrientes sigue al orden de aparición de los autores en el Cuadro 1; es decir, tiene un orden más o menos cronológico.

Para comenzar diremos que el primer autor que habla del concepto, Destutt de Tracy no se ubica propiamente en una corriente teórica, pero sí es heredero directo del movimiento ilustrado francés, que a grandes rasgos es la oposición a todo elemento característico del antiguo régimen feudal y a todas sus implicaciones en la vida social. *De Tracy* se opone a la aristocracia en el poder y crítica los métodos obsoletos de conocimiento; es decir, para este nuevo movimiento era urgente la separación entre el conocimiento religioso y la filosofía o conocimiento racional; su principal sustento era creer en la racionalidad y el progreso a través de las ciencias y nuevas prácticas sociales. Aunque Marx, entre otros autores, también adoptó varios ideales de la Ilustración, su propuesta era

totalmente opuesta a la de De Tracy y sus principales preocupaciones lo condujeron a otra corriente teórica, como a continuación se verá.

Para el *positivismo*, la ideología es lo opuesto a la ciencia y el conocimiento científico, ya que la ideología no estudia hechos objetivos, ni tiene un método riguroso; es más bien un conjunto de juicios de valor y de afirmaciones normativas que no son científicas por carecer de una base empírica que sustente su validez. El positivismo busca que la razón y la ciencia sostengan el conocimiento; por ello, se preocupa de los procedimientos con los que se llega hasta él. Lo que no se puede verificar no tiene razón y al no tenerla es irracional, mítico o ideológico. Ubiqué a *Durkheim* como positivista porque una de sus principales preocupaciones era analizar los problemas sociales como cosas, como problemas científicos opuestos a la ideología; éstos serían vistos como hechos objetivos y estudiados con un método particular y riguroso.

Aunque en el cuadro ubiqué como único autor positivista a Durkheim, una de las posturas de Weber, aquella que opone a la ciencia con la ideología, también le daría un lugar aquí, pues igualmente plantea la utilización de una metodología racional libre de prejuicios y valores que muy bien pudiera calificarse de positivista. Sin embargo, para cualquier estudioso de la sociología es claro que si bien esta postura es importante para Weber, su teoría general pone mayor énfasis en otros aspectos como el sentido de las acciones en un contexto determinado; por ello se le clasificó como un autor *contextualista*.

La siguiente corriente teórica que abordaré será el *historicismo*. Es importante señalar que hay dos posturas en torno a dicha perspectiva teórica. La primera es el historicismo como método para estudiar y entender al hombre y su sociedad, en su singularidad histórica; y la segunda, surgida de ésta, es el historicismo filosófico, que en este trabajo y para evitar confusiones, llamaremos *contextualismo*; éste entiende al hombre como un ser histórico, en el que la verdad y la razón se relativizan y dependen de la época, el grupo o la cultura de pertenencia. Entonces, en pocas palabras, el *contextualismo* entiende a la historia

como segmentos discontinuos, sin dirección ni metas, en donde toda institución, época, cultura o concepto tendría su propia verdad. Por otro lado, también separa este contextualismo a las ciencias naturales de las ciencias sociales al decir que la historia humana no se puede predecir como un fenómeno natural, ni permite establecer leyes o verificar. Para esta corriente, el conocimiento histórico precisa de un elemento que no está presente en las ciencias naturales: la comprensión, que incluye valores y conductas con un sentido valioso. Por ello, algunos autores que pertenecen a esta corriente ven en la ciencia una forma de ideología y otros, como es de esperarse, rechazan a la ideología por ver en ella un concepto que es producto de teorías totalitarias con una posición privilegiada, que les permite criticar a las otras corrientes de pensamiento.

De esta manera, en el *historicismo* ubico a *Marx*, porque para él no sólo la ideología, sino el estudio social tiene una cercana relación con la historia, pero no entendida como una sucesión de etapas, sino entendiendo que las practicas materiales deben ser analizadas tomando en cuenta el contexto y deben situar al individuo que realiza la práctica social históricamente. Así, aunque muchos autores denominados marxistas toman en cuenta las ideas de *Marx*, su problemática y terminología no comparten esta idea y relativizan, en este caso, a la ideología, afirmando que esta será buena o mala, verdadera o falsa, dependiendo de la clase que la detente; esto es contrario a *Marx*, que sólo veía en ella algo negativo por ocultar las contradicciones sociales del capitalismo. Por otro lado, en el *contextualismo*, explicado unas líneas arriba, ubico a *Max Weber*, *Vladimir Ilich Lenin*, *Antonio Gramsci*, *Georg Lukács* y *Karl Mannheim*. Lo que pudiera resultar curioso aquí es ver a tres autores marxistas junto a *Mannheim*, que intenta alejarse del marxismo y *Weber*, que lo rechaza por completo; es decir, nuestro esquema muestra marxistas que se alejan de *Marx* y que llegan a tener más semejanzas con autores antimarxistas. Visto de otra manera, *Mannheim* y *Weber*, a pesar de querer alejarse del marxismo, tienen algunos elementos

comunes con autores marxistas, mientras que los otros –los marxistas– se alejan de tales ideas.

La siguiente corriente teórica es el *irracionalismo*, al que se puede ubicar como una tendencia que otorga gran peso al papel de lo irracional en la vida cotidiana y en la sociedad. Según Jorge Larraín, existen varias formas de irracionalismo: el irracionalismo voluntarista que sospecha de la ciencia y el conocimiento, duda de la importancia de la racionalidad en la historia y la sociedad y no cree posible alcanzar la verdad; el irracionalismo político y conservador, que reduce la importancia de la ciencia y la razón en la sociedad –argumentando que la acción humana se origina por impulsos– y, por último el irracionalismo psicológico, que duda de la razón porque oculta impulsos que pueden parecer inaceptables para las personas. Pero en general, en todos ellos la razón sirve a algo exterior a ella, como podría ser el poder y no ayuda al progreso y la organización social. El poder también se relaciona con el conocimiento y lo utiliza; por ello, los irracionalistas piensan que los humanos caemos y creemos en distorsiones y conocimiento falso; incluso algunos justifican el uso de poder de los más fuertes (o “más aptos”) como una necesidad.

Por tanto, ubico a *Pareto* como irracionalista, ya que en sus estudios se concentró en los aspectos no racionales de la conducta humana. Para él, estas acciones son la parte más importante de la sociedad; piensa que el rol de la razón es mínimo en las instituciones y que las acciones irracionales o no lógicas tienen más peso en la sociedad. Encuentra que hay una tendencia a racionalizar lo irracional y a pensar que lo no racional no tiene peso; de este modo, nunca vemos la realidad completa. Y diferenciar acciones lógicas (racionales) y no lógicas (no racionales) lo conduce a sus conceptos de residuos y derivaciones.¹⁷⁰ También caben en esta tendencia *Marcuse* y *Adorno* por su marcado desprecio a la razón instrumental, a la cual –

¹⁷⁰ Los residuos son la manifestación de sentimientos e instintos que ayudan a persuadir a las personas de actuar de una manera; son inclinaciones de la conducta humana que forman parte inseparable de los individuos, grupos y sociedades. Las derivaciones son un elemento que explica, justifica y demuestra el elemento constante.

equivocadamente— tomaron como la mera razón y en menor medida, Habermas. Por ello, también podemos observar resultados inesperados; es decir, la ubicación en una misma corriente teórica a *Marcuse* y *Adorno*, que son considerados autores que representan a una ideología de izquierda, y a *Pareto* que forma parte de un pensamiento calificado como de derecha. Una respuesta que encuentro es que, tal como sucede en la vida cotidiana, y como un elemento característico de la ideología, no existen ideologías puras; ellas siempre son una mezcla de diversos elementos y opiniones de cada individuo, dependiendo del tema que abordemos y del modo en que se reúnan en la mente de los individuos. Esto no quiere decir que por esta afirmación podamos decir que *Pareto* es de izquierda o *Marcuse* y *Adorno*, de derecha, más bien nos indica que, como individuos, tomamos diversas ideas y con ellas actuamos, pero hay algunas que son más importantes que otras, al menos en diferentes situaciones, y esas son las que determinan nuestro actuar o pensar, haciendo que elijamos privilegiar a la comunidad o al individuo, la igualdad o las diferencias. Así, aunque los tres autores están en contra de la razón, lo están por diferentes causas. Se puede decir que a *Pareto* lo hace de derecha su idea de privilegiar al individuo al justificar la existencia de las elites en función de capacidades personales y el uso de la ideología por parte de dicha elite; mientras que a los autores de la Escuela de Frankfurt se les reconoce como de izquierda por su interés en el bienestar colectivo y su crítica al orden social capitalista existente, que privilegia al individualismo enajenado, o enajenante, y no al individuo realizado y parte de una colectividad.

El *estructuralismo*, contrario al *historicismo*, percibe al hombre como un objeto de las estructuras sociales que constituyen y dan sentido a la sociedad. Los individuos vivimos bajo estas estructuras que nos dicen qué y cómo tenemos que cumplir nuestro papel en la sociedad. De esta manera no es la ideología un fenómeno mental; es más bien uno externo que afecta nuestro actuar y que la mayoría de las veces puede ser inconsciente. El individuo no importa, su importancia reside en las relaciones y estructuras a las que pertenece. *Althusser* y *Poulantzas* se pueden calificar claramente como *estructuralistas*, pues entienden a

la totalidad social como una estructura compleja construida por instancias diferentes e independientes y por lo tanto, los fenómenos sociales no se pueden reducir a una sola causa, como lo sería la cultura. En este apartado podemos observar que los autores contenidos en ella son similares en sus propuestas y hasta llegan a complementarse entre sí. El único punto a señalar es que se separaron del marxismo original por no estar de acuerdo con el supuesto “determinismo económico”; por ello, aunque muchos los reconozcan como autores marxistas, no se les puede calificar o ubicar en el apartado del *historicismo*, en el que se encuentra el filósofo alemán, ya que incluso esta es una de las características que ellos más critican en *Marx* y otros autores marxistas. A mí parecer, otro error considerable en ambos es que sobreestiman, como elemento central de su teoría, a la práctica y subestiman la parte mental, la parte de las ideas, en donde según mi propuesta, se gestan las ideologías como ideas, creencias, nociones, que posteriormente se convierten en práctica cotidiana. Con esto no desdeño el papel de la práctica, pero sí me interesa resaltar que la práctica tiene un origen mental, o al menos una parte de ella.

El *postestructuralismo*¹⁷¹ surgió después de que el *estructuralismo* marxista perdiera fuerza. No es una corriente de pensamiento fácil de delimitar y con representantes bien definidos, pero se puede afirmar que muchos de ellos iniciaron siendo marxistas althusserianos; es decir, no aceptaron el marxismo ortodoxo y fueron atraídos por el antideterminismo y antireduccionismo de *Althusser*. Aunque abandonaron el marxismo, mantuvieron el lenguaje, temas y la estructura discursiva, como un referente importante, muchas veces de manera negativa. Jorge Larraín afirma que la manera de distinguir entre *postestructuralismo* y *postmodernismo* no es clara, ya que ambos comparten premisas y principios como la centralidad del discurso en la vida social, la desconfianza en la verdad, la constitución discursiva del sujeto, etc. Además,

¹⁷¹ El término *postestructuralismo* fue usado por primera vez en Estados Unidos y se refiere a dos corrientes de pensamiento relacionadas, pero diferentes: el textualismo de Derrida y la línea del poder/conocimiento de Foucault. La primera nos dice poco sobre la ideología; ni siquiera tiene una concepción clara de ella y la segunda, se separa del concepto argumentando en su contra.

algunas premisas del *postestructuralismo* originaron al *postmodernismo*, que las llevó al extremo.

No obstante, un *postestructuralista* disuelve la realidad social en signos e imágenes fragmentarias y piensa que los sujetos y colectividades pueden ser constituidos políticamente a través del discurso que resiste al poder o busca arribar al socialismo, mientras que los postmodernistas no esperan cambios sociales y disuelven la sociedad en simulacros. Es común en los primeros reemplazar la crítica ideológica por la del discurso que crea posiciones ideológicas y los segundos la reemplazan hablando del fin de la ideología. A *Foucault* se le ubica dentro de esta corriente porque fue influido por el estructuralismo y el marxismo de *Althusser*, pero lo abandonó a causa de su excesiva racionalidad. En cambio, prefirió descubrir los vínculos entre las disciplinas o formas de conocimiento e instituciones opresivas y las prácticas que someten a los individuos. Al alejarse de estas premisas, también se alejó del concepto de ideología en teoría, pues en la práctica sus críticas a otros autores o corrientes intelectuales son críticas ideológicas. Además, me parece que se puede hacer una crítica en cierto sentido similar a la hecha a los estructuralistas. Para él, el que los resultados de los efectos del poder sean más evidentes en el cuerpo, no significa que no existan, también, en la mente. Una idea pudiera llevar a que el propio individuo castigue a su cuerpo; tal es el caso de los desordenes alimenticios, que si bien castigan al cuerpo privándolo de comida o ingiriéndola de manera excesiva, pueden esconder otros problemas psíquicos o mentales, como baja autoestima. Y qué decir del *cutting*, es decir, de las personas que cortan sus brazos (*cutters*), o cualquier otra parte de su cuerpo, para sentir dolor físico y evadir el dolor mental.

El *liberalismo contemporáneo* es una de las categorías elaboradas para cumplir con las necesidades explicativas de esta investigación. Esta necesidad surge para diferenciarlo del liberalismo clásico, cuyos fundamentos intelectuales se encuentran en John Locke, el cual cuestionaba al antiguo régimen y destacaba la importancia de las libertades civiles y la libertad en el mercado. Los liberales

contemporáneos, viviendo en un contexto diferente, con la democracia como forma de gobierno extendida en casi todo el mundo, más bien ponen énfasis en las libertades individuales, apoyan a los gobiernos constitucionales, las elecciones libres, la sociedad pluralista, la libertad de expresión, la preeminencia del estado de derecho, la división de poderes, la igualdad ante la ley, etc. En pocas palabras, a los elementos que benefician a la democracia por ser la forma de gobierno que garantiza mejor la libertad inherente a los seres humanos y sus acciones.

En este apartado encontramos a casi todos los politólogos que revisamos en la investigación; excepto a Freedon, quien a pesar de ser politólogo y recibir elementos del liberalismo, pertenece en rigor a otra corriente teórica que se desarrollará posteriormente, aunque también se le podría ubicar aquí. Así, ubicamos pues a *Bobbio*, *Seliger*, *Macridis*, *Sartori*, *Sargent* y al sociólogo, *Gallino*, como integrantes del *liberalismo contemporáneo*. Podemos observar que *Seliger*, *Macridis* y *Sargent* tienen la postura neutra clásica de la politología; es decir, perciben a la ideología como una herramienta para entender a la política y la realidad social, mientras que *Gallino* y *Sartori* se diferencian de los anteriores. En *Gallino* notamos la conciencia de que la ideología puede tener un lado malo; que puede tener consecuencias negativas para las sociedades y los individuos y no sólo se defiende la visión positiva. Por su parte, en *Sartori* observamos que a pesar de compartir los ideales del liberalismo contemporáneo con los otros autores, no está de acuerdo con su postura en torno al concepto, ya que para él la ideología produce efectos negativos en el conocimiento y en la política; en el primero porque lo puede distorsionar y ocultar o contraponer la verdad y en la política porque produce dogmatismo político, conflictos ideológicos y manipulación.

La siguiente corriente teórica fue desarrollada por un autor contemporáneo con influencias de diversos académicos y se conoce como *Teoría de la estructuración*. Esta teoría es propuesta por *Anthony Giddens*. Dicha teoría se enfoca en el carácter activo y reflexivo de la acción humana y en el rol del lenguaje en la vida

social como un elemento principal. Se preocupa por la dualidad que existe en la visión de la sociedad como estructura. El dualismo al que se refiere es el existente entre lo objetivo y lo subjetivo; es decir, entre la postura que ve a la sociedad como objeto, en la que la sociedad y las circunstancias sociales están por encima del sujeto, que no puede hacer nada ante ellas. Mientras tanto, la otra postura concibe al sujeto como agente humano cognoscente, donde sus acciones en la sociedad parecen no tener límite. Así, la preocupación de *Giddens* es terminar con este dualismo que va a los extremos y reemplazarlo por la idea, más equilibrada, de que en la teoría social, la acción y la estructura se presuponen una a la otra. Dicho de otro modo, la estructura es el medio y el resultado de la conducta a la que organiza y las propiedades estructurales de los sistemas sociales no existen fuera de la acción de los sujetos, sino implicadas en su producción y reproducción. Por sus variadas influencias, quizá la ubicación de Giddens en el cuadro pudiera ser confusa y tal vez, de acuerdo a otras opiniones, podría ser colocado en otro apartado. Sin embargo, pienso que a pesar de recibir el influjo de otros autores, su trabajo se guía por su propuesta “estructuracionista”. Ésta, al ser, relativamente nueva, y porque la mayoría de los autores analizados son anteriores a ella, o están adscritos a otras corrientes teóricas, hace que encontremos sólo a Giddens en este apartado, como el único representante de la *Teoría de la estructuración*.

En sentido estricto, el *Postmarxismo* no ha sido definido y podría ser entendido como un momento en el que el marxismo deja de ser un paradigma y pasa a ser sólo un sistema de ideas o una teoría; sin embargo, si lo relacionamos directamente con el estudio de la ideología, los resultados o la explicación del mismo son diferentes. Para entenderlo mejor es conveniente precisar que para *Marx* un objetivo de su teoría era el fin de la ideología. Es decir, al concebirla como un pensamiento distorsionado que servía para ocultar las contradicciones de la sociedad capitalista, *Marx* esperaba que algún día se pusiera fin a éstas y por lo tanto, a la ideología. Esto ocurriría sólo en una sociedad sin clases, no capitalista y sin contradicciones en la práctica social. Sin embargo, como tal cosa no ha

ocurrido, el capitalismo sigue prevaleciendo y con él muchas de sus contradicciones.

Así, en la época contemporánea, muchos autores, en vez de pensar en el fin de la ideología, tienden a pensar que el mundo es profunda e inevitablemente ideológico, para bien o para mal, y con el mismo efecto, piensan que la ideología está presente en todos los ámbitos y que es imposible deshacernos de ella. Esto es lo que se designa como un pensamiento o la corriente teórica *postmarxista* que representa a las últimas, o más recientes aportaciones en torno al concepto, pero que también coincide con el llamado giro lingüístico tan presente en los análisis de la ideología actuales. En este apartado se ubica, pues, a *Van Dijk, Freedon, Žižek y Thompson*.

Todos estos autores, nacidos en los años cuarenta o posteriormente, desestiman la idea del fin de la ideología y por el contrario, piensan en su omnipresencia; en la importancia del discurso para su reproducción y la mayoría de ellos no ve necesidad alguna de terminar con este concepto, porque el que éste pueda ser neutro o positivo, no significa que requiera exterminarse; para ellos es importante encontrar una manera de explicar a la ideología, de entenderla y servirse de ella para conocer mejor la realidad. Sólo *Žižek* es la excepción en este último punto, ya que para él sí es un concepto negativo al cual hay que combatir y evidenciar para minimizar sus consecuencias en la sociedad. Por ello, lo curioso aquí es encontrar esta variedad de autores juntos. Como muestra están *Van Dijk y Freedon* que tienen un concepto neutro y fuertes influencias del liberalismo contemporáneo, junto a *Thompson y Žižek* con influencias marxistas más marcadas y un concepto negativo, que se puede relacionar más, en su terminología y visión, con los marxistas que con sus compañeros de apartado.

Como se pudo observar en las secciones que componen el Cuadro 2, los autores aquí considerados reciben como gran influencia parte de su contexto –o el paradigma imperante, como diría *Kuhn*–, pues aunque se digan marxistas, por ejemplo, no reivindican el mismo concepto de *Marx, Lenin o Gramsci*. Es cierto

que sí presentan nociones parecidas o la misma terminología, pero los cambios que hay de un concepto a otro obedecen en gran medida a las transformaciones en su contexto. Así, podemos ver que la neutralización del concepto era imposible antes de Marx y aún con De Tracy, pues ambos tenían ideas positivas o negativas que no admitían la contraria; y este fenómeno sólo fue posible comenzarlo en el contexto de una lucha ideológica después de la Revolución Rusa que se intensificó con la Guerra Fría, dando pie al supuesto “fin de las ideologías”. Sin embargo, dicha clasificación no se puede aducir sólo al contexto de los autores; también es una en función de sus influencias intelectuales. A continuación se presentarán los cuadros analíticos que sintetizan lo anteriormente expuesto.

CUADRO ANÁLITICO DEL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA (CUADRO 1)

AUTOR	CONCEPTO	PROPUESTA ALTERNATIVA	POSTURA EN TORNO AL CONCEPTO	EXISTENCIA DE ELEMENTOS EPISTEMOLÓGICOS	CORRIENTE TEORICA	TEXTO
<p>TRACY Destutt de 1754-1836</p>	<p>Ciencia de las ideas que se encargaría de su análisis sistemático; del estudio de su gestación, combinación, desarrollo y consecuencias.</p>		<p>POSITIVO</p>	<p>SI</p>	<p>ILUSTRACIÓN</p>	<p>En: THOMPSON John B. 2002. <i>Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas.</i> México, Ed. UAM-Xochimilco y EAGLETON Terry. 2005. <i>Ideología: una introducción.</i> Barcelona, España, Paidós.</p>
<p>MARX Karl 1818-1883</p>	<p>Su concepto de ideología incluye a la religión y a las formas distorsionadas de conciencia e introduce como elemento crucial las contradicciones históricas de la sociedad. Los 3 elementos básicos de dicho concepto son: falsa conciencia, estructura-superestructura y fetichización de la mercancía (inversión mental de cuestiones reales para hacerlas ideológicas).</p>		<p>NEGATIVO</p>	<p>SI</p>	<p>HISTORICISMO</p>	<p>MARX Karl. 1979. <i>La ideología alemana.</i> México, Ediciones de Cultura Popular y MARX Karl. 1984. <i>El Capital. Volumen I.</i> México, FCE.</p>
<p>PARETO Wilfredo 1848-1923</p>	<p>Designa deformaciones que los sentimientos y las</p>	<p>RESIDUOS/ DERIVACIONES</p>	<p>Negativo/POSITIVO</p>	<p>SI</p>	<p>IRRACIONALISMO</p>	<p>En: BOBBIO Norberto. 1981. <i>Diccionario de</i></p>

	orientaciones prácticas de una persona provocan en sus creencias, disfrazando juicios de valor bajo la forma simbólica de las afirmaciones de hecho.					<i>Política</i> , México, Ed. Siglo XXI. LARRAÍN Jorge. 2009. <i>El concepto de ideología. Volumen III: Irracionalismo, historicismo y positivismo: Nietzsche, Mannheim y Durkheim.</i> Santiago de Chile, LOM Ediciones.
DURKHEIM Émile 1858-1917	Prenociones limitadas, utilitarias y sesgadas acerca de las cosas y los hechos del mundo, que son necesarias para desenvolverse y sobrevivir en medio de ellos, pero que llegan a suplantar a las nociones objetivas acerca de los mismos. En ocasiones llama ideológicas a las prenociones y científicas a las nociones que persiguen la objetividad.	REPRESENTACIONES COLECTIVAS	NEGATIVO/POSITIVO	SI	POSITIVISMO	DURKHEIM Émile. 2001. <i>Las reglas del método sociológico.</i> México, Ediciones Coyoacán. LARRAÍN Jorge. 2009. <i>El concepto de ideología. Volumen III: Irracionalismo, historicismo y positivismo: Nietzsche, Mannheim y Durkheim.</i> Santiago de Chile, LOM Ediciones.

<p>WEBER Max 1864-1920</p>	<p>Aunque no hay una definición, se pueden encontrar en sus escritos afirmaciones como: postulados ideológicos, factores ideológicos, intereses ideológicos, portadores ideológicos, ideologías del proletariado industrial, etc. Por lo tanto, doy por hecho que, por un lado, al utilizar una metodología racional sin prejuicios y valores, opone la ciencia a la ideología y está tendría un sentido negativo al ser prejuicios o juicios de valor. Mientras que en otras ocasiones estas expresiones presuponen una concepción neutral de ideología como ideas religiosas o políticas, así como la visión del mundo de clases sociales, fracciones de clase o grupos intelectuales que expresan ciertos intereses o una mentalidad, tal como se observa en la <i>Ética protestante y el espíritu del capitalismo</i>.</p>	<p>MENTALIDAD</p>	<p>Negativo/POSITIVO</p>	<p>SI</p>	<p>CONTEXTUALISTA</p>	<p>WEBER Max. 2001. <i>Ética protestante y el espíritu del capitalismo</i>. México, Ed. Colofón, y WEBER Max. 2002. <i>Economía y sociedad</i>. México, FCE. LARRAÍN Jorge. 2009. <i>El concepto de ideología. Volumen III: Irracionalismo, historicismo y positivismo: Nietzsche, Mannheim y Durkheim</i>. Santiago de Chile, LOM Ediciones.</p>
<p>LENIN Vladimir Ilich Ulianov 1870-1924</p>	<p>Es un campo de lucha teórica que expresa diferentes ideas o intereses de clase,</p>		<p>NEUTRO</p>	<p>SI</p>	<p>CONTEXTUALISMO</p>	<p>LENIN Vladimir Ilich <i>¿Qué hacer?</i> Proyecto Espartaco</p>

GRAMSCI Antonio 1891-1937	produciendo luchas ideológicas.					en: www.espartaco.cjb.net
	Fuerzas activamente organizativas que son psicológicamente válidas y que moldean el terreno en el cual hombres y mujeres actúan, luchan y adquieren conciencia de sus situaciones sociales. En cualquier bloque histórico las fuerzas materiales son el contenido y la ideología, la forma. Hay una unidad entre una visión del mundo y sus correspondientes formas de conducta.		Neutro/POSITIVO	NO	CONTEXTUALISMO	
LUKÁCS Georg 1885-1971	Subjetividad, conciencia; puede ser positiva o negativa dependiendo de la clase a la que pertenezca. Piensa a las ideologías como expresiones teóricas y políticas de los intereses de diferentes clases en lucha.		Neutro/POSITIVO	SI	CONTEXTUALISMO	LUKÁCS Georg. 1969. <i>Historia y conciencia de clase</i> . México, Ed. Grijalbo.
MANNHEIM Karl 1893-1947	Una clase de distorsión que no toma en cuenta las realidades de una situación e intenta ocultarlas, pensándolas como categorías inapropiadas centradas en el pasado.		Negativo/NEUTRO	SI	CONTEXTUALISMO	MANNHEIM Karl. 1975. <i>Ideología y utopía</i> . México, FCE.
MARCUSE Herbert	Es un sistema totalitario, porque		NEGATIVO	NO	IRRACIONALIS- MO	MARCUSE Herbert. 1989. <i>El hombre</i>

<p>1898-1979</p>	<p>abarca todo lo social y ha eliminado el pensamiento crítico y la capacidad de reflexión de los hombres, para así eliminar los conflictos. También piensa que la ideología se funde con la realidad porque fluye del proceso de producción; puede ser una forma de conciencia falsa que se ha absorbido en la realidad y se ha hecho resistente a la crítica, por lo que es casi inatacable al sustentar el bienestar de la gente desde el proceso de producción.</p>					<p><i>unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada.</i> México, Ed. Juan Pablos.</p>
<p>ADORNO Theodor 1903-1969</p>	<p>La ideología no es un velo encubridor, sino el semblante amenazante del mundo. Esto ocurre porque la ideología hace un mundo homogéneo a través de la igualación de fenómenos distintos; es una cuestión surgida del intercambio de mercancías que se expresa en las estructuras materiales. El concepto sólo tiene sentido si se relaciona con la verdad o no verdad de aquello a lo que se refiere, porque la realidad llega a ser su propia ideología.</p>		<p>NEGATIVO</p>	<p>SI</p>	<p>IRRACIONALIS- MO</p>	<p>ADORNO Theodor. 2004. <i>Escritos sociológicos I.</i> España. Akal Ediciones.</p>

BOBBIO Norberto 1909-2004	Propuso definir la ideología de acuerdo con dos tipos de significados, el significado débil y el fuerte. El primero designa sistemas de creencias políticas (valores e ideas que guían comportamientos políticos); el segundo, se origina con Marx y es entendido como una conciencia o creencia falsa.		NEUTRO	NO	LIBERALISMO CONTEMPORÁNEO	BOBBIO Norberto. 1981. <i>Diccionario de Política</i> . México, Siglo XXI, y BOBBIO Norberto 2000. <i>Derecha e izquierda</i> . España, Punto de lectura.
SELIGER Martin 1914-2001	Estructura conceptual de referencia que provee de criterios para la elección y la decisión en virtud de los cuales la mayoría de actividades de una comunidad organizada es gobernada.		NEUTRO	NO	LIBERALISMO CONTEMPORÁNEO	SELIGER Martin. 1976. <i>Ideology and politics</i> . London.
ALTHUSSER Louis 1918-1990	Una organización particular de prácticas significantes que constituye a los seres humanos en sujetos sociales; y que produce relaciones vividas por las que tales sujetos están conectados a las relaciones de producción dominantes en una sociedad.		NEGATIVO	NO	ESTRUCTURALISMO	ALTHUSSER Louis. 1990. <i>Ideología y aparatos ideológicos del Estado</i> . México, Ediciones Quinto Sol.
MACRIDIS Roy 1918-1991	Conjunto de ideas y creencias mantenidas por una serie de personas. Determina lo que tiene valor y lo que		NEUTRO	NO	LIBERALISMO CONTEMPORÁNEO	MACRIDIS Roy C. y Mark L. Hulling. 1998. <i>Las ideologías políticas contemporáneas</i> .

	<p>no, lo que deba mantenerse y lo que deba cambiarse y, de acuerdo con ello moldea las actitudes de los individuos que la comparten.</p>					<p>España, Alianza Editorial.</p>
<p>SARTORI Giovanni 1924-</p>	<p>Hay dos tendencias en la discusión sobre la ideología. La primera tiene que ver con la ideología en el conocimiento y la segunda con la ideología en la política. Con respecto al conocimiento, dice que el problema es si el conocimiento del hombre está condicionado o distorsionado ideológicamente, y en qué grado se contrapone a la verdad, a la ciencia y al conocimiento. En la segunda el problema es si la ideología es un aspecto esencial de la política y, si lo es, qué es lo que puede explicar. Entonces lo importante no es la verdad, sino su funcionalidad. Contrapone ideología al pragmatismo, en función de la oposición de la dimensión cognitiva y emotiva. Los sistemas de creencias</p>		<p>NEGATIVO</p>	<p>SI</p>	<p>LIBERALISMO CONTEMPORÁNEO</p>	<p>Citado en: BOBBIO Norberto.1981. <i>Diccionario de Política</i>, México, Ed. Siglo XXI, pp., 786-790.</p>

	ideológicas se caracterizan, en lo cognitivo, por una mentalidad dogmática y doctrinaria y a nivel emotivo por un componente pasional, mientras que los sistemas de creencias pragmáticos son completamente opuestos. Con este concepto de ideología se pueden explicar los conflictos ideológicos y ella es el principal instrumento de las élites políticas para movilizar a las masas y manipularlas.					
FOUCAULT Michel 1926-1984	Lo que se debe estudiar no son los efectos del poder en la conciencia, sino en el cuerpo, porque el sujeto está constituido por el poder que se ejerce en su cuerpo y no por la ideología en su conciencia.	PODER	NEGATIVO	NO	POSTESTRUCTURALISMO	FOUCAULT Michel. 1991. <i>Saber y verdad</i> . Madrid, Ed. La Piqueta. FOUCAULT Michel. 1999. <i>Las palabras y las cosas</i> . Madrid, Siglo XXI Ed.
HABERMAS Jurgen 1929-	Es una forma de comunicación, sistemáticamente distorsionada por los grupos dominantes para legitimar sus acciones y decisiones. La ideología señala el punto en el que se desvirtúa la fuerza		NEGATIVO	SI	IRRACIONALISMO	HABERMAS Jurgen. 2007. <i>Ciencia y técnica como ideología</i> . Madrid, Ed. Tecnos, y THOMPSON John B. 2002. <i>Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la</i>

	comunicativa del lenguaje, por obra de los intereses de poder que inciden en él.					<i>comunicación de masas</i> . México, Ed. UAM-Xochimilco
POULANTZAS Nikos 1936-1979	Experiencia vivida o el mundo en que viven los hombres, sus relaciones con la naturaleza, con la sociedad, con los otros hombres y con su actividad, incluida su actividad económica y política. Su función es insertar a los agentes en las actividades prácticas que sostienen dicha estructura, así como reconstruir un discurso coherente que es el horizonte de lo vivido y da forma a representaciones según las relaciones reales, insertándolas en la unidad de las relaciones de una formación.		NEGATIVO	NO	ESTRUCTURALIS- MO	POULANTZAS Nikos. 1969. <i>Poder político y clases sociales en el estado capitalista</i> . México, Ed. Siglo XXI.
GALLINO Luciano 1927-	Conjunto de valores, creencias en parte ciertas y en parte falsas; opiniones, actitudes, inherentes a la naturaleza del hombre y de la sociedad e inherentes también a su condición y funcionamiento pasados y presentes, así como a su devenir, capaz de manifestarse		NEUTRO	NO	LIBERALISMO CONTEMPORÁNEO	GALLINO Luciano. 2007. <i>Diccionario de Sociología</i> . México. Ed. Siglo XXI.

	<p>con diversos grados de especificación y sistematicidad, compartido en diversa medida por los miembros de una clase social, un grupo de interés, una elite, una profesión o un partido. Tiene la función principal de describir, explicar, y sobre todo justificar, para sí y para los demás, la posición o el estatus presente de la colectividad considerada, si esta es relativamente privilegiada como una clase dominante, o bien las acciones dirigidas a mejorar el propio estatus o posición, si se trata de una colectividad que se considera perjudicada por el ordenamiento social existente. Otras funciones suyas son integrar las ideas, los sentimientos y las conductas de sus miembros, promover en su favor el consenso de otras colectividades y obstaculizar en el terreno cultural y el político el desarrollo de formas de discrepancia.</p>					
<p>GIDDENS Anthony 1938-</p>	<p>El concepto de ideología está estrechamente</p>		<p>NEGATIVO</p>	<p>NO</p>	<p>ESTRUCTURACIONISMO</p>	<p>GIDDENS Anthony. 2000. <i>Sociología</i>. España, Alianza</p>

	relacionado con el de poder, puesto que los sistemas ideológicos sirven para legitimar el poder diferencial que mantienen los grupos.					Editorial.
SARGENT Lyman 1940-	Es un sistema de valores o creencias aceptado como hecho o verdad por un grupo. Suministra al creyente una fotografía del mundo como es y como debe ser; organiza la complejidad del mundo en algo simple y comprensible.		NEUTRO	NO	LIBERALISMO CONTEMPORÁNEO	SARGENT Lyman Tower. 1999. <i>Contemporary Political Ideologies</i> . United States of America, Harcourt Brace College Publishers.
VAN DIJK Teun 1943-	No son metafísicas ni, sistemas vagamente localizados 'de' o 'en' la sociedad o los grupos o las clases, sino una clase específica de representaciones mentales (básicas) compartidas por los miembros de grupos, y, por lo tanto, firmemente localizadas en las mentes de la gente. No están 'por encima de' o 'entre' las personas, los grupos o la sociedad, son parte de la mente de sus miembros esto no significa que sean individuales o solamente mentales. Por el contrario, como las lenguas las ideologías son sociales		NEUTRO/Positivo	NO	POSTMARXISMO	VAN DIJK Teun. 2000. <i>Ideología. Una aproximación multidisciplinaria</i> . España, Gedisa. VAN DIJK Teun. 2008. <i>Ideología y discurso</i> . Barcelona, España, Book Print Digital.

	y mentales.					
FREEDEN Michael 1944-	Sistemas de pensamiento político con los que los individuos y las colectividades construyen un entendimiento del mundo político en que habitan y actúan a partir de esa comprensión.		Neutro/POSITIVO	SI	POSTMARXISMO	FREEDEN Michael. 2003. <i>Ideology: a very short introduction</i> . Estados Unidos. Oxford University Press. LARRAÍN Jorge 2010. El concepto de ideología. Volumen IV: Postestructuralismo, Postmodernismo y Postmarxismo. Santiago de Chile, LOM Ediciones.
ŽIŽEK Slavoj 1949-	Matriz generativa que regula relaciones entre elementos visibles y no visibles, entre lo que imaginamos y lo que no podemos imaginar, así como los cambios que produce tal relación. Es decir, vivimos en una <i>realidad ideológica</i> (una matriz), una realidad social en la que la existencia de los individuos implica el no conocimiento de su esencia, de su efectividad social, porque para su reproducción es necesario que los individuos no sepan lo que hacen.		NEGATIVO	NO	POSTMARXISMO	ŽIŽEK Slavoj. 2001. <i>El sublime objeto de la ideología</i> . México, Ed. Siglo XXI. ŽIŽEK Slavoj. 1999. <i>El acoso de las fantasías</i> . México, Siglo XXI. ŽIŽEK Slavoj. 2003. <i>Ideología. Un mapa de la de la cuestión</i> . Argentina, Ed. FCE.
THOMPSON John B. 1950-	Significado al servicio del poder. Estudiar la ideología es estudiar		NEGATIVO	NO	POSTMARXISMO	THOMPSON John B. 2002. <i>Ideología y cultura moderna</i> .

	<p>las maneras en las que el significado sirve para establecer y sostener relaciones de dominación. Los fenómenos ideológicos son fenómenos simbólicos significativos que sirven para establecer y sostener relaciones de dominación.</p>					<p><i>Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas.</i> México, Ed. UAM-Xochimilco.</p>
--	---	--	--	--	--	--

CUADRO DE ANALISIS DE CORRIENTES TEÓRICAS (CUADRO 2)

CORRIENTE TEORICA	DEFINICIÓN	AUTORES ADSCRITOS
ILUSTRACIÓN	La <i>ilustración</i> se opone a la aristocracia en el poder y va acompañada de la crítica de los métodos obsoletos de conocimiento; requería de la separación entre el conocimiento religioso y la filosofía.	Destutt de Tracy
HISTORICISMO	El <i>historicismo</i> es un método para estudiar y entender al hombre y su sociedad en su singularidad histórica.	Karl Marx
IRRACIONALISMO	El <i>irracionalismo</i> otorga gran peso al papel de lo irracional en la vida cotidiana y en la sociedad. Existen varias formas de <i>irracionalismo</i> : el voluntarista que sospecha de la ciencia y el conocimiento; el político y conservador que reduce la importancia de la ciencia y la razón en la sociedad y, por último, el irracionalismo psicológico, que duda de la razón porque oculta impulsos que pueden parecer inaceptables para las personas. En general, en todos ellos la razón sirve a algo exterior a ella, como podría ser el poder.	Wilfredo Pareto Herbert Marcuse Theodor Adorno Jurgen Habermas
POSITIVISMO	El <i>positivismo</i> busca que la razón y la ciencia sean la base del conocimiento; por ello se preocupa de los procedimientos con los que se llega a él. Lo que no se puede verificar, no tiene razón y al no tenerla es irracional, mítico o ideológico. Para el <i>positivismo</i> la ideología es lo opuesto a la ciencia y el conocimiento científico, ya que no estudia hechos objetivos, ni tiene un método riguroso; ella consiste en juicios de valor y afirmaciones normativas que para los partidarios de esta corriente, no son	Emilé Durkheim

	científicas, por carecer de una base empírica que sustente su validez.	
CONTEXTUALISMO	El <i>contextualismo</i> o historicismo filosófico entiende al hombre como un ser histórico, en el que la verdad y la razón se relativizan y dependen de la época, grupo o cultura de pertenencia. Entiende a la historia como segmentos discontinuos, sin dirección ni metas. Toda institución, época, cultura o concepto tiene su propia verdad. También separa a las Ciencias Naturales de las Ciencias Sociales al decir que la historia humana no se puede predecir como un fenómeno natural, ni establecer leyes o verificar. Para esta corriente el conocimiento histórico necesita de un elemento que no está presente en las Ciencias Naturales: la comprensión, e incluye valores y conductas con un sentido.	Max Weber Vladimir Ilich Uliianov Lenin Antonio Gramsci Georg Lukács Karl Mannheim
LIBERALISMO CONTEMPORÁNEO	Los fundamentos intelectuales del liberalismo clásico se encuentran en John Locke, que cuestionaba al antiguo régimen. Los liberales clásicos, destacaron la importancia de los mercados libres y las libertades civiles. Por su parte, los <i>liberales contemporáneos</i> , con la democracia extendida por casi todo el mundo, apoyan a las constituciones, las elecciones libres, la sociedad pluralista, la libertad de expresión, la preeminencia del estado de derecho, la división de poderes, la igualdad ante la ley, etc.	Norberto Bobbio Martín Seliger Roy Macridis Giovanni Sartori Luciano Gallino Lyman Sargent
ESTRUCTURALISMO	En el <i>estructuralismo</i> se percibe al hombre como objeto de las estructuras sociales que constituyen y dan sentido a la sociedad. Los individuos vivimos bajo estas estructuras que nos dicen qué y cómo tenemos que cumplir nuestro papel en la sociedad. De esta manera, no es la ideología un fenómeno mental; es más bien un producto externo que afecta nuestro actuar y la mayoría de las veces puede ser	Louis Althusser Nikos Poulantzas

	<p>inconsciente. El individuo no importa. Su importancia reside en las relaciones y estructuras a las que pertenece.</p>	
<p>ESTRUCTURACIONISMO</p>	<p>Esta teoría se enfoca en el carácter activo y reflexivo de la acción humana y en el rol del lenguaje en la vida social como un elemento principal; se preocupa por la dualidad que existe en la estructura. Tal dualismo es el existente entre lo objetivo y lo subjetivo, es decir, entre la sociedad como objeto (sociedad y circunstancias sociales por encima del sujeto que no puede hacer nada ante ellas) y el sujeto como agente humano cognoscente (sus acciones en la sociedad parecen no tener límite). Su preocupación es terminar con este dualismo y demostrar que en la teoría social la acción y la estructura se presuponen una a la otra. La estructura es el medio y resultado de la conducta a la que organiza, y las propiedades estructurales de los sistemas sociales no existen fuera de la acción de los sujetos, sino implicadas en su producción y reproducción.</p>	<p>Anthony Giddens</p>
<p>POSTESTRUCTURALISMO</p>	<p>El <i>postestructuralismo</i> surge después de que el estructuralismo marxista pierde fuerza. Se puede afirmar que muchos postestructuralistas iniciaron siendo marxistas que no aceptaron el marxismo ortodoxo y fueron atraídos por el antideterminismo y antireduccionismo. Mantuvieron el lenguaje, temas y la estructura discursiva, como un referente importante, muchas veces de manera negativa. El <i>postestructuralismo</i> disuelve la realidad social en signos e imágenes fragmentarias y piensa que los sujetos y colectividades pueden ser constituidos políticamente a través del discurso, se resisten al poder o buscan arribar al socialismo. Es común que reemplace la crítica ideológica por la del discurso, que crea posiciones ideológicas.</p>	<p>Michel Foucault</p>

POSTMARXISMO

Para entenderlo es conveniente precisar que, según Marx, un objetivo de su teoría era el fin de la ideología. Al concebirla como un pensamiento distorsionado que servía para ocultar las contradicciones de la sociedad capitalista, Marx esperaba que algún día se pusiera fin a éstas y, por lo tanto, a la ideología. Ello ocurriría sólo en una sociedad sin clases, no capitalista, y sin contradicciones en la práctica social. Sin embargo, esto no ha ocurrido y en la época contemporánea muchos autores, en vez de pensar en el fin de la ideología, tienden a pensar que el mundo es profunda e inevitablemente ideológico; que la ideología está presente en todos los ámbitos y que es imposible deshacernos de ella. Este es el pensamiento o la corriente teórica *postmarxista*, que coincide con el llamado *giro lingüístico* presente en los análisis de la ideología actuales.

Teun Van Dijk
Michael Freeden
Slavoj Žižek
John B. Thompson

IV. LA REALIDAD IDEOLÓGICA

Después de reflexionar acerca de la ideología, el siguiente paso a aclarar es qué entendemos por realidad y posteriormente, más específicamente, por realidad ideológica. En los capítulos previos, que constituyen la primera parte de esta investigación, me di a la tarea de realizar el análisis del concepto de ideología a lo largo de su historia, en los autores que considero más representativos de él, desde el origen del concepto (en el siglo XVIII) hasta la época contemporánea, con personajes que siguen trabajando en el análisis de la ideología y sus consecuencias en la sociedad. Es decir, en la primera parte se llevó a cabo un análisis completamente teórico de la ideología, autor por autor (capítulos 1 y 2), pero también uno donde elegimos algunos parámetros para realizar un análisis comparativo que derivó en dos cuadros analíticos de la ideología, los cuales incluyeron a todos los autores considerados (capítulo 3). Esto quiere decir que en el capítulo pasado (*Características e implicaciones del concepto de ideología*) se revisaron los 26 autores que se han trabajado con el fin de encontrar diferencias entre sus conceptos, el origen de las mismas y algunos puntos en común o discordantes. El resultado fue un conocimiento más amplio del concepto y, por supuesto, la reflexión sobre la información que se ha recopilado. Para tal efecto, los parámetros elegidos a desarrollar fueron: el concepto de cada autor, la propuesta alternativa (en el caso de los autores que afirman no usar el concepto, pero que tienen, lo que se puede considerar, un equivalente), la postura en torno al concepto, la existencia de elementos epistemológicos, su corriente teórica de adscripción y el texto o textos de los que se extrajo dicha información. Con ello se finalizó la primera parte de esta investigación, la que buscaba ofrecer una visión y análisis de nuestro concepto, para dar lugar a la segunda parte, es decir, a la parte que inicia con este capítulo, en el cual se plantea, además de lo que entendemos por realidad, realidad social, la puesta en marcha de la ideología en la realidad, las tendencias ideológicas, para concluir la investigación con una propuesta de concepto y una muestra de cómo se aplica o funciona la ideología en la realidad.

Dicho lo anterior, la primera necesidad explicativa que surge es la de exponer mi postura en lo que respecta a la sociedad como el lugar en donde se realizan prácticas ideológicas, con todo lo que ello implica. Por tanto, también, se irá postulando lo que entiendo por realidad y lo que he llamado –siguiendo a Žižek– la realidad ideológica. En función de ello, a continuación abordaremos el tema de la unidad primigenia, o básica, de toda sociedad, el individuo.

4.1 El individuo, creador de la sociedad

Cuando somos niños tenemos sueños de lo que queremos “ser de grandes”; algunos quieren ser luchadores, bomberos, madres, doctores, bailarinas de ballet, veterinarios, etc. Cuando llegamos a la adolescencia, muchos sólo quieren ser grandes, vivir y hacer lo que quieren cuando quieren, es decir, “ser dueños de su vida”. Llegados a la adultez las decisiones que debemos tomar se complican y amplían; ya no sólo es lo que queremos ser, sino también dónde y cómo queremos vivir, no sólo en un plano material, sino en qué tipo de sociedad: conservadora, liberal, permisiva, progresista, con cierto concepto de justicia, etc. Esto implica que queremos darle un significado a nuestra vida y ser dueños de nuestro destino y al hacerlo, participar activamente en la orientación de nuestra sociedad, de manera más o menos consciente. Sin embargo, tener conciencia de ello no es fácil y no ocurre en todos los hombres y mujeres al mismo tiempo. Lo que es más, aunque tengamos conciencia de cómo nuestras decisiones personales afectan u orientan a nuestra sociedad, no todos los hombres y mujeres queremos lo mismo, ni tenemos las mismas ideas, inquietudes y problemas.

Esto sucede porque un principio –si le pudiéramos llamar así– de la naturaleza humana es que a pesar de nuestra –casi igualdad genética–, como individuos que formamos parte de una sociedad, somos diferentes, pero ¿por qué somos diferentes? En principio podría decir que hay elementos que distinguen biológicamente a hombres y mujeres; aún más, si vamos a lo social, hay prácticas, creencias e ideas sociales que hacen evidente lo diverso de los individuos, lo variado de nuestro pensamiento, lo que nos lleva a actuar de diferente manera y a

decidir tomando en cuenta preocupaciones variadas. Este pensar y actuar heterogéneo se debe a varios factores, pero uno importante es el contexto en el que nos desenvolvemos a lo largo de nuestra vida. Dicho de otro modo, nuestra realidad incide en nosotros; pero nosotros también incidimos en la realidad y en nuestra sociedad con nuestras acciones y decisiones.

Para reforzar y explicitar nuestra argumentación en ese sentido, a continuación retomo a varios autores que nos hablan de la importancia del individuo como constructor de la sociedad, de su participación para la orientación de la misma y de la toma de decisiones en ella. A pesar de que estos autores hablan del “mismo tema”, lo abordan desde posturas diferentes; incluso podemos decir que representan a las dos tendencias ideológicas más importantes; que si tuviéramos que explicarlas en términos simples, yo las clasificaría como dos cajas donde colocar ideologías distintas, bajo las etiquetas de izquierda y derecha. Por lo tanto, a partir de este momento, además de sustentar la idea de que el individuo es el que construye y transforma su sociedad, se realiza una especie de ejercicio analítico que tiene como fin demostrar que en las ideas, y por ende en las teorías de los autores, está presente la ideología y que un mismo problema o situación puede ser abordado desde diferentes ángulos según la ideología detentada. Este fenómeno no nos es desconocido. Ya se observó en el capítulo previo; en él fuimos testigos de cómo un mismo concepto es interpretado de diferente manera, dependiendo del contexto y de las ideas personales de cada autor. Por ello en éste iremos aún más lejos; veremos cómo una misma idea puede ser retomada como de derecha y de izquierda, pero argumentada en diferentes formas, dependiendo de la adscripción a una ideología u otra, así como el hecho de que ni la derecha ni la izquierda son ideologías puras y homogéneas. Para empezar a ver tales diferencias, basta recordar que aun entre los autores marxistas que retoman el concepto de ideología existen marcadas diferencias.

Teniendo esto en claro, solo resta aclarar que en este capítulo iremos revisando en nuestro análisis tanto la ideología de derecha, como la de izquierda, aunque como lo he mencionado, los contenidos y los límites de cada una distan mucho de

ser estáticos y en algunos casos pueden mezclarse o compartirse. Sin embargo, debo aclarar que a las ideas, creencias y todo resultado del trabajo mental sí se les puede ubicar en una u otra tendencia porque, siguiendo a Perry Anderson: “las mentes tienden a dividirse de acuerdo con simpatías, [a] una versión erudita de la atracción hacia los similares. El impulso de estudiar, ante todo, las fuentes - próximas o remotas- de las lealtades de uno mismo es perfectamente adecuado y productivo”.¹⁷² Lo importante de esto es que al orientar nuestra mente orientamos nuestro actuar.

4.1.1 Karl R. Popper

De esta manera, el primer autor que abordaré será Karl Popper, filósofo austro-británico, que hace una gran aportación a la reflexión y rumbo de mi investigación, al afirmar que hay hombres que tratan de...

...Liberar sus propios seres y pensamientos de la tutela de la autoridad y el prejuicio: [y tienen como empresa] construir una sociedad abierta que rechace la autoridad absoluta de lo establecido por la mera fuerza del hábito y de la tradición, tratando, por el contrario, de preservar, desarrollar y establecer aquellas tradiciones, viejas o nuevas, que sean compatibles con las normas de la libertad, del sentimiento de humanidad y de la crítica racional. La voluntad de estos seres no es quedarse cruzados de brazos, dejando que toda la responsabilidad del gobierno del mundo caiga sobre la autoridad humana o sobrehumana, sino compartir la carga de la responsabilidad o los sufrimientos evitables y luchar para eliminarlos.¹⁷³

Es decir, para Popper, la manera de ser de la sociedad, las tendencias que la guían, las que se le oponen y su futuro dependen de nosotros mismos y de las

¹⁷² ANDERSON Perry. 2008. *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*. Madrid, España, Ediciones Akal, p. 7.

¹⁷³ POPPER Karl. 2006. *La sociedad abierta y sus enemigos*. España, Ed. Paidós, p. 12.

decisiones que tomemos, pues, citando a otro de los autores que retomaré para sustentar esta ideas (Alain Touraine), “la sociedad no es lo que es, sino lo que se hace ser”.¹⁷⁴ Tengo que aclarar que aunque a primera vista parece que estas posturas son afines y van por la misma línea de pensamiento, tienen importantes diferencias que veremos a continuación y que nos llevarán a un análisis más complejo de la ideología, sus tendencias y los problemas que nos atañen. Además, se explicitaran los elementos que se toman de uno y otro autor, así como la postura que intenta tomar esta investigación.

En su texto, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Popper nos dice que la dirección y el futuro de nuestra sociedad dependen de cada uno de nosotros como individuos que actuamos y decidimos. También afirma que, por su determinismo, no tenemos necesidad histórica o, más específicamente, del historicismo para tomar nuestras decisiones, pues éste sólo nos suministra profecías históricas para el largo plazo que obstaculizan la resolución de los problemas sociales, a través de sus métodos rigurosos y la consolidación de reformas sociales, al tiempo que impiden el cumplimiento de nuestro deber de trazar el destino propio y encarar las tareas cotidianas de la vida social. Por estas razones, piensa Popper que los intelectuales historicistas –aunque aclara que no todos– niegan la importancia de la razón en la vida e incluso la culpan de los males de la sociedad. Para él, este tipo de personas se vuelven contra la civilización (occidental) por su arraigada insatisfacción y su negativa a la responsabilidad personal, lo que genera totalitarismo y/o otros fenómenos que agreden a la sociedad abierta, la sociedad democrática, a la sociedad de las libertades que es propicia para liberar las facultades críticas del hombre. Esto quiere decir que desde su perspectiva, únicamente la democracia nos otorga un marco institucional que permite reformar sin violencia y con el uso de la razón¹⁷⁵ y las facultades críticas favorecidas por la sociedad abierta en la que vivimos o mejor dicho, él vivió.

¹⁷⁴ TOURAINE Alain. 1995. *Producción de la sociedad*. México, Ed. Paidós, p. 25.

¹⁷⁵ Popper dice que no piensa que la democracia sea un estadio permanente de la sociedad, sino que es una de las formas de gobierno que ha habido en el transcurso de la historia.

Pero ¿qué es una sociedad abierta? Para contestar esta cuestión primero diré que por sociedad cerrada Popper entiende a las sociedades “primitivas y tribales”¹⁷⁶ que, en su vida cotidiana, tienen simpatía por la magia, la irracionalidad, la rigidez en sus costumbres, pero sobre todo se caracterizan porque sus “instituciones” no originan ni dan lugar a la responsabilidad personal, sino a la colectiva. Son las sociedades que por su estructura privilegian lo colectivo sobre lo individual y por tanto, desde la perspectiva popperiana, no permiten su completo desarrollo como “personas humanas”, pues en muchos casos tienden a ser totalitarias e impiden la crítica, la disidencia de pensamiento y la toma de decisiones individuales. Además, no hay diferenciación entre los individuos por el peso que se le concede a las costumbres sociales o naturales, así que los cambios, cuando los hay, no responden a una tendencia racional que mejore las condiciones sociales existentes. Para Popper esta sociedad se puede equiparar a un organismo, porque sus integrantes se vinculan por el parentesco, la conciencia cotidiana o relaciones físicas concretas. Yo, desde mi perspectiva sociológica, establezco un símil con la idea de Durkheim de las sociedades mecánicas y su postura colectivista, con una ideología que podría ser propia de izquierda, como veremos posteriormente.

Por el contrario, para Popper, la sociedad abierta es aquella en la que los individuos tomamos decisiones racionales y personales que dan forma a nuestra vida y nuestra sociedad y sus instituciones. Por lo tanto, en estas sociedades un valor muypreciado es la libertad, ya que –al menos en teoría– ella nos permite tomar decisiones racionales para orientar nuestra sociedad y sus instituciones; estas decisiones las tomamos teniendo en cuenta sus consecuencias y nuestras preferencias; es decir, son una responsabilidad personal racional. Asimismo, en este tipo de sociedades hay muchas relaciones abstractas, como el intercambio, la cooperación o la aceptación de “cierta” moneda como medida de cambio. Popper las llama relaciones abstractas, pues no se tiene, como en las sociedades

¹⁷⁶ Su ejemplo se centra en los griegos y su evolución como sociedad, desde los primeros grupos tribales hasta su consolidación como cuna de la civilización occidental. Opone a Esparta como sociedad cerrada con Atenas y sus prácticas democráticas como el germen de la sociedad abierta.

cerradas, un carácter orgánico, ya no se habla de un grupo, un hombre o sistema concreto; es más una sociedad abstracta o despersonalizada. No hay perder de vista que Popper tiene en cuenta que esta descripción es exagerada; piensa que no hay sociedad totalmente abstracta o racional y que los hombres y las mujeres seguimos organizándonos y formando grupos, pero estas relaciones se establecen de manera libre, no están predeterminadas y nuestra pertenencia a una familia o lugar, son elecciones individuales.

El paso de una sociedad cerrada a una abierta no fue sencillo. Fue una transición de muchos años que comenzó con los griegos y su tradición política democrática. Popper atribuye el cambio a factores como el crecimiento de la población, el consecuente nacimiento de otras ciudades, el comercio y el contacto que suscitó con otras culturas y formas de vida, las comunicaciones y las clases sociales que generó con sus conflictos y contradicciones, etc. Por supuesto, este proceso estuvo lleno de tensiones al ver que el mundo como se conocía se desvanecía y que las condiciones de vida cambiaban en muchos aspectos. Uno muy importante –a mi parecer– al que Popper le resta importancia, es el de las clases sociales, como veremos más adelante. Para éste autor, la tensión producida por los cambios era experimentada de manera más fuerte por las clases privilegiadas, que tenían cosas que perder y no por los que no tenían ningún derecho y los ganaron. Aunque si observamos con un sentido crítico, es evidente que los ganadores fueron los mismos, pues mantuvieron su *statu quo* y posesiones, además de afianzar los derechos que ya poseían; mientras que a los demás se les arrebató todo, dejándoles sólo su fuerza de trabajo como medio para sobrevivir. Sin embargo, como mencioné, para Popper esto no es un problema significativo; nos dice que dichas tensiones fueron el precio por alcanzar la civilización, los conocimientos, la razón, la ayuda mutua y la cooperación –estas últimas dos me parecen dudosas en las sociedades abiertas capitalistas contemporáneas, pues es casi una característica de las mismas el individualismo en un sentido egoísta. Dicho de otro modo, para Popper, estas tensiones fueron el pago para ser humanos, para sobrevivir y avanzar.

Por lo tanto, con el advenimiento de la sociedad abierta se desarrollaron nuevos valores, normas y formas de organización y vida, en general. Todo ello implicaba la fe en la razón, la libertad y la hermandad, pero paradójicamente también el individualismo y la limitante de un gobierno centrado en una élite que, supuestamente, se fundaba en la razón y el humanitarismo. Es decir, se diversificaron los modos de pensar e interpretar el mundo. Ya no había sólo una forma correcta. Este cambio dio pie a una gran diversidad de pensamientos y por lo tanto, a diferentes ideologías. Así, para Popper, no hay vuelta atrás, ni posibilidad de retornar a un estado armonioso con la naturaleza; de hacerlo, suprimiríamos la razón, la verdad, la libertad, la crítica, la responsabilidad personal, los conocimientos y retornaríamos a un estado de bestias, al totalitarismo y a las limitaciones al individuo. Es decir, para continuar con nuestra humanidad sólo hay un camino: la sociedad abierta y la razón, cualquier otra opción pone en riesgo lo ganado.

Algo que encuentro contradictorio en sus planteamientos es que aunque al inicio dice que el avance de nuestra sociedad no depende de la historia y sus profecías, porque no existe la historia propiamente dicha, Popper recurre a ella para mostrarnos cómo ocurrió el paso de la sociedad cerrada a la abierta y para evidenciar que los hombres, en su afán de transformar su sociedad, han cometido “errores” que lejos de beneficiarla, la perjudican; que lejos de acrecentar la apertura provocan fenómenos que la agreden y pueden contribuir a retroceder y caer en excesos como el totalitarismo. Desde la perspectiva de Popper, tales hombres bienintencionados, pero con ideas equivocadas, son por un lado Platón y los espartanos –en su afán de conservar las sociedades cerradas– y, por otro, Marx por su “profecía histórica” de la hegemonía del proletariado y el subsecuente arribo al comunismo, que no deja lugar al cambio social por la vía de la razón. Hay que mencionar que a ambos los toma como episodios “de los tantos errores cometidos por la humanidad en su permanente y peligrosa lucha para construir un mundo mejor y más libre”.¹⁷⁷ Es decir, me parece que no hay inquina ni ataque

¹⁷⁷ POPPER Karl. 2006. *Óp. Cit.*, p. 11.

personal hacia ninguno de los autores, pero sí, lo que él piensa razonamientos y caminos erróneos hacia una sociedad mejor. Lo que a su vez significa que Popper, por su defensa a la libertad, la razón, la democracia y la crítica que de ellos emana, no se opondría al análisis y crítica de sus ideas. Además, me parece pertinente su pensamiento, porque da lugar para comenzar a esbozar la existencia de diferentes tendencias ideológicas y para reflexionar acerca de cómo la ideología se manifiesta en la sociedad, al elegir un determinado tipo de sociedad y todo lo que implica y no el otro, al darle una orientación conservadora, liberal o progresista.

Sin embargo, si bien la elección de Platón me parece clara, la de Marx no tanto. A continuación explico por qué. Es cierto que desde su postura académica y su tendencia política (demócrata liberal) el marxismo le pareciera equivocado, pero también es cierto que el socialismo real (totalitario), aunque se funda en algunas de sus ideas, no fue ni fundado ni avalado por Marx. Es más bien la concepción de algunos marxistas que establecieron una ortodoxia que, estoy segura, ni el mismo Marx habría aprobado, porque uno de sus objetivos –con el que Popper hubiera coincidido– era la emancipación espiritual, mental y material del hombre para su realización individual; el cual también es un tema propio del pensamiento occidental desde el Renacimiento hasta la actualidad. Al mismo tiempo, me pregunto por qué no eligió como fenómeno a estudiar una situación que le tocó vivir y observar de cerca; por ejemplo, el nazismo que constituía un claro ataque a la sociedad abierta y a la razón. Con lo cual hubiera podido hacer una doble comparación, es decir, en primer lugar un análisis para observar una sociedad cerrada antigua y una contemporánea a su época, y habría logrado tener las versiones de lo que podemos llamar un totalitarismo de izquierda y uno de derecha.

En cuanto a su crítica a la historia o al historicismo¹⁷⁸ y debido a su preocupación por la fiabilidad de los resultados y el arribo a la razón y el conocimiento

¹⁷⁸ Para él, el historicismo es una filosofía social, política y moral de gran influencia desde los albores de nuestra civilización. Consiste en creer que toda actitud científica o filosófica y toda

verdadero, se puede observar que lo opone a la ciencia que tiene bases y métodos sólidos. Nos habla, así, de las virtudes de la ciencia, de su falibilidad y de otros elementos que la componen y, por ende, entiendo que hay un componente epistemológico en sus ideas y que está en contra de la ideología. Por ejemplo, nos dice que en la ciencia se pueden verificar las teorías. Ella no se mueve en un círculo vicioso; hay necesidad y participación activa de las teorías, pero sin que ninguna sea definitiva. En cambio, las teorías históricas difieren de las científicas porque no se pueden verificar; caen en círculos viciosos y son interpretaciones generales que no llegan a ser teorías científicas. No obstante, no deja de apuntar que ciencia e historia tienen un punto en común y éste es la inevitabilidad de los científicos o autores para adoptar un punto de vista que guíe sus decisiones y la manera en que orientan la sociedad, una ideología. Así, la aceptación “de que esto es posible debe inducirnos forzosamente a engañarnos a nosotros mismos y a prescindir del necesario cuidado crítico”.¹⁷⁹

Estas últimas líneas me interesan y me parecen relevantes, porque para esta investigación la adopción de un punto de vista significa, implícitamente, la pertenencia a una tendencia de pensamiento, a una ideología, como se verá posteriormente. Es decir, las interpretaciones son importantes porque representan un punto de vista personal o grupal. Lo que es más, al diferenciar el punto de vista particular, nos separamos del punto de vista del otro y podemos llegar a clasificar nuestras posturas como científicas y objetivas y las de los otros como ideológicas¹⁸⁰. Popper, nos dice que no todas las interpretaciones tienen los mismos méritos, ya que no todas pueden verificarse ni ser científicas; en otras palabras, algunas interpretaciones históricas pueden ser específicas o singulares y

comprensión profunda de la vida social debe basarse en la contemplación e interpretación de la historia humana y que el hombre común acepta, sin cuestionarse, su modo de vida y la importancia de su experiencia personal cotidiana, cosa que pongo en tela de juicio. Mientras que al científico social lo ve como un peón, como un instrumento dentro de un tablero del desarrollo humano y los actores importantes de la historia son las naciones, sus líderes, las clases poderosas, o las grandes ideas; por ello el científico trata de comprender las leyes que rigen el desarrollo histórico.

¹⁷⁹ POPPER Karl. 2006. *Op. Cit.*, p. 473.

¹⁸⁰ Las ciencias se hacen siempre con orientaciones ideológicas y éstas ayudan a descubrir y perfeccionar verdades, como también –las mismas orientaciones– pueden obstaculizar ciertos descubrimientos y desarrollos científicos.

se les puede verificar y comparar, contrastándolas con las teorías científicas, pero pueden ser incompatibles entre sí -igual que ocurre en las ciencias exactas.

Pero pienso que esa situación no es un problema; por el contrario, eso es lo que hace avanzar la ciencia en general, es decir, la diversidad de pensamientos y opiniones genera discusión, reflexión y el surgimiento de nuevos elementos o teorías. Por ejemplo, en un análisis de nuestra sociedad un autor puede decir que la sociedad está progresando y otro que la sociedad retrocede. Si se mira adecuadamente, esto no representa una dificultad, ya que las diferentes posturas, al enfrentarse, se pueden complementar y ayudar a formar futuras interpretaciones que tomen en cuenta algunos elementos de ambas posturas. Aunque hay que precisar que una estará más acertada, o cercana a la realidad que la otra. Dicho de otro modo, las diferencias generan discusión, negación y refutación de ideas y teorías, y con ello, puede surgir una teoría o punto de vista más completo o que explique mejor la realidad. Lo que sí observo como una postura ideológica o, mejor dicho, que contiene elementos que critican a la ideología en Popper, es que de manera implícita nos dice que debemos separar las ideas en científicas y no científicas, y al hacerlo lo hacemos en las de ellos y las nuestras; en científicas (las nuestras) y en ideológicas (las de los otros). Al hacer esto, Popper aborda una de las características centrales de la ideología, al separar lo correcto o verdadero de lo incorrecto o ideológico; el “nosotros” del “ellos”, al poner de manifiesto la otredad.

Aun así, para Popper la historia no sirve para aprender algo acerca de nuestras inquietudes y problemas. Lo que es más, para él no hay una historia del pasado que exprese fielmente qué paso en realidad; lo que hay son interpretaciones que no son definitivas y que, por tanto, pueden cambiar de generación en generación; a mi parecer, aunque no lo diga, pueden ser meras ideologías o interpretaciones ideológicas. La falta de objetividad puede alterar nuestra percepción y al ser interpretaciones corremos el riesgo de no ver más allá de lo que queremos ver, ya que “somos nosotros quienes seleccionamos y ordenamos los hechos de la historia [y creemos...] que es la ‘historia misma’ o la historia de la humanidad la

que determina mediante sus leyes intrínsecas, nuestras vidas, nuestros problemas, nuestro futuro y hasta nuestros puntos de vista”.¹⁸¹ Con todo y eso, sigo pensando que esas interpretaciones personales dicen mucho de lo sucedido en la época, de los procesos mentales de cada autor y de su ideología, pues nuestra selección y ordenamiento de hechos o personajes históricos dependen de nuestra ideología.

Por ejemplo, en el tradicional grito del 15 de septiembre de nuestro país podemos observarlo. Si bien ésta es una de las ceremonias nacionales más solemnes, donde está estipulado que el Presidente de la República debe usar la banda presidencial,¹⁸² no hay reglas acerca de los héroes que debe mencionar durante el acto; ello es una cuestión personal. Es cierto que hay algunos héroes nacionales que se nombran en todas las ceremonias, independientemente del partido o contexto¹⁸³, pero cada presidente –desde el nivel municipal hasta el federal– destaca algún personaje histórico de su preferencia (o situación particular) y puede omitir a otro. Para dejar más claro este punto, recordemos que Lázaro Cárdenas, calificado por algunos como un presidente socialista –por tanto de izquierda–, gritó: “¡Viva la revolución social!”. Por el contrario Ernesto Zedillo (al que podemos calificar como un presidente de derecha), en su primer grito, en un contexto que incluía el conflicto armado de Chiapas, no incluyó a Morelos, quizá por su procedencia indígena y por ser uno de los líderes principales del movimiento armado.¹⁸⁴ En otros niveles, estatal o municipal, puede escucharse que se incluya a héroes locales o de otros momentos históricos, como Madero, Villa o Zapata, o bien que se hable en favor de la libertad, de la unidad, de los cambios, etc. No obstante, nunca se ha oído que se mencione a Iturbide, quien también formó parte del movimiento independentista, pero ha sido clasificado como un personaje de derecha y además, conservador; entonces, el mencionarlo

¹⁸¹ POPPER Karl. 2006. *Op. Cit.*, p. 481.

¹⁸² Así lo dice el artículo 35, inciso III, de la Ley sobre el Escudo, la Bandera y el Himno Nacionales.

¹⁸³ Hidalgo, Morelos, Josefa Ortiz de Domínguez, Allende, Aldama y Matamoros.

¹⁸⁴ BECERRIL Andrés. *Los gritos del Grito; Hidalgo, el personaje más mencionado en las arengas*. Martes 22 de septiembre de 2013. Excelsior. En: <http://www.excelsior.com.mx/nacional/2013/09/22/919802>

sería exaltar esa postura, como evidenciar la adscripción a una ideología de derecha, algo que –al menos en el discurso– no está bien visto.

No obstante, Popper afirma que la historia no tiene significado y que no existe, al menos en el sentido que la usa la gente; es decir, no hay una Historia que abarque todos los aspectos de la humanidad, sino un gran número de historias de diferentes aspectos de la vida cotidiana, lo cual es cierto en ese sentido. También nos dice que la historia que se enseña en las escuelas no es la historia concreta y total de la humanidad, sino la del poder, porque éste actúa sobre todos y muchos hombres se sienten atraídos a él; y los que lo detentan quieren ser reverenciados, postura semejante a la idea de Marx de que las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante y a la de Touraine de la lucha por la historicidad.

Así, aunque no esté de acuerdo con todas las ideas de Popper mismo acerca de la historia, esto no significa que considere inoperante o inválida la totalidad de sus propuestas; como lo dije anteriormente, una que es medular para su investigación -que tal vez explica su postura contra el historicismo- y que es muy importante para mí y mi investigación, es que para este autor la única actitud válida hacia la historia es considerarnos responsables de ella, así como de nuestro destino, vida y sociedad, con el fin de dejar de ser espectadores o “víctimas” de interpretaciones erróneas que sólo conducen al retroceso social o a la opresión personal o colectiva. De esta manera, reitero que este es el punto que deseo resaltar y tomar en cuenta como parte importante, no sólo de este capítulo sino de la investigación en general, porque nos dice que no hay nada escrito, nada que el hombre no pueda cambiar; nada sobre lo cual no pueda decidir y expresar sus ideas, creencias y elecciones, su ideología.

Lo anterior se confirma si leemos otra parte de su texto, en donde Popper afirma que no nos podemos quedar sólo mirando “horrorizados” la historia del poder político, pues ésta tiene problemas que es necesario interpretar y resolver en nuestro tiempo, en aras de beneficiar a la sociedad abierta y por ende, a la razón, la justicia, la libertad, la igualdad, y yo añadiría, al individuo. Esto es así porque si

la historia no tiene fines o significados determinados, nosotros podemos establecerlos, sin que nadie nos imponga lo que debemos hacer. Nuevamente estoy de acuerdo en la primera parte de su afirmación, pero la segunda me parece cuestionable, sobre todo, si tomamos en cuenta que, citando a Marx, “los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen precisamente como les gustaría; no la hacen en circunstancias elegidas por ellos”.¹⁸⁵

El punto que quiero destacar es que, aunque estoy de acuerdo con Popper en que los hechos no pueden decidir por nosotros, ni determinar los fines que elegiremos, el contexto sí influye en los individuos, en los fines, el sentido, los intereses y los problemas a los que nos enfrentamos, a su interpretación y en la manera de resolverlos. Es decir, debe conocerse el periodo específico en el que se presentan los fenómenos que se estudian para entender el actuar de los individuos y la ideología que los orientó.¹⁸⁶ Por lo tanto, pienso que un mejor conocimiento de la realidad es el que toma en cuenta la mayor parte de los elementos existentes; por ejemplo, las instituciones, las ideologías, el Estado, el tipo de hombres y mujeres, así como la interacción entre todas las piezas mencionadas. Sintetizando, me quedo con y retomo algunas ideas de Popper que considero importantes para esta investigación: dotar de racionalidad a las instituciones humanas, a nuestro lenguaje –que en general es sentimental– y a la historia para luchar por una sociedad que nos permita decidir el significado de nuestra vida, nuestras metas y fines, sin que se desplace –por el historicismo¹⁸⁷– nuestra responsabilidad a la historia. Dicho de otro modo, igual que Popper, no estoy de acuerdo en ver a la historia como un ente todopoderoso encargado de determinar la manera en que debemos vivir, así como tampoco creo que deba hacerlo una elite gobernante o económica, la falta de racionalidad en la sociedad o de conocimientos, ni la

¹⁸⁵ MARX Karl. 2007. *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. España, Fundación Federico Engels., p. 13.

¹⁸⁶ Así, es más comprensible porque Popper no estudió el nazismo, de acuerdo a su contexto el peligro más inmediato y real era el del socialismo ruso, en cambio todavía no se tenía pleno conocimiento de lo que pasaba en la Alemania nazi.

¹⁸⁷ Para el autor el historicismo nace del temor a aceptar que la responsabilidad de lo que pasa en la sociedad es nuestra, por las normas que elegimos y las decisiones que tomamos.

desigualdad social. Es decir, debemos tener claro que la historia por sí misma no elige; nosotros sí y nosotros decidimos la sociedad que queremos y si no lo hacemos del todo, podemos oponer resistencia a las cosas con las que no estamos de acuerdo. Por ello, concuerdo con Popper cuando afirma que el progreso o el estancamiento social dependen de nosotros y de la defensa y fortalecimiento de las instituciones democráticas de las que depende la libertad; y que “en lugar de posar como profetas debemos convertirnos en forjadores de nuestro destino”,¹⁸⁸ en trabajadores de un futuro mejor.

Pasando a otra idea, y para dar por terminado el análisis de este autor diré que, en general, es evidente la postura ideológica de Popper –liberal– razón por la cual pienso que olvida una parte que me parece importante para la reflexión. Es cierto que los hombres debemos ser más que espectadores de la vida y decidir acerca de lo que nos interesa o afecta; pero en nuestro caso, ni somos hongos hobbesianos ni nacimos en una comunidad cerrada (mecánica, tribal). Somos el resultado de sociedades establecidas¹⁸⁹ en las que no siempre podemos hacer valer nuestras elecciones o decisiones. Lo que es más, nacemos en sociedades heterogéneas con puntos de vista divergentes en las que, generalmente, uno de ellos se impone e impone sus decisiones, problemas y visiones, ahora mismo lo podemos observar en nuestra sociedad. ¿A quién de los ciudadanos se le consultó acerca de la reforma hacendaria, energética o educativa? ¿Por qué los diputados y senadores, representantes de los ciudadanos, desde sus cámaras, nos arrebatan la posibilidad de decidir? ¿Quién decide que debemos indignarnos por los atentados ocurridos en países occidentales y poner su bandera en nuestra foto de perfil de Facebook, mostrando nuestra solidaridad? ¿Por qué no se hace lo mismo cuando ocurre una tragedia en nuestro país o en países no occidentales como Palestina, Kenia o Siria?

¹⁸⁸ POPPER Karl. 2006. *Óp. Cit.*, p. 491.

¹⁸⁹ No digo sociedad abierta, porque nuestra sociedad no cumple con muchas de las características que Popper establece para ellas.

4.1.2 Alain Touraine

El argumento que quiero precisar es que Popper olvida, o minimiza –tal como dije antes– el conflicto que existe en las sociedades a causa de la existencia de grupos o clases con necesidades e intereses opuestos, que se enfrentan para tener el poder o la historia necesaria para lograrlo.¹⁹⁰ Elemento que sí toma en cuenta Alain Touraine –quizá por la sensibilidad o visión social más amplia que le otorga su formación sociológica– que presenta una lógica distinta de pensamiento, incluso podríamos decir que una ideología opuesta a la de Popper (individualista), una ideología de izquierda más enfocada en la colectividad. En su libro *Producción de la sociedad*, el sociólogo francés, igual que Popper, niega que nuestra sociedad esté determinada de una vez y para siempre por poderes o entidades ajenas a los hombres; afirma que las sociedades son producto del trabajo, las relaciones sociales, las decisiones o transacciones y aquí se presenta el mayor punto de ruptura con Popper. Es decir, en la sociedad se establece una especie de red de acciones y relaciones que para entender su presente, exige recurrir al pasado, pero también al futuro, a las decisiones, a los debates y conflictos entre grupos que se puedan suscitar. Para Touraine también es algo central que los...

...Miembros de una sociedad se comporten en ella como actores [...] y que la misma sociedad se vea liberada de su orden, sus ideologías y sus retóricas para presentarse como un conjunto de sistemas de acción por medio de los cuales, a través de tensiones y conflictos, un conjunto social actúa sobre sí mismo, sobre su organización y sobre su cambio.¹⁹¹

De esta manera, una vez que queda establecido que la sociedad tiene su base en la acción social y es producto de relaciones sociales, es claro que Touraine ve a la sociedad como una red de personas que deciden y mediante su interacción originan modificaciones y cambios en su entorno e internos. Es decir, es una

¹⁹⁰ Los lugares o los integrantes de un conflicto social no siempre son fáciles de detectar; pueden ocultarse por la ideología y en el lenguaje de los grupos de oposición.

¹⁹¹ TOURAINE Alain. 1978. *Introducción a la Sociología*. España, Ed. Ariel, p. 321.

sociedad más compleja, menos mecánica y más abierta, y en función de ello hay más zonas de incertidumbre, desorganización y disidencia que pueden dificultar las decisiones, pero también hay innovación e imaginación. Si comparamos este planteamiento con el popperiano, observaremos que ambos piensan que los individuos deben hacerse responsables de sus decisiones y que es una sociedad abierta la mejor para vivir, si bien encuentro diferencias en la definición y postura de cada uno. No obstante, no es esto lo que los separa. Lo que en verdad diferencia sus propuestas es que para el sociólogo francés esta apertura trae consigo también elementos negativos que significan conflictos sociales, desorganización y descontento; esto implica que las acciones de los individuos o colectividades no siempre tienen la misma orientación, ni persiguen los mismos intereses.

Touraine nos dice que las decisiones se toman en función de varios elementos, como intereses, discusiones, conflictos y transacciones a través de los cuales se busca conseguir cambios, pues “la sociedad no es sólo reproducción y adaptación; también es creación y producción de sí misma”,¹⁹² lo que le da la capacidad para definir y transformar relaciones sociales y el medio en el que se desarrollan, pero también le permite crear símbolos que forman sentido y orientan conductas. Llegados a este punto es importante hablar de lo que Touraine llama *historicidad*, que para él es:

“la distancia que la sociedad guarda en relación a su actividad y a esa acción por la que determina las categorías de su práctica. La sociedad no es lo que es, sino lo que se hace ser: por el conocimiento, que crea un estado de relaciones entre la sociedad y su entorno; por la acumulación, que retira una parte del producto disponible del circuito que desemboca en el consumo; por el modelo que capta la creatividad en formas que dependen de la acción práctica de la sociedad sobre su propio funcionamiento. La sociedad crea el conjunto de sus

¹⁹² TOURAINE Alain. 1995. *Op. Cit.*, p. 25.

orientaciones sociales y culturales mediante una acción histórica que es a la vez trabajo y sentido”.¹⁹³

En otras palabras, la sociedad no es sólo un sistema de intercambios, sino un agente que produce y crea para sí orientaciones de la acción social a partir de la práctica y del conocimiento de que es su trabajo el que lo hace; así, constituye y transforma sus orientaciones sociales y culturales. Por otro lado, Touraine, no cree que con sólo decidirlo la sociedad progresará; piensa que la evolución social es discontinua y que hay varios sistemas de acción histórica que corresponden a diferentes modos de conocimiento, acumulación y modelo cultural; es decir, diferentes sociedades, con diferentes orientaciones, ideologías y tendencias ideológicas dominantes. Asimismo, piensa que las orientaciones del sistema de acción histórica determinan las relaciones sociales, políticas, formas de organización social y los conflictos o negociaciones. En síntesis, para él la sociedad se funda en orientaciones dirigidas y organizadas por un poder que es una mezcla entre la historicidad y las relaciones de dominación; entre las orientaciones que rigen su funcionamiento y la acción. Esto implica reconocer que la sociedad está dividida en dos grandes clases opuestas:

- La clase dirigente, que detenta la historicidad pues se la ha apropiado para dominar, y
- La clase popular que se opone a esa autoridad y trata de obtener el control y el dominio de la sociedad.

Entonces, la lucha de clases es la lucha por la dirección de la acción histórica, la historicidad, la producción de sus orientaciones y sus condiciones de funcionamiento. Por tanto, se puede afirmar que la postura de Touraine tiene como base las siguientes nociones: historicidad (que define los instrumentos de producción de la sociedad), sistema de acción histórica (orientaciones sociales y culturales a través de las cuales la historicidad influye en el funcionamiento de la

¹⁹³ TOURAINE Alain. 1995. *Op. Cit.*, p. 25.

sociedad) y relaciones de clase (luchas por el control de la historicidad y el sistema de acción histórica). Y para él nada manifiesta tan directamente la producción de la sociedad como el enfrentamiento político de las clases a través de movimientos sociales y políticas de cambio social.

Por eso, para Touraine, las conductas y decisiones individuales no se deben explicar sólo por la conciencia del actor, sino por las relaciones sociales en que está inmerso y estas relaciones se basan en su participación común bajo normas y un orden; mientras que al nivel de la historicidad de una sociedad, las relaciones se establecen entre actores que están en conflicto, en una relación de dominación. Esta relación, o lucha, es por la gestión de la historicidad y las orientaciones sociales y culturales del sistema de acción histórica. En ese momento se define al actor no como un individuo y su conducta, sino como miembro de una clase y la posición que ocupa en ésta, pues las luchas antagónicas son el análisis de las relaciones de dominación que determinan conflictos, movimientos e ideologías.

Así, Touraine habla de relaciones de dominación porque son acciones dirigidas; un conjunto de orientaciones sociales y culturales; es decir, la historicidad que es una acción o un estado de cosas. Estas relaciones son algunas veces manifiestas y otras ocultas. Manifiestas porque dominantes y dominados están en conflicto y luchan por controlar la historicidad, lo que implica que la sociedad está dividida y cada bando busca imponer sus orientaciones; y ocultas porque el bando que domina encubre tal fenómeno mediante diversas acciones que podríamos calificar como ideológicas: naturalización, eternalización, eufemización, etc. Es en las relaciones ocultas, en las relaciones distorsionadas por alguna de las prácticas ideológicas, en las que se debe centrar el sociólogo con el fin de evidenciar lo que no se ve, lo que implica y sus consecuencias, porque muchas veces lo que está oculto es producto de discursos ideológicos o mejor dicho ocultado por dichos discursos. Por tanto, parte de nuestro deber como científicos sociales es evidenciar las relaciones y procesos sociales ideológicos que protegen y justifican el poder y el orden establecido. Por ello Touraine expresa que él “no hubiera

trabajado si no hubiera visto en ello un medio para librarnos de la confusión de las ideologías o de las mentiras de los intereses, para llegar a lo más dramático y movilizador en la vida social: la producción de la sociedad por ella misma, por su trabajo y su conocimiento, sus relaciones de clase y sus relaciones políticas”.¹⁹⁴

4.1.3 C. Wright Mills

Para continuar con esta reflexión, acerca de la orientación que da la ideología a las decisiones de los individuos y como estas inciden en la orientación y construcción social, pero también para evidenciar como se pueden utilizar diferentes posturas ideológicas para explicar un mismo fenómeno, recurro a otro autor que analiza la relación entre el individuo y su mundo. Este autor retoma un elemento que considero necesario, la historia; tal autor es C. Wright Mills.¹⁹⁵ Para este sociólogo estadounidense los hechos de la historia se refieren a las actividades de los hombres individuales, a las decisiones que toman, a lo que piensan y no se puede entender la historia de una sociedad sin las historias individuales, ya que son los hombres los que contribuyen a dar forma a esa sociedad y a su historia, aunque la mayoría de ellos no lo sepa. Es decir, existe en la sociedad una relación entre la Historia y la historia personal.

Mills nos dice que para comprender esto debemos diferenciar entre las inquietudes personales y los problemas públicos de la estructura social.¹⁹⁶ Una *inquietud* es algo privado; es cuando el individuo piensa y observa que sus

¹⁹⁴ TOURAINE Alain. 1995. *Óp. Cit.*, p. 33.

¹⁹⁵ Perry Anderson en su libro *Spectrum* afirma que las distintas tendencias ideológicas, derecha, centro e izquierda no han invertido la misma energía para investigar o encargarse de las mismas materias o disciplinas. Dice que la derecha se ha interesado por regir el mundo, el centro se ha encargado de las estructuras filosóficas normativas y la izquierda se ha especializado en investigaciones económicas, sociales y culturales, pero también se han interesado por la historia como registro del pasado, distinto de cualquier deontología, cosa que no ha pasado con los personajes de derecha o de centro. La razón de tal fenómeno es, para Anderson, que estos autores mantienen conexiones con el materialismo histórico que era importantísima para la izquierda internacional.

¹⁹⁶ Estructura social es la combinación de instituciones clasificadas de acuerdo a sus funciones y al trabajo que realizan. Generalmente se organizan de acuerdo a las necesidades del Estado en relación con el poder, ya que no todos los Estados-nación son iguales en su poder para forjar su historia.

valores (moral) están siendo amenazados; entonces trata de manifestarlo y resolver el problema en su ambiente inmediato, pero cuando esa inquietud va más allá del ambiente local y su vida personal, entonces es un *problema*. Este problema es público y amenaza los valores o un valor amado por toda la sociedad (o su mayoría), muchas veces implica crisis en las instituciones, contradicciones o antagonismos. Para resolver una inquietud necesitamos enfocarnos en el individuo, en sus capacidades y oportunidades; pero para resolver un problema la solución no es sencilla; es necesario revisar el contexto, las instituciones económicas, políticas y culturales, etc. Es decir, estamos obligados a ver más allá de lo inmediato.

Por otro lado, para saber qué es lo que genera tales problemas e inquietudes es conveniente saber qué valores se defienden; cuáles son los que la sociedad siente amenazados y cuáles apoya la estructura, ya que en todas las épocas hay valores ideológicos, prejuicios y creencias comunes que determinan el estilo de pensamiento. Sin embargo, la sociología debe tener en cuenta la diversidad de los seres humanos individuales y al mismo tiempo, no perder de vista que pueden existir generalidades y que esa diversidad se puede ordenar.

Darse cuenta de la diversidad humana requiere que nuestro trabajo se relacione continua y estrechamente con el plano de la realidad histórica y con las significaciones de esa realidad para los hombres y las mujeres individuales. Nuestro propósito es definir esa realidad y discernir esas significaciones; en relación con ellas se formulan los problemas de la ciencia social clásica y así se afrontan las cuestiones y las inquietudes que esos problemas encarnan.¹⁹⁷

Como ya mencioné, Mills se separa de Popper porque para él no se pueden estudiar problemas sociales si no se toma en cuenta a la historia, ya que ésta nos lleva a ver detalles y estimula la aplicación de la visión más allá de un solo elemento, hasta abarcar los acontecimientos centrales de la época en el

¹⁹⁷ MILLS C. Wright. 1971. *La imaginación sociológica*. México, Ed. FCE, p. 147.

desarrollo de las estructuras sociales. Obviamente, Mills es consciente de que la historia es producto de las acciones de los individuos y por tanto, maleable y cambiante de generación en generación; es decir, para él las nuevas investigaciones pueden detallar más lo ya conocido, porque cambian los puntos de interés y la manera de ordenar lo que él llama *el archivo de la humanidad*, la historia; asimismo, nos dice que influye la subjetividad de los historiadores, un punto de vista que Popper ya señalaba. A pesar de ello, considera a la historia y a sus materiales como elementos necesarios para cualquier investigación –a menos que pensemos que el hombre o la sociedad no tienen historia. Para ejemplificar las relaciones entre la Historia y la sociología expone cinco puntos:

1. Necesitamos la variedad de la historia para formular y contestar preguntas sociológicas, porque las respuestas o explicaciones muchas veces son comparativas. Los tipos históricos son parte importante de nuestro objeto de estudio e indispensables para las explicaciones.
2. Los estudios a-históricos tienden a ser estáticos, de corto plazo o de ambientes limitados.
3. No podemos aspirar a entender ninguna sociedad sin usar materiales históricos, porque en nuestro tiempo los problemas son casi universales, por lo que el estudio comparativo y el histórico están entrelazados y el estudio histórico conduce al estudio comparativo y viceversa.
4. Aunque nuestro estudio no sea comparativo, necesitamos materiales históricos para entender los cambios de las estructuras sociales contemporáneas y discernir su desarrollo en un largo plazo. Muchas de las nociones más usadas en la ciencia social se relacionan con la transición de una comunidad rural feudal a una urbana capitalista moderna.¹⁹⁸
5. En general para los estudios de la sociedad contemporánea se hace un esbozo del ambiente histórico que explica el pasado de una sociedad. Hay

¹⁹⁸ Mills apunta que en el trabajo orientado históricamente no podemos confundir la predicción con la descripción ni separarlas, para él podemos examinar las tendencias para contestar ¿A dónde vamos? Por ello, hay que mantener el equilibrio entre el presente con la generalidad necesaria para descubrir el sentido de tendencias específicas de un conjunto determinado.

que tomar en cuenta que debemos estudiar la historia para librarnos de ella. Esto quiere decir que no debemos tomar todo como explicaciones históricas, sino como partes del enunciado de lo que hay que explicar. Otro punto a tomar en cuenta es que muchas veces las explicaciones históricas se pueden convertir en ideologías conservadoras, en las que las instituciones son transitorias; por lo tanto, esas instituciones particulares no son eternas ni naturales a los hombres, sino productos de su acción y por tanto transformables. El último punto es que el carácter histórico de una sociedad determinada en una época determinada puede ser tal que su pasado solo tenga importancia indirecta para comprender el presente.

Con todo lo anterior tenemos los argumentos suficientes para decir que la historia es importante para Mills, cuando es sometida al principio de la especificidad histórica¹⁹⁹. Por otro lado, también nos dice que la historia se repite o no, dependiendo de la estructura social y de la época en cuya historia estemos interesados. En cambio, el alejamiento de la historia imposibilita comprender los rasgos contemporáneos de una sociedad determinada, que sólo se comprende siguiendo el principio de la especificidad histórica. Por ello en esta investigación consideré necesario hacer un esbozo histórico del concepto, para ver cómo ha cambiado y en qué, pero también para comparar los trabajos clásicos y contemporáneos en torno al concepto. Ahora bien, siguiendo con su postura, la historia y sus transformaciones tienen implicaciones para los individuos y para las estructuras. Mills afirma que “además de cualquiera otra cosa que pueda ser, el hombre es desde luego un actor social e histórico que debe ser entendido [...] en estrecha e intrincada interrelación con estructuras sociales e históricas”.²⁰⁰

En otras palabras, para Mills la historia y la naturaleza del individuo no se pueden comprender si no se comprende la realidad social; no sólo en sus medios

¹⁹⁹ Es un concepto de Marx que se refiere a una línea guía en la que toda sociedad debe ser entendida en relación con el periodo específico en que existe. En este periodo las instituciones, ideologías y tipos de hombres y mujeres que predominan constituyen un patrón único.

²⁰⁰ MILLS C. Wright. 1971. *Op. Cit.*, p. 171.

interpersonales cercanos, sino ubicando esos medios en las estructuras sociales de las que forman parte. Para entender la biografía de un individuo tenemos que comprender la significación y sentido de los papeles que representó y representa y para comprender ese papel debemos comprender esas instituciones. Así, al comprender las estructuras sociales y sus cambios entendemos las causas de la conducta y sentimientos individuales que son desconocidos para la mayoría de los humanos, porque desconocen los rasgos de sí mismos al no situarlos en contextos específicos.

Mills da un paso adelante en otro sentido que es importante para esta investigación. Nos habla de la relación que tenemos los hombres con la política; para empezar nos dice que el investigador social (y yo agregaría que el hombre común) no puede evitar hacer juicios de valor e implicarlos en su trabajo (o su vida cotidiana), porque como se expresó antes, los problemas e inquietudes se refieren a las amenazas contra los valores amados por esos hombres y ni sus problemas ni su vida se pueden entender sin conocer esos valores. No es que los hombres o los investigadores los elijan, sino que los viven y se han formado con ellos; así, “lo que un individuo llama juicio moral es [...] su deseo de generalizar; y hacerlos así accesibles a otros, los valores que él eligió [...] En un mundo de insensatez ampliamente comunicada, toda afirmación de hecho tiene sentido político y moral”;²⁰¹ y es que aunque los hombres sean libres de hacer su historia y construir su sociedad, no son libres del todo; incluso, me atrevo a decir, que unos son más libres que otros; tal es el caso de los hombres que tienen acceso a la estructura e instituciones donde se toman decisiones trascendentales para la colectividad y se ejerce el poder.

Y sostiene Mills que en el caso que el hombre (o mejor dicho, todos los hombres y mujeres) no haga(n) la historia (o construyan su sociedad) sigue siendo un utensilio de quienes la hacen y su actuación depende de los medios de poder disponibles, pero no pierde de vista que “en algunas sociedades, las

²⁰¹ MILLS C. Wright. 1971. *Op. Cit.*, p. 190.

innumerables acciones de innumerables hombres modifican sus ambientes; y así modifican gradualmente la estructura misma”.²⁰² Es decir, estas transformaciones dan cuenta del curso de la historia y la construcción de las sociedades y son hechas por hombres que toman decisiones basándose en la ideología que guía sus acciones. Cada acción viene de una decisión y estas pueden tener alcances grandes o pequeños dependiendo de la aceptación que tengan; esa acción es guiada por una ideología y esa ideología fue elegida por su afinidad con los valores morales de su preferencia.

Una paradoja de todo esto es que si bien los hombres no son presas del destino o la naturaleza, y pueden escribir su historia o construir su sociedad, muchas veces las ideologías que ofrecen a los hombres esta idea han sido eliminadas o, por lo menos, diluidas, generalmente, por otra tendencia ideológica conservadora que pretende quitarnos esa posibilidad y nos dice que las cosas son como son. Pero todas las acciones cuentan, pues nadie está fuera de la sociedad; ni la sociedad es algo natural o determinado de una vez o para siempre. Todos participamos en ella y de una u otra manera lo importante es el papel que ocupamos y la postura que tomamos dentro de la sociedad. Aquí Mills plantea tres opciones del papel que los individuos podemos desempeñar, a diferencia de Touraine, que plantea tan sólo dos:

- a) Los que tienen poder y están directamente relacionados con las consecuencias estructurales, influidos por su ideología.
- b) Los que realizan acciones y producen consecuencias, pero no son conscientes o suficientemente fuertes para imponerse.
- c) Los que carecen de poder y sólo conocen su ambiente cotidiano, aunque también este cargado de ideología sin que ellos lo sepan; sin poder relacionar sus inquietudes e intereses con los problemas estructurales o sociales. Dicho de otro modo, en muchos casos –citando a Žižek– somos

²⁰² *Ibidem.*, p. 193.

esclavos de la ideología y no podemos ver que nuestras inquietudes personales son problemas sociales, ocasionados por la estructura social.²⁰³

En opinión de Mills esto es así por lo que él llama propaganda y yo llamo ideología, que no es más que la enunciación de definiciones oficiales de la realidad, ya que nuestra vida cotidiana, en general, descansa en esas definiciones oficiales, mitos, creencias, imaginarios y representaciones; es decir, en todo lo que construye una (o más) ideología(s) y que nos lleva a decidir de un modo u otro, no sólo en los momentos políticos (en su sentido constreñido), sino también en la política en sentido amplio; en nuestra vida cotidiana. Aclaro esto porque si adoptamos la idea de que la política se limita sólo a partidos políticos, leyes e instituciones, entonces estamos viendo el fenómeno ideológico incompleto, lo mismo que el análisis social; y de acuerdo a los estándares establecidos no notaremos cómo influye en la vida cotidiana en forma de manifestaciones de ideas de los individuos. En resumen, de estos tres autores –Popper, Mills y Touraine, respectivamente– retomo la idea básica para la sociología, pero muchas veces olvidada, de que los individuos construimos y orientamos no sólo nuestra vida, también nuestra sociedad; pero afirmo que no lo hacemos al azar, lo hacemos de acuerdo con valores, ideas, nuestro contexto –personal y social– y la posición o actividad que tenemos en la sociedad. Todo ello influye para, primero, pensar y después decidir en qué sentido y en qué ámbitos actuaremos para hacer avanzar, retroceder, transformarse o permanecer nuestra vida o la sociedad.

4.2 La ideología en la vida cotidiana

Pero, ¿dónde ocurren estos acontecimientos; desde dónde se dirige o se elige el destino de la sociedad? ¿Es en un “gran acontecimiento político” como las elecciones, o bien ocurre en las instituciones políticas formales, en una multitudinaria manifestación ciudadana o en nuestro quehacer diario, en la vida cotidiana y en la política en sentido amplio? La mayoría de las personas, incluso

²⁰³ Mills nos dice que “la tarea del investigador social [...] consiste en traducir [...] las inquietudes personales en problemas públicos; y los problemas públicos en los términos de su significación humana para la diversidad de individuos”. Véase: MILLS C. Wright. 1971. *Óp. Cit.*, p. 198.

algunos científicos sociales, afirmarán que esto sucede en las instituciones políticas formales y, por tanto, en la política en sentido estricto. Sin embargo, mi opinión es que la vida cotidiana tiene elementos esenciales para la apropiación y reproducción de la ideología, los valores, creencias y prácticas. ¿Por qué insistir en la vida cotidiana y en la política en sentido amplio? La respuesta, siguiendo a Ágnes Heller, es que “para reproducir la sociedad es necesario que los hombres particulares se reproduzcan a sí mismos como hombres particulares²⁰⁴ [;] la vida cotidiana es el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social”.²⁰⁵ Así, toda sociedad y todo hombre tiene una vida cotidiana, pero sus contenidos y estructura no son idénticos para toda sociedad o persona. Por ejemplo, toda persona duerme, pero no todos dormimos sobre una cama. Ésta no es igual o no dormimos el mismo número de horas; todos nos alimentamos, pero no comemos lo mismo ni en cantidad ni en forma y, por último, todos sepultamos a nuestros muertos, pero las ceremonias anteriores o posteriores pueden ser muy distintas. Es decir, en nuestra constitución natural humana tenemos regularidades instintivas,²⁰⁶ pero las prácticas o la manera de satisfacerlas son diferentes, particulares a cada colectividad o grupo social; por tanto, Heller no examina la vida cotidiana en función de los rasgos comunes, sino desde, lo que ella llama, relativa continuidad.

En otras palabras, en tanto que el hombre se reproduce al desarrollar una función en la sociedad, también se autoproduce y con ello a la sociedad. Entonces, su vida cotidiana nos indica, a nivel individual y particular, una imagen de la reproducción de esa sociedad, de sus clases, de la socialización y el grado y modo de deshumanización, ya que “el hombre, formando su mundo (su ambiente

²⁰⁴ La reproducción del hombre particular es la reproducción de un hombre histórico, de un mundo determinado en el que nace bajo condiciones sociales concretas, en las que debe aprender a usar y apropiarse de los usos, costumbres, valores, ideologías, etc., que pertenecen a su tiempo, clase, instituciones, etc.

²⁰⁵ HELLER Ágnes. 2002. *Sociología de la vida cotidiana*. España, Ed. Península, p. 37.

²⁰⁶ Véase: HERNÁNDEZ Prado José. 2007. *El menos común de los gobiernos... El sentido común según Thomas Reid y la democracia liberal*. México, UAM-Azcapotzalco, pp. 47-59.

inmediato), se forma también a sí mismo”.²⁰⁷ Hay que apuntar que la vida cotidiana se desarrolla y refiere generalmente al ambiente inmediato y que todas las capacidades, afectos, valores, moral, modos de comportamiento, etc., con los que vive el mundo entero, los aprendemos ahí –en esa vida cotidiana que nos parece tan sencilla– y después los llevamos a todos los ámbitos en que nos desenvolvemos, ya sean escolares, laborales, académicos o políticos. No obstante, no toda la personalidad de un individuo se desarrolla en la vida cotidiana, aunque “para la mayoría de los hombres la vida cotidiana es ‘la’ vida”.²⁰⁸ En ella podemos ver, además de las particularidades de los hombres, sus diferencias, antecedentes y razones de cambio, posibles modificaciones en la estructura social económica y cultural, tendencias ideológicas en individuos o comunidades, costumbres, etc. En pocas palabras, esa vida nos ayuda a realizar, analizar, interpretar y entender ciertos fenómenos sociales.

Regresando a nuestros temas centrales –el origen y desarrollo de la comunidad, la vida cotidiana, el individuo y sus decisiones para construir su sociedad y escribir su historia– Heller nos dice que todo hombre tiene motivaciones y éstas pueden ser más o menos particulares y tener una jerarquía. En tal jerarquización de valores se descubre cuál es el contenido concreto de sus motivaciones, su intensidad y qué relación tienen con la particularidad del individuo, una idea que Mills mencionaba al hablar de los valores predilectos de los individuos o las colectividades y que en esta investigación tomamos como un elemento importante en el actuar de individuos y colectividades. La forma más evidente de observarlo es cuando analizamos una acción y descubrimos qué la motivó; cuando nos damos cuenta que un punto de vista particular se convirtió en el móvil de una acción individual o colectiva; cuando el ataque a uno de nuestros valores más preciados nos motiva a defenderlo o a la inversa, cuando nuestra ideología nos dice que no podemos aceptar una situación que atenta contra nuestros valores, como el matrimonio entre personas del mismo sexo o el asesinato de un ser

²⁰⁷HELLER Ágnes. 2002. *Óp. Cit.*, p. 46.

²⁰⁸ *Ibidem.*, p. 50.

humano, así sea un feto con escasos días de vida, etc. Dicho de otro modo, los sentimientos de un individuo están fuertemente relacionados con su punto de vista particular,²⁰⁹ como hecho motivante. Sin embargo, aunque toda motivación particular lleve una carga de afectividad, no todos sus afectos se construyen en ella; también tiene influencias de su contexto que, por supuesto, incluye a las ideologías.

Además puede suceder que la motivación de nuestra acción no sea particular y que el individuo actúe de modo subordinado en relación con leyes morales, ideas familiares o ideologías de las colectividades a las que pertenece. Aunque muchas veces estos fenómenos son conscientes, también pueden ser espontáneos. De esta manera, defender mi particularidad no se limita a defender sólo mis motivaciones particulares, sino a todo el sistema en que se inserta el individuo y del cual las ha adquirido; dicho en palabras simples, se defiende a la colectividad o a las colectividades a las que pertenece. Por ejemplo, cuando un individuo defiende su opinión y rechaza el aborto, el individuo puede estar defendiendo los valores, la ideología o la moral de un grupo, colectividad o institución: su familia, su religión o su partido político.

En lo que respecta a la moral, aunque Heller no la considera ideología, sí la ve como inherente a un momento ideológico y con un aspecto ideológico, sobre todo en las teorías que ven a la moral en un sentido ético, pues dictan códigos morales que funcionan para nosotros y nuestra sociedad en la vida cotidiana. En mi opinión, la moral forma parte de la ideología, ya que la ideología nos dice cómo debemos actuar, lo que está bien para un individuo y sus colectividades de pertenencia y hacia donde debemos orientar nuestra vida y nuestra sociedad. Así, una persona que se dice de izquierda progresista no puede estar en contra del aborto y de la libre elección de la mujer a decidir en lo que respecta a su cuerpo.

²⁰⁹ Para Heller los sentimientos particulares son muy pocos; por ejemplo, la envidia, la vanidad, la vileza, los celos y el egoísmo. Los otros sentimientos no son puramente particulares; también pueden ser genéricos. Es decir, los sentimientos no son obligatoriamente particulares, individuales o generales: cambian según a lo que se refieren y su contenido concreto.

Aun definiendo a la moral, como lo hace Ágnes Heller –como “una actitud práctica que se expresa en acciones y decisiones que conciernen a acciones [como...] la relación entre el comportamiento particular y la decisión particular, por un lado, y las exigencias genérico sociales, por otro”²¹⁰– encontramos que ella está presente en cada relación y acción humana y que algunas veces hay diferencias al respecto. Esta situación se produce porque la relación del individuo con la moral no es la misma y se refleja en los conflictos morales que también se pueden insertar o ser la punta del *iceberg* de un conflicto ideológico mayor. Es decir, como los individuos somos diversos y tenemos participación en distintos ámbitos de la vida –pertenecemos a distintas colectividades: una familia, una escuela, un partido, una religión, etc.– es lógico que no tengamos una Ideología pura, una que guie toda nuestra vida y nuestro comportamiento. En general, las ideologías personales son una especie de mezcla entre lo individual y lo colectivo. Lo mismo sucede con la moralidad; su contenido o el contenido moral de una acción que está en función de varios factores que se relacionan entre sí, como lo son la regulación de las motivaciones particulares, la elección de los fines y contenidos (valores), el contexto y la capacidad de conjuntar todas las partes.²¹¹

La misma Heller nos dice que el esquema básico de la moral es el someter motivaciones particulares a exigencias sociales; por eso nuestros conceptos morales someten a los deseos particulares. Pero en la cotidianidad no nos enfrentamos a conceptos morales, sino a juicios morales o a una realidad

²¹⁰ HELLER Ágnes. 2002. *Op. Cit.*, p. 226.

²¹¹ En la *regulación de las motivaciones particulares*, el esquema-base de la moral es la subordinación de las necesidades, deseos, aspiraciones particulares a las exigencias sociales. Las formas de tal subordinación pueden ser variadas: la represión de las motivaciones y los afectos, donde el contenido y el sentido de la represión son guiados por el sistema de exigencias sociales aceptado espontáneamente, cuando las necesidades particulares embonan y los usos se convierten en costumbre. La *elección (decisión) de valor* implica que los hombres nacemos en un ambiente determinado, que nos transmite un sistema de exigencias determinado; cada hombre puede advertir las diferencias y aceptar e interiorizar un sistema y no otro; puede elegir su moral y tener una jerarquía de valores personal. *Constancia* quiere decir firmeza de carácter o la permanencia de un comportamiento; regularse con continuidad según exigencias dadas, ya que sin firmeza de carácter no hay comportamiento moral. *Frónesis* equivale a la capacidad de aplicar las exigencias; actuamos del modo prescrito por la exigencia y juzgamos a otros adecuándonos a la norma. Extraemos de la exigencia qué y cómo es válido en la situación concreta, para emitir tal juicio es necesario el sentido moral.

ideológica. Los conceptos morales son una suma de juicios morales, de lo que está bien y lo que está mal; y en la vida cotidiana no sólo aprendemos de conceptos morales, sino que hacemos una interpretación específica de ellos; específica porque es la interpelación recibida del sistema normativo de una clase, una comunidad o de un grupo etc. De esta manera, las interpretaciones de los conceptos morales pueden aparecer como juicios morales o contradictorios, de acuerdo con el grupo o colectividad en el que se desarrolle la acción. Lo mismo ocurre con las ideologías, que algunas veces pueden contraponerse. Es decir, en la realidad las acciones operan en ambos sentidos; no hay acciones basadas en la pura individualidad o en la pura colectividad, ya que el hombre construye o elige sus valores, normas y conceptos morales del mundo en el que nació; incluso al estar en contra de algún valor, norma, creencia etc., ello puede ser el reflejo de la internalización de un valor que aplicará de un modo distinto o contra el cual luchará.

De esta manera, moralidad es la interiorización de exigencias genérico sociales que al formar parte de la ideología nos ayudan a decidir qué hacer y qué no hacer, cómo actuar, qué queremos y cómo lograrlo por que la ideología es la base “del sistema operativo social de un grupo o de una cultura [...pues] otorgan coherencia y credibilidad al sistema y al desarrollo de las actitudes”²¹² de las personas. Hay que aclarar que casi todas las acciones o decisiones tienen un momento normativo, en el que nos adecuamos o no a las exigencias interiorizadas y elegimos cuál es la más importante para nosotros o la colectividad. Por ello, un elemento importante es la conciencia que es, en palabras de Heller, “la comparsa de las exigencias genéricas en el sujeto”²¹³ y sólo puede funcionar si se conoce el bien y el mal, porque en ella se hace explícito tal conocimiento; y éste depende de la ideología, pues mientras que para un católico es malo el aborto, para un ateo puede no tener mayor relevancia; o puede tenerla, pero no por las mismas razones. Por lo tanto, en la toma de

²¹² CAREAGA Joaquín. 2015. *El racismo en la sociedad mexicana contemporánea. Origen, reproducción y consecuencias*. México, Ediciones Acatlán, p. 54.

²¹³ HELLER Ágnes. 2002. *Op. Cit.*, p. 246.

decisiones, las ideologías se pueden presentar como normas abstractas y concretas, las primeras representan los valores universales, mientras que las concretas representan sistemas de exigencias sociales más específicos. Los hombres/mujeres tomamos ambas en cuenta, pero no siempre somos capaces de distinguir unas de otras, ni saber cuál es la que guía nuestra acción o decisión ni darnos cuenta de las contradicciones que pueden tener. Esto sucede porque tanto los juicios morales como las ideologías son debatibles y cambiantes, es decir, una persona, por ejemplo, puede rechazar al principio, la formalización de relaciones de parejas homosexuales, y luego aceptarlas porque se le demuestra que ellas no son “malas”.

Heller nos dice que cuando nos apropiamos de ideas o valores abstractos lo hacemos porque forman parte de nuestro sistema normativo concreto; así, cuando aprendemos que debemos ser honestos o valientes, también aprendemos cómo serlo porque en nuestra vida cotidiana funciona como un sistema de usos que nos prescribe el lado correcto o incorrecto de tales acciones. Por el contrario, el sistema normativo abstracto, teoriza sobre los valores que se manifiestan en los usos particulares.

Entonces podemos concluir que para Heller la moral abstracta es un sistema de normas abstractas con valores genérico-universales surgidos a lo largo del desarrollo del género humano²¹⁴ y la moral es una parte orgánica de la vida cotidiana de un individuo determinado, porque nos indica cómo actuar. No obstante, podemos agregar que la moral es de gran importancia en la conducción de nuestras acciones y en la apreciación de nuestras conductas o las de otros, es decir, es una “cuestión de juicio”, como ya lo propuso el filósofo escocés del siglo XVIII, Thomas Reid:

Una acción propia o ajena no es, en rigor, buena porque nos produzca un sentimiento de agrado o mala porque nos genere una sensación

²¹⁴ Heller separa la usanza y la moral abstracta porque ésta se presenta en la ética; la discrepancia entre el desarrollo de las particulares sociedades de clase y clases concretas y los valores genérico-universales o que han sido válidos por mucho tiempo.

desagradable. Lo bueno no es sencillamente aquello que nos hace sentir bien y lo malo, lo que nos provoca sensaciones desagradables o deja en nosotros una “cruda” o “resaca” moral. La moralidad no es una cuestión de sentimientos, sino de juicios.²¹⁵

Para entender mejor la propuesta de Reid, hay que mencionar que para él las sensaciones y sentimientos son algo propio de los animales y no olvidar tampoco que el humano es un animal; en este caso, tanto sensaciones como sentimientos se relacionan a actividades mentales y a juicios. Para el escocés ilustrado, nosotros realizamos un juicio y sólo después de eso se produce un sentimiento o sensación. Cuando el juicio es positivo hay sentimientos agradables; por el contrario, si es de desaprobación el sentimiento es desagradable, aunque esto puede ser a la inversa, dependiendo de nuestra educación y formación moral. Esto no significa que se afirme que la moralidad sea una cuestión totalmente genética o biológica, pero sí que por nuestra condición de animales pensantes y con sentimientos, es importante tomar en cuenta este factor; el otro es nuestra parte racional reflexiva, que nos permite elaborar juicios racionales complejos basados en principios válidos para juzgar, los cuales, como lo señalara Heller, tienen su clara dimensión ideológica.

4.3 ¿Una o múltiples realidades?

Podemos preguntarnos, ¿por qué a pesar de tener valores comunes no todos los hombres actuamos igual? ¿Por qué los valores universales de la humanidad no tienen el mismo valor para todos los hombres y mujeres? ¿Por qué se pueden contraponer en nuestra vida? Una posible respuesta es que a pesar de existir universales, estos no tienen la misma importancia para todos los seres humanos; no tienen la misma jerarquía. Para algunos puede ser importante la libertad y para otros la igualdad; para algunos lo más importante es el individuo y para otros la colectividad en que éste se desarrolla, lo que multiplica nuestras posibilidades de

²¹⁵HERNÁNDEZ Prado José. 2013. *Breve introducción al pensamiento de Reid*. México, UAM-Azcapotzalco, p. 106.

elección. También podemos reiterar que la diferenciación en la elección viene de la biografía, es decir, de la formación y socialización de cada individuo.

Para ampliar esta idea podemos decir que si los individuos somos diversos, también lo son las sociedades, ya que tampoco ellas tienen intereses, formas o valores homogéneos. Aún más, en una misma colectividad, sociedad o nación, como las sociedades capitalistas contemporáneas, hay diferentes clases sociales y sus decisiones muchas veces se determinan de acuerdo a los intereses y pertenencia a una clase determinada y a las necesidades de integración, no siempre de la propia clase; muchas veces la orientación social está determinada por la clase dominante. En este caso el hombre y/o la mujer no eligen de manera consciente sus valores y observamos que su ideología es una mezcla de elementos propios y de otra u otras clases. Así, el individuo puede vivir en una realidad ideológica sin percatarse de ello; puede vivir y actuar *como sí...*, aunque su situación sea totalmente diferente. Por ejemplo, para el hombre y la mujer la libertad puede ser un valor predominante, aunque en la realidad sea muy poco libre o puede desdeñar a otros por su etnia, aunque el mismo sea desdeñado por otros por la misma razón; puede pensar que la violencia que ocurre en otras regiones de su nación no le afecta porque no son víctimas del narcotráfico o nunca han sido asaltados, pero asimismo pueden vivir rodeados de violencia estructural o de violencia en menor escala. El resultado es que estos individuos, al no conocer o considerar irrelevante, para ellos, su realidad, se oponen a los valores universales por decisión u omisión y terminan apoyando actitudes totalitarias e incluso fascistas que benefician a algunos y afectan a la mayoría, incluidos ellos mismos.

Sin embargo, aunque algunos individuos actúen *como si...*, puedo observar que otros actúan de manera consiente o positiva; es decir, que hay personas consientes que actúan con base en la razón y en un pensamiento que apuesta por los valores universales que han sido uno de los motores del desarrollo de la humanidad, pero que además cuestionan lo aparente, porque es necesario

“advertir las contradicciones y reconocerlas como contradicciones”,²¹⁶ para poder ordenar nuestra vida de un modo que haga posible tomar en cuenta las posibilidades reales de actuar de una manera correcta, eligiendo lo mejor posible para cada situación y circunstancia determinada en la vida cotidiana (política en sentido amplio) y en la participación política (política en sentido estricto), lo que evidencia el debate moral e ideológico que se mencionó con anterioridad.

El siguiente punto a aclarar es que –guiándonos con Heller– en esta investigación se denomina a la actividad política *sensu lato* a “toda ocupación desarrollada con la conciencia del nosotros en interés de una determinada integración. El fin consciente de toda actividad política está siempre acuñado en la integración determinada [...] y siempre dirigida al poder”.²¹⁷ Es decir, las acciones que se ejecutan teniendo conciencia del nosotros y ejercen influencia en el devenir histórico, siempre se conectan –directa o indirectamente– con una lucha para conservar u obtener poder. Sin embargo, en esta investigación, por su planteamiento, trabajamos con el sentido amplio o *lato* de la política, entendiendo en primer lugar que dicho sentido contiene también luchas por poder y en segundo término, que la actividad política es inseparable de la vida cotidiana, aunque no siempre sea ejercida conscientemente, de forma continua o de la misma manera entre las diferentes clases que conforman una sociedad. Inclusive, Perry Anderson nos confirma que no podemos tomar a la política en un sentido estricto; él dice que...

...La política no es una actividad encerrada en sí misma, que genere orgánicamente un conjunto de conceptos internos. El conjunto de ideas que se considera que influyen en el conflicto político de un tiempo varía de acuerdo con la época y la región. Hoy se extiende mucho más allá del alcance de la ciencia política, tradicionalmente concebida. La filosofía, la economía, la historia, la sociología, la psicología, por no hablar de las ciencias de la tierra y de la vida, y las artes, todas se

²¹⁶ HELLER Ágnes. 2002. *Op. Cit.*, p. 259.

²¹⁷ *Ibidem.* p. 293.

entrecruzan en diferentes puntos con el terreno de la política en su definición clásica.²¹⁸

Es claro que la clase dominante siempre hace política o está inmiscuida en ella, porque trata de mantener o conservar las relaciones sociales existentes, su *statu quo*; y las clases trabajadoras (bajas o medias) carecen de poder fáctico y son políticamente activos cuando comprenden que tienen intereses comunes que defender o impulsar; dicho de otro modo, actúan cuando son capaces de hablar de un “nosotros” y constituir una conciencia colectiva que trate de terminar con las relaciones que rigen la sociedad concreta. A pesar de estas diferencias, me parece que todas las clases o personas tienen en común que actúan ideológicamente cuando reproducen, en su vida cotidiana, la ideología de las clases dominantes, del grupo ideológico al cual pertenecen o la que han acuñado y no sólo en conflictos económicos o puramente políticos, como a menudo se presupone. En otras palabras, aunque se piensa que sólo los miembros de las clases dominantes se ocupan de la política y de la práctica ideológica –por sus mayores posibilidades y cercanía– y que las otras clases tienen una menor actividad, esto no es así. En la vida cotidiana pueden ser tan políticos o apolíticos uno como el otro, ya que todos decidimos sobre “cosas” referentes a nuestra vida y por lo tanto a nuestra sociedad o historia y lo hacemos basándonos en juicios o prejuicios morales.

Incluso podemos ver que aunque a simple vista la política en sentido estricto “domina” a la política en sentido amplio (la de la vida cotidiana), esto no es así y muchos gobernantes, presidentes (municipales, estatales y nacionales) o servidores públicos desempeñan cargos políticos siguiendo la ideología o los valores morales que guían su actuar en la vida cotidiana. Tal fue el caso muy claro del ex presidente Vicente Fox, quien en su toma de protesta de su cargo como Presidente de la República, recibió gustoso de sus hijos el obsequio de un crucifijo, rompiendo con la regla explícita de la separación entre la Iglesia y el

²¹⁸ ANDERSON Perry. 2008. *Óp. Cit.*, pp. 7-8.

Estado y la laicidad de éste. También podemos tomar como ejemplo el caso de alcaldes mexicanos, como Ana Rosa Payán, de la ciudad yucateca de Mérida, que impulsó una censura moralizante en su localidad y puso en marcha campañas que incluían redadas homofóbicas y la prohibición de espectáculos que consideraba que atentaban contra la moral; y, para finalizar, nos referiremos a los casos de servidores públicos, en este caso médicos, que se han negado a prestar sus servicios a personas a causa de su etnia, su preferencia sexual o por ser portadores de VIH.

Lo que es más, como la vida cotidiana de los hombres ocurre en una sociedad determinada, todo cambio en ésta repercute en la cotidianidad y sus valores morales imperantes. Por ello todo lo que acontece en la política en sentido estricto deriva en la política en sentido amplio y viceversa. Por ejemplo, en la vida cotidiana hay ciertas creencias, valores o saberes que nos dicen qué es algo o alguien, para qué sirve, cómo comportarnos y qué hacer en nuestra sociedad a través de ideologías que en general legitiman a las clases dominantes. Pero también contribuyen a que las clases subalternas, descontentas con su vida cotidiana, se den cuenta o consideren que ellos son miembros de la sociedad, que en buena medida ellos contribuyeron a producirla y reproducirla y por lo tanto, que pueden transformarla. No obstante, la mayoría de los individuos se limita a vivir su vida cotidiana y a aceptarla “tal como es”; no se sienten dueños de sus actos, ni que estos puedan contribuir a modificar el rumbo de la sociedad y se limitan a actuar *como sí...*, sin darse cuenta que el “otro” –más parecido a él y a los suyos de lo que cree– también tiene problemas que pueden relacionarse –directa o indirectamente– con los suyos, pero que por la ideologización predominante, no alcanza a encontrar la relación o a solidarizarse con su lucha o su cuestionamiento. Esto ocurre, en palabras de Heller, porque:

La propaganda política está dirigida sobre todo a impedir que los descontentos de su propia vida cotidiana consideren la vida *transformable* o, peor aún, *a transformar*. Quiere hacer que la gente permanezca cerrada en su marco cotidiano y no piense en lo más

mínimo en superarlo. Es decir, la propaganda política de las fuerzas dominantes está dirigida a la *conservación*, al “engrosamiento” de la *particularidad*. Las promesas electorales *apelan principalmente a las necesidades particulares* de los miembros de los diversos estratos sociales (más pan, menos impuestos, etcétera).²¹⁹

De esta manera, sin percibirlo, los hombres y mujeres vivimos imbuidos en la política y en una realidad ideológica y de la misma forma, sin darnos cuenta, vamos orientando a nuestra sociedad. Esto quiere decir que el ocultamiento o la negación de la ideología –mayormente en su sentido negativo– ocurrió de manera más drástica sólo en la parte de la reflexión teórica, no así en la práctica cotidiana, donde además de mencionarse el concepto, se le da uso mediante el discurso y las acciones concretas.

Una vez dicho esto aparecen o se vislumbran otras cuestiones que es necesario aclarar. La primera es ¿qué es la realidad? y la segunda, ¿a qué nos referimos por realidad ideológica?, porque es en ellas donde ocurre la vida cotidiana. Para ello, en primera instancia recurriré al filósofo norteamericano John Searle, quien en su texto *La construcción de la realidad social*, propone que la realidad social humana es construida “a partir de una realidad natural independiente de nosotros los humanos, y (que) existe una línea de continuidad entre ambas realidades”.²²⁰ Sin duda, a primera vista para muchos, resultará extraño que elija a un filósofo, existiendo una obra clásica de la sociología que se refiere “casi” a lo mismo, *La construcción social de la realidad* de Berger y Luckmann. La respuesta no está sencillamente en que mi asesor sea un fiel discípulo de John Searle, sino en el “casi” que diferencia a una postura de la otra, ya que mientras los sociólogos afirman que la cantidad de realidades está en función de las diferentes culturas o civilizaciones existentes, Searle sostiene que sólo existe una realidad para todos, independientemente de nuestra cultura, idioma o religión.

²¹⁹ HELLER Ágnes. 2002. *Op. Cit.*, pp. 305-306.

²²⁰ HERNÁNDEZ Prado José. 2014. *La realidad social humana. Diálogos imaginarios con base en John Rogers Searle y Thomas Reid*. México, UAM-Azcapotzalco, p. 44.

Ese “casi”, que diferencia a los tres pensadores, es que Berger y Luckmann afirman que la realidad se construye socialmente, es decir, que se origina en el pensamiento y las acciones de cada individuo y se sustenta como real por éstos, lo que implica que para ellos en el mundo existen múltiples realidades y, por otro lado, que tienen una postura fenomenológica –que ellos mismos reconocen– que descalifica cualquier explicación que tenga como base causas biológicas, naturales o genéticas. Por el contrario, John R. Searle afirma –muy claramente en respuesta a los dos autores anteriores– que “vivimos exactamente en un mundo, no en dos, o en tres, o en diecisiete. Hasta donde sabemos, los rasgos más fundamentales de ese mundo están descritos por la física, la química y el resto de ciencias naturales”.²²¹ Esto no quiere decir que Searle desconozca o ignore los fenómenos sociales complejos como la conciencia, el lenguaje, las instituciones, etc., prueba de ello es que su teoría acerca de los actos de habla es una manera de enlazar cuestiones naturales con cuestiones sociales; una respuesta a cómo se relacionan los fenómenos referentes a lo social, lo mental, la conciencia, la intencionalidad y otros con la cuestión física, química y biológica del mundo en el que vivimos. En otras palabras cómo influyen esos aspectos en el ámbito social, en la manera en que construimos la realidad social y cómo el lenguaje es la base fundamental para ello.

Por tal razón, en este trabajo el texto de Searle nos sirve para explicar la relación que existe entre la realidad y la ideología, o más específicamente, con la realidad ideológica como se expone en el título de este capítulo y se explicará más adelante. Por lo pronto expondré que si bien para Searle los humanos construimos nuestra realidad social, lo hacemos a partir de una realidad natural independiente de nosotros y ambas están estrechamente relacionadas. Para él, a diferencia de Berger y Luckmann, solo hay un universo y es en él en el que nosotros vivimos. Por tanto, existe sólo una realidad, pero esta realidad tiene una parte natural y otra social. La primera es independiente del hombre y de todo ser

²²¹ SEARLE John R. 1997. *La construcción de la realidad social*. España, Paidós, p. 19.

vivo, en la segunda, interviene, pero condicionado por la realidad natural²²². Un punto importante a resaltar es que en la actualidad y, de hecho desde hace varios siglos, vivimos en una sociedad en la que domina el sistema capitalista, así que es un elemento importante del contexto mundial que no podemos olvidar ni minimizar, pues ella resulta, parafraseando a Žižek, el caldo de cultivo perfecto para la ideología y el contexto que determina nuestras prácticas y relaciones sociales.

En términos searleanos, aunque ambos hechos son reales, los *hechos brutos* son los que ocurren gracias a la naturaleza, sin intervención de la mano –o la mente– del ser humano, mientras que los llamados *hechos institucionales* dependen, para suceder, de un acuerdo colectivo entre los hombres y mujeres. Sin embargo, para que ocurran los segundos son necesarios los primeros; es decir, Searle no pierde de vista que estos hechos no podían surgir entre los primeros seres vivos, sino que estos tuvieron que evolucionar por miles de años para constituir lo que nosotros conocemos como el *homo sapiens*, un humano con la capacidad mental para concebir nociones, desarrollar intenciones y desplegar acciones conscientes y voluntarias. Dicho de otro modo, humanos con capacidad de abstracción para representar en nuestra mente objetos y fenómenos presentes en la realidad; pero no sólo eso, capaces de imaginar –y yendo más lejos, proponer– estados futuros de cosas o expresar intenciones, deseos o metas., para llevarlas a la práctica, incluso como *hechos brutos*.

Estas intenciones, deseos o metas -en Searle, particularmente intenciones- se pueden presentar en dos modalidades: individuales o colectivas. Las primeras son básicas, mientras que las colectivas son más complejas pues implican que varios integrantes de una colectividad que se propone obtener o realizar algo en beneficio de todos ellos. Esto quiere decir que las mentes de esta colectividad²²³ están en una especie de “sincronía” en cuanto a las metas a alcanzar. “Ejemplos obvios los constituyen casos en los que yo hago algo sólo en tanto que parte de

²²² Por realidad natural entiendo todos los fenómenos físicos, químicos, biológicos o genéticos que intervienen en el mundo en el que vivimos.

²²³ Aunque yo hablo de los humanos, me refiero a una colectividad en abstracto, porque Searle, para explicar estas cuestiones, recurre a ejemplos de varias especies animales y no quiero limitar esa posibilidad explicativa.

nuestro hacer algo. Así, si soy un jugador de línea ofensivo en un partido de fútbol americano, puedo bloquear la terminal defensiva, pero la bloqueo sólo en tanto que parte de *nuestra* ejecución de una jugada de pase. Si soy un violinista en una orquesta, toco mi parte en *nuestra* ejecución de la sinfonía”.²²⁴

De esta manera, queda de manifiesto que la mayoría de las formas en que interactuamos los humanos necesitan o tienen como base a la intencionalidad colectiva, pues como diría Searle, “un combate competitivo es algo distinto de golpear a alguien en plena calle”.²²⁵ Por ello, la intención colectiva puede manifestarse como conjunción de esfuerzos, cooperación entre participantes, etc. Lo importante aquí es que en esta intencionalidad colectiva aparecen los *hechos sociales*²²⁶ y lo más importante para nuestro planteamiento es que aparecen los hechos institucionales.

Cuando Searle habla de una colectividad se puede referir a una colectividad de chimpancés, ardillas, humanos, peces o perros y nos dice que en todas ellas pueden surgir hechos sociales. Sin embargo, cuando se refiere a hechos institucionales, alude a una subespecie de hechos sociales que son exclusivos de los humanos; la razón de que esto sea así es que los humanos somos los únicos seres vivos que por nuestros complejos “actos del habla” –los de tipo declarativo, como cuando un juez de paz dice “los declaro marido y mujer”, o un gobernante anuncia que “le hemos declarado la guerra a esta nación enemiga”– tenemos instituciones humanas que pueden convertir, por ejemplo, una simple pieza circular de metal en una moneda.

Recapitulando, Searle nos dice que en el mundo hay *hechos brutos* y *hechos institucionales*. Los primeros se relacionan con lo físico y biológico y los segundos con cuestiones sociales y culturales. Por ejemplo, un hecho bruto es que el agua es un compuesto químico formado por dos átomos de hidrógeno y uno de

²²⁴ SEARLE John R. 1997. *Op. Cit.*, p. 41.

²²⁵ *Loc. Cit.*

²²⁶ Searle dice que usa la expresión *hecho social* para referirse a cualquier hecho que implique intencionalidad colectiva. Como muchísimos animales son capaces de intención colectiva, los *hechos sociales* no son exclusivamente humanos, como sí, en cambio, los *institucionales*.

oxígeno; un *hecho institucional* es que Lázaro Cárdenas haya sido presidente de México de 1934 a 1940. Lo que observamos en estos ejemplos es que los hechos brutos existen independientemente de la acción humana, inclusive de su existencia. En cambio, los institucionales, para existir necesitan del muy especial y complejo lenguaje humano y de las instituciones humanas. Sin embargo, aunque los hechos brutos existan independientemente de los individuos y los hechos institucionales, para poder expresarlos y explicarlos se necesita de una institución humana fundamental. Esa institución es el propio lenguaje humano, que nos ayuda a expresar otras instituciones, como las medidas, los nombres, la cronología, etc.

De esta manera, queda claro que la afirmación “el agua es un compuesto químico...” o “está compuesta por dos moléculas de hidrogeno y una de oxígeno”, para expresarse necesita de la institución del lenguaje y, al mismo tiempo, requiere de la institución de una nomenclatura de los símbolos y elementos químicos, aunque el hecho que se enuncia, existe independientemente de cualquier institución humana. Searle extrae de esta situación la idea de que los hechos institucionales necesitan de instituciones humanas para su existencia y que el lenguaje es la pieza fundamental de todas las instituciones. Otro punto importante que Searle aclara con una dicotomía es ¿qué es una institución? Tal disgregación es aclarada con la distinción entre las reglas constitutivas y regulativas.

Como era de esperarse, las reglas que regulan actividades previamente existentes son llamadas regulativas. A las que además de regular, crean la posibilidad de algunas actividades, como sucede en el caso de la mayoría de los juegos, les llama constitutivas, ya que tales actividades se constituyen gracias a esas reglas; lo que es más, para Searle estas actividades existen sólo dentro de sistemas de reglas constitutivas. Éstas dan la pauta para declarar que un individuo sea presidente, sacerdote, que yo tenga un título universitario, que un equipo gane el Súper Bowl, etc. Searle nos explica que las reglas suelen presentarse en sistemas y cada regla por separado o en conjuntos; lo relevante aquí es su afirmación de

que las reglas constitutivas tienen una forma característica, que es “X cuenta como Y en C”, o “X funciona como un Y en el contexto C”. Retomando la enunciación con respecto a Lázaro Cárdenas, esto se entenderá mejor. En la oración Lázaro Cárdenas fue presidente de México de 1934 a 1940, Lázaro Cárdenas es la “X”, presidente es la “Y” y México es la “C”. Dicho de otro modo, X es una persona u objeto, Y es la función o el papel específico que esa persona u objeto tiene o desempeña y C es el contexto en el que esta situación tiene lugar. De igual forma, con esta misma fórmula podemos crear objetos para cubrir ciertas funciones y al crear también simbolizamos y significamos.

Aunque a simple vista, para nosotros esta fórmula parezca muy simple, para Searle es la unidad básica de nuestra vida social humana. Sin duda existen otras posibilidades, pero con ésta se establecen las funciones sociales que Searle llamó *Status Functions Declarations* y que Hernández Prado traduce como *declaraciones de funciones ubicadas*.²²⁷ Con esta expresión el filósofo estadounidense nos quiere decir que existen al menos cinco tipos de actos del habla humana: los asertivos, los directivos, los comisivos, los expresivos y los declarativos. Estos últimos son los más importantes para nosotros, pues con ellos hacemos que algo *social o institucional* se convierta en realidad.

Los actos asertivos pueden ser verdaderos o falsos, dependiendo de si reflejan o no lo que ocurre en el mundo. Por el contrario, los actos directivos y comisivos tratan de cambiar al mundo, mientras que los declarativos combinan la aceptación de los asertivos y el cambio de los directivos y comisivos; además, los actos del habla declarativos no se limitan a hacer la realidad; también pueden cambiarla y decirnos *cómo debe ser*. Por tanto, se puede afirmar que nuestra realidad se basa en actos de habla que nos dicen que algo es, o que tiene tal o cual función. Así, cuando las reglas constitutivas se relacionan, surgen las instituciones²²⁸ que dependen de las declaraciones de funciones ubicadas. Cuando –sirviéndonos del lenguaje– arribamos a este punto, a una realidad institucional, ello significa que en

²²⁷ HERNÁNDEZ Prado José. 2014. *Óp. Cit.*, p. 60.

²²⁸ Estas instituciones y la realidad institucional que crean “orientan” a los individuos a aceptarla, dicha orientación puede ser a través de la imposición, la fuerza o la violencia.

nuestra vida no importa sólo la realidad natural, sino que hemos construido una realidad social.

Dos importantes elementos de los hechos institucionales enunciados por Searle son las capacidades deónticas y las razones independientes de deseos. Estos dos rasgos fueron descubiertos por Searle gracias a que identificó las declaraciones o los actos del habla declarativos como la unidad básica de la realidad institucional o de los hechos institucionales entre los seres humanos. Las *capacidades deónticas* son características de casi todos los hechos institucionales porque, como mencione anteriormente, no sólo dicen cómo debe ser el mundo, sino cómo se desearía que fuera, es decir, implican un deber ser, una valoración moral, que no existe en el ámbito de los hechos brutos.

Aquí es donde entra la ideología, pues ese deber ser y la valoración moral presentes en la realidad social son las que ayudan a imponer o a cuestionar una institución; al mismo tiempo, el lenguaje es el que nos permite primero pensar, expresar, difundir y, finalmente, aceptar u oponerse a una ideología. Es decir, con el lenguaje se erigen discursos sobre la realidad y así, aunque sólo exista una sola, se puede llegar a pensar que hay 10 o 20, según el número de discursos. Por supuesto de esta situación se desprende un elemento importante: no hay jamás un discurso único sobre lo real y a su vez podemos distinguir entre dos tipos de discursos: uno de ellos nos asiste para cubrir necesidades prácticas que nos ayudan a saber cómo actuar en el mundo, y por otro lado, están los discursos teóricos que nos explican cómo es el mundo; que nos ayudan a entender mejor la realidad, tanto en su parte social, como en su parte natural y sus hechos brutos.

En este momento es pertinente preguntarnos, ¿dónde ubicaríamos a la ideología? Ya hemos visto, con los autores del llamado giro lingüístico, que la ideología se expresa en los discursos que fijan significados y que simbolizan. Si siguiéramos a los clásicos, diríamos que la ideología no tiene lugar en estos discursos; que ella estaría confinada a las creencias falsas, pero para nosotros y supongo que igualmente para Searle, esto no es así, porque la ideología nos proporciona cierta información que nos ayuda a conocer algunos aspectos de la realidad y nos ayuda

a desenvolvernos en ella. Parafraseando a Freedden, “las ideologías son un mapa del mundo político y social”²²⁹, un mapa de la realidad y por eso no podemos prescindir de ellas: actuamos según lo que nos dice la ideología o las ideologías que es la realidad. Entonces, con base en estas afirmaciones, ¿ubicaríamos a la ideología en el discurso práctico? La respuesta es que no, o al menos no del todo, ya que si bien es cierto que la ideología nos proporciona elementos prácticos para actuar en el mundo, también nos da algunos elementos teóricos, nuestros primeros “saberes”, aunque obviamente, ellos no tienen por qué lograr el nivel del conocimiento.

La ideología crea realidades que nos remiten a la vida social; es decir, nos da pistas para entenderla, pero no nos dice exactamente qué es. Esto sucede porque las primeras concepciones u opiniones que desarrollamos o aprendemos tienen su base en la ideología y en el lenguaje de nuestros padres o primeros formadores. Sin embargo, esto no quiere decir que nuestros “conocimientos” iniciales sean verdaderos; pueden ser en parte ciertos y en parte mistificadores, porque nos hablan de la realidad y nos dan la posibilidad de actuar en ella; al poder hacerlo, nosotros pensamos que la conocemos, que poseemos la verdad. Pero, esto no es rigurosamente así; es cierto que la ideología no está totalmente alejada de la realidad, pero no nos dice propiamente qué es ella y cómo aprehenderla; sólo pone a nuestro alcance algunas partes de sí misma que nos permiten desenvolvernos en ella y por eso, creemos que es la verdad, que se nos está presentando la realidad. No obstante, al tomar como verdaderos los “conocimientos” que nos proporciona la ideología, se acaban los cuestionamientos de si esa información es cierta, en qué medida lo es o si necesito complementar mis saberes prácticos con conocimientos teóricos, científicos y comprobados.

Al respecto, Durkheim en su texto *Las reglas del método sociológico*, nos decía ya que no podemos eliminar las ideologías, porque estas tienen una función social; no es que sólo sean una distorsión y por lo tanto completamente falsas. Como se

²²⁹ FREEDEN Michael. 2003. Ideology: a very short introduction. Estados Unidos. Oxford University Press, p. 2.

mencionó anteriormente, su lado verdadero o “real”, por pequeño que sea, sirve para enseñarnos cómo actuar en nuestro mundo; para adaptarnos, porque estas primeras concepciones, según Durkheim, son inherentes a la naturaleza humana, al intelecto y se fijan en cada uno de nosotros por los hábitos, por la repetición, por el quehacer cotidiano, por la rutina. Son cosas en las que ni siquiera pensamos, hasta el punto de que lo cotidiano es casi inconsciente para todos los seres humanos.

Es decir, si seguimos a Durkheim, la ideología además de ayudarnos a adaptarnos a nuestra sociedad, es una determinación social, porque los primeros conceptos que aprendemos son representaciones colectivas de cómo la sociedad piensa que algo es; en este caso, de cómo es la realidad. Incluso en el capítulo I, en la parte dedicada a Durkheim, hemos afirmado que la determinación de la ideología surge del carácter de las representaciones colectivas y éstas derivan de la fisonomía particular del individuo social; por tanto, la determinación social de la ideología puede calificarse como *idiosincrasia*, como una subjetividad innata al individuo en su colectividad.

Para concluir con esta parte de la explicación y siguiendo a Searle, hay que decir que existe una sola realidad y lo que cambia son los diferentes contextos, interpretados en diferentes discursos, pues esto es lo que hace diversa nuestra interpretación de aquella realidad.²³⁰ Para que este argumento sea más claro podemos ejemplificarlo con la idea de que al ir caminando por la calle vemos alguna de las protestas por la desaparición de los 43 estudiantes de la Normal Rural de Ayotzinapa. Nos encontramos frente a un gran grupo de personas que agitan banderas, gritan consignas o simplemente marchan. De pronto, de algún lugar salen algunos individuos con posturas radicales y empiezan a incendiar la puerta del Palacio Nacional. La policía comienza a movilizarse, tratando de

²³⁰ En la actualidad, la realidad es que vivimos en un mundo capitalista, pero la interpretación que damos de ella es distinta, dependiendo de nuestro contexto será la interpretación. Por ejemplo, para un empresario exitoso la desigualdad social característica del capitalismo no representa un problema y él puede pensar que este tiempo es de bienestar económico, mientras que para un individuo pobre la desigualdad social es un problema que necesita una solución urgente y que para ello hay que cambiar de sistema económico.

contener la situación. La multitud corre y la policía arremete contra los asistentes al evento. ¿Qué se puede interpretar de tal situación? Es claro que no todos los transeúntes interpretarán lo mismo; ni siquiera actuarán de la misma forma; algunos se irán del lugar tratando de evitar que se les involucre, ciertos individuos tal vez sigan observando, otros quizá se sumen a las protestas y algunos probablemente intenten ayudar a los detenidos. Incluso, la interpretación de los que se enteren de la situación por un intermediario –algún medio de comunicación- no será la misma. Esto ocurre porque nuestra realidad ideológica es diversa; es decir, lo que pensamos del gobierno, de la desaparición de los estudiantes, de las marchas y de lo que es violento es diferente y sin ideología quizá no sabríamos qué hacer ni cómo interpretar algo, ya que la ideología nos ayuda a ubicarnos y a actuar frente a distintas situaciones, como la narrada en las líneas anteriores.

Por ejemplo, ante la situación enunciada un individuo conservador puede pensar, aun sin mirar mucho, en retirarse del lugar por considerarlo peligroso. Puede ver a los manifestantes como un grupo de vándalos que comete actos violentos, ilegales e ilegítimos; pensará que las acciones policiales son correctas y que los individuos detenidos deben ser procesados penalmente; se preocupará mucho por los daños ocasionados a la histórica puerta y expresará su deseo de que los responsables sean castigados. Por su parte, si la ideología de otro individuo está más orientada hacia la izquierda, pudiera pensar que la manifestación es una muestra legítima del descontento social; que los normalistas deben ser encontrados y los culpables castigados; que la violencia no se justifica venga de donde venga, pero que es más grave quemar personas que puertas y que los policías actúan con exceso de violencia. Todavía más, si se está más a la izquierda y se es un anarquista, el individuo podría pensar que una marcha es una acción que no producirá resultados efectivos para un cambio en la sociedad; que es necesario recurrir a acciones radicales como la quema de la puerta de Palacio Nacional o aún mayores; que se necesita más acción directa para que el pueblo retome el control social, arrebatándoselo a la elite.

Evidentemente, podríamos recurrir a muchos otros hechos. Lo que intento resaltar es que las ideologías son vastas y siguen vivas; no se limitan a una Ideología totalizante ni homogénea, ni tampoco a la ideología política en sentido estricto; pero no por ello dejan de ser esas expresiones parte de la política. Pero eso se analizara más adelante. Por ahora seguiremos bajo la línea del lenguaje y la importancia que tiene en el análisis de la ideología.

4.4 El giro lingüístico

El entramado lenguaje-pensamiento que se ha venido exponiendo a lo largo de la investigación se hará más claro después de explicar en qué consiste el llamado *giro lingüístico*. Esta corriente académica se originó porque académicos de diversas áreas de conocimiento se percataron que se había descuidado un tema básico para el desarrollo del mundo en general y del hombre de manera particular. Este tema es el lenguaje, así que después de muchos años, se entendió el poder de la palabra, ya que sin palabras no hay frases, sin frases no hay enunciados y sin ellos no hay comunicación ni transferencia de conocimientos, creencias y saberes. Aunque fue Richard Rorty el filósofo que popularizó dicho término, no se sabe con exactitud quién inició este cambio en las ciencias sociales. Para Foucault el primero fue Nietzsche; Lyotard dice que tal cambio comenzó con Wittgenstein, y los estructuralistas proclaman a Saussure como el pionero.

Sin duda, fueron varios los elementos que contribuyeron para que el lenguaje se tomara como elemento central en diversos estudios. Quizá ninguno de esos autores fue el primero como tal en hacerlo, pero varios contribuyeron a que el lenguaje reclamara su lugar dentro de las ciencias; es decir, quizá fueron numerosos los cambios que era necesario hacer para que el lenguaje se tornara en un elemento central. Por ejemplo, para autores como Herder, Hamann y Humboldt, el lenguaje es una imagen del mundo; posteriormente encontramos a Saussure, un autor al que se le reconoce por conceder gran importancia al lenguaje. No obstante, para que el giro lingüístico estuviera “completo”, fue necesario que ocurriera primero el llamado “giro hermenéutico” de Nietzsche y

Heidegger -que ven al conocimiento como un modo de interpretación- y el “giro semiótico” de Peirce -una modalidad del giro hermenéutico-. El interés de Peirce en el lenguaje se originó por sus estudios de la escuela escocesa del sentido común: Thomas Reid y seguidores, como Dugald Stewart, que a su vez orientaban sus estudios al lenguaje.²³¹

Lo cierto de todo ello es que para los partidarios del giro lingüístico, el lenguaje es el elemento principal de análisis; algunos ven en él elementos constitutivos del pensamiento. Por ejemplo, en Lyotard se fragmenta el lenguaje y se terminan los metarrelatos; en Nietzsche todo es interpretación y el lenguaje se impone al pensamiento; en Wittgenstein el lenguaje surge de la forma de vida de cada pueblo y en Peirce la interpretación del lenguaje es ilimitada. Así:

La filosofía contemporánea realizó una revolución: la revolución lingüística de la filosofía. Pero esta revolución no se realizó de la noche a la mañana, sino a lo largo de cien años y en tres giros micro revolucionarios: el giro semiótico de Peirce, el giro hermenéutico de Nietzsche y Heidegger, y el giro lingüístico de Humboldt, De Saussure y Wittgenstein.²³²

En otras palabras, no podemos decir que todos los autores a los que ubicamos dentro del giro lingüístico hayan realizado trabajos homogéneos, pero sí que se caracterizan por desarrollarse con fuerza durante el último siglo y porque en dichos autores hay gran influencia de temas que se relacionan con el lenguaje y que, en diversas ocasiones, son acusados de tener una perspectiva relativista, porque todo lo reducen al lenguaje y ello es criticable: hay que distinguir entre realidad y discurso lingüístico, aunque la realidad incluya discurso. Derivado del interés por el giro lingüístico en la filosofía se tomó en cuenta al lenguaje – humano– como un elemento central y este interés se extendió y creció la

²³¹ Véase HERNÁNDEZ Prado José. 2013. *Breve introducción al pensamiento de Reid*. México, UAM-Azcapotzalco, p. 38.

²³² ROJAS Osorio Carlos. 2006. *Genealogía del giro lingüístico*. Colombia, Editorial Universidad de Antioquia., p. 87.

importancia del discurso y el lenguaje en el análisis de la ideología. Pero el discurso que se analiza no es cualquier discurso; es uno que busca fijar símbolos y significados, así como establecer la verdad para conocer una parte de la realidad. Esto sucede en los tres autores que fueron analizados en el capítulo II.

Tales académicos son Teun Van Dijk, John B. Thompson y Slavoj Žižek. Estos autores efectuaron trabajos en los que abordan de distinta manera el estudio del lenguaje, aunque ellos lo llaman “discurso”. En sus textos retoman el sentido crítico del análisis de la ideología, lo que parece extraño, pues muchos autores ubicados en esta corriente teórica lo desdeñan. No por nada este periodo es conocido también como el del *postmarxismo*, porque alude a la superación y obsolescencia del legado marxista. Sabemos que en general el capitalismo nunca se erradicó; por eso muchos teóricos pensaban que el marxismo estaba superado; además en lo que toca a la ideología uno de los objetivos de la teoría marxista era el fin de la ideología, cosa que tampoco ocurrió. En cambio, muchos autores pertenecientes al postmarxismo o giro lingüístico en vez de pensar en el fin de la ideología, tienden a pensar que el mundo es profunda e inevitablemente ideológico; que la ideología está en todos los ámbitos y que es imposible deshacernos de ella. No obstante, aunque estos autores no son marxistas ortodoxos, o en estricto sentido, si demuestran que detrás de lo que parece un simple fenómeno cotidiano, como el lenguaje, existe una intencionalidad ideológica.

De los tres autores que analicé y que pertenecen claramente al “giro lingüístico” – Thompson, Van Dijk y Žižek– sólo Van Dijk utiliza el sentido neutro de la ideología, mientras que Thompson y Žižek mantienen la tradición marxista de vincular la ideología con la dominación y el poder. Los tres la estudian en el campo del discurso. Además, se observa en ellos que no juzgan la ideología bajo criterios epistemológicos; es decir, como si hubiera un punto de vista no ideológico desde el cual argumentar falsedad o verdad de una postura; hasta cierto punto, la ideología es vista como un fenómeno sin salida; por ello es necesario estudiarla y comprenderla. Por otro lado, la ideología ya no se relaciona, obligatoriamente, con

una clase y tampoco se dice que por fuerza tenga como función principal ocultar las contradicciones sociales. Es decir, estos autores entienden la importancia del concepto, pero buscan darle un nuevo rumbo y lo extienden al campo de la construcción de significados, objetos y sujetos a través del discurso, pero no de cualquier discurso, sino de uno que fije la formación de significados, objetos y sujetos.

Por ejemplo, el concepto de ideología de Thompson busca ser preciso y crítico e intenta integrar a la ideología en un marco teórico enfocado en la naturaleza de las formas simbólicas, la reproducción del poder, la dominación y en la nueva dimensión y complejidad que adquiere el concepto en la cultura moderna, reformulando parte de la teoría marxista de la dominación, para incluir la movilización de significados y formas simbólicas, además de que en este autor el concepto pierde su sentido peyorativo y se puede aplicar a grupos e individuos opositores, creando resistencia, disidencia y otras alternativas, como formas alternativas de dominación que no se limitan a la dominación de clase. Mientras tanto, la propuesta de Van Dijk para el análisis de la ideología está elaborada en términos de un triángulo explicativo que abarca cognición, sociedad y discurso. Y por su parte, para explicar qué es la ideología, Žižek recurre a elementos teóricos y prácticos; es decir, tanto a elementos desarrollados por diversos autores (Marx, Sohn Rettel, Sloterdijk, Hegel, Lacan, Althusser y Gramsci), como a ejemplos de la vida cotidiana, tales como chistes, películas, libros, comics y sucesos comunes. Como lo mencioné anteriormente, Žižek ve a la ideología como un síntoma de la sociedad enferma en la que vivimos –la sociedad capitalista²³³–, que origina a la ideología y, al mismo tiempo, es su caldo de cultivo para la creación de una sociedad ideológica.

Al relativismo que se les imputa y critica a los autores del giro lingüístico, también puede añadirse que por la falta de datos duros o fuentes empíricas se dude de la

²³³ Por supuesto, puede existir otro punto de vista ideológico que proponga que no todo es enfermedad en la sociedad actual en que vivimos que y tal vez los planteamientos derivados de él puedan constituir *conocimiento*.

veracidad o sustentabilidad de sus investigaciones.²³⁴ Hay algunos críticos que sólo ven los libros de Žižek como ensayos del filósofo de moda y que cuentan anécdotas curiosas, pero piensan que no ofrecen ningún aporte teórico; la realidad es que muchos de los que lo critican desconocen su larga trayectoria académica, así como sus aportes al estudio de la ideología y la filosofía; no toman en cuenta que para establecer dichos análisis y afirmaciones es necesario tener un amplio conocimiento teórico de diversa índole (filosofía, sociología, psicoanálisis, etc.); un extenso conocimiento cultural y de fenómenos sociales pasados y contemporáneos y la pericia de establecer relaciones que nos ayuden a comprender fenómenos complejos, tales como la ideología, de una manera sencilla. Más allá de las críticas, lo que aquí nos importa es señalar que los tres han hecho relevantes aportes al análisis de la ideología en la época contemporánea y que han hecho evidente la importancia del lenguaje humano —el discurso— como insumo de análisis de la ideología, que pudiera encontrarse en fenómenos de la vida e interacción cotidiana no limitada a la política en sentido estricto.

Si la ideología solo se presentara en formas abstractas inalcanzables para el común de los individuos, no se entendería cómo es posible que sistemas y situaciones adversas para ese individuo se mantengan por largo tiempo. Esto sólo puede responderse si concebimos a una ideología, siguiendo a Žižek, como una matriz generadora de la realidad, de la misma manera que el lenguaje, o mejor dicho la ideología de la mano con el lenguaje, generan realidades, ya que sin él la ideología sería imposible de expresarse y reproducirse. Entones, es tanto un concepto como una realidad; en parte es teoría y en parte, práctica. Esto no quiere decir que la ideología *per se* sea falsa o verdadera, sino que pudiera haber conocimiento científico y no científico o un conocimiento más científico que otro y por lo tanto, más cercano a la verdad o a la realidad.

²³⁴ Ya mencionaba en el capítulo II que Van Dijk no hace explícito el método de análisis, ni las técnicas que utiliza en su investigación y a Žižek se le cuestiona que sus afirmaciones sean meras especulaciones que carecen de sustento empírico.

Esto lo podemos observar también en los tres momentos que Žižek reconoce en la ideología -basándose en Hegel-: la doctrina, la creencia y el ritual, dicho de otro modo, la triada *en sí*, *para sí* y *en y para sí*. Ya antes se dijo que estos momentos no son una línea sucesoria y que en el mundo real pueden encontrarse actuando juntos o por separado, en una misma persona, institución o fenómeno. La ideología *en sí* es la noción en la que todos pensamos cuando hablamos de ella; es decir, cuando nos referimos a doctrinas, ideas, creencias y conceptos que nos guían. En algunos momentos, podemos decir que lo que intenta comunicar o comunica la ideología en este estadio no siempre es claro. Incluso, que no comunica todo con claridad. Posteriormente la ideología pasa del *en sí* al *para sí*, lo cual implica que la ideología se exterioriza a través de prácticas, lo que implica que ya no es sólo un concepto. Es la exteriorización de nuestros saberes e ideas - en muchos casos suministrados por instituciones como la familia, la escuela, las asociaciones, la iglesia, etc.- manifestados en diversas prácticas sociales. Finalmente, irrumpe la ideología que parece “reflejarse sobre sí misma”, pero que más bien es como observarla en una forma desplegada, con los dos elementos que mencionamos antes, pero en una relación que no deja distinguir ni el pensamiento ideológico, ni la práctica ideológica; por el contrario, parece que no hay ideología en tal acción.

Y es en esta parte donde se confirma la existencia y eficacia de la ideología y una de sus funciones, la normalización, que trabaja para hacer que percibamos como normal a los procesos de dominación, explotación, violencia, etc., o sencillamente a ciertas realidades cotidianas que no son como las entendemos a través de nuestra ideología, por ejemplo: que los niños no piensan, que las mujeres son eminentemente impulsivas, o que determinados autores son infalibles, etc. En estos eventos es en donde notamos que no es la doctrina o las creencias las que nos dicen cómo es el mundo, ni son las prácticas que aprendemos en la iglesia o en la escuela las que nos dicen cómo ser católico, hombre/mujer o médico, sino la relación y mezcla de ambas. Lo curioso de este asunto es que la práctica no se considera ideológica y este hecho es lo que la hace legítima e incluso verdadera.

Con ello confirmamos que una ideología no necesita ser falsa para serlo; lo que le da el toque ideológico a algo es la manera en que el contenido de ese algo se relaciona con la posición subjetiva atribuida por su proceso de enunciación y cumple una función en cierta relación de explotación, poder o dominación. También podemos argumentar, siguiendo a Žižek, que cualquier universal ideológico –la libertad, por ejemplo– se vuelve falso, si hay un caso que lo contradice, al no cumplirse. Además, la falsedad es una necesidad interna de cualquier fenómeno ideológico que se debe encontrar para poder analizarla, ya que la ideología, cuando se despliega, no permite ver esta necesidad y la hace parecer una contingencia de algo que de antemano está estructurado y racionalizado.²³⁵

Con lo anterior sustentamos el argumento esgrimido por Žižek, en *El sublime objeto de la ideología*, que afirma que en los análisis de Marx y Freud, “el “secreto” a develar [...] no es el contenido que oculta la forma (la forma de las mercancías, la forma de los sueños) sino [...] el “secreto” de esta forma”²³⁶. Para decirlo con nuestras palabras, es el carácter sublime que otorga la ideología a un fenómeno, acción o institución, lo que lo mantiene, aunque en la realidad sean evidentes sus consecuencias. De esta manera podríamos explicar o entender que la gente continúe votando por el PRI después de 70 años de corrupción, mal gobierno y desigualdad social. Asimismo, también nos explica porque durante años muchos mexicanos han creído y “creen” en sus promesas de desarrollo económico y social, justicia, modernidad, etc. Es decir, es tan buena la maquina ideológica echada a andar por este partido político mexicano que incluso en los 12 años de gobierno panista, ella siguió operando y los funcionarios blanquiazules se manejaron de igual forma, manteniendo la misma estructura y prácticas, convirtiéndose en el Leviatan que siempre criticaron. Al final muy pocas cosas

²³⁵ No es casual que Eagleton advierta que las ideas no son falsas con respecto a un objeto, sino que forman parte de él; por ello, cuando criticamos a la ideología también estamos haciendo ideología. Eagleton, Terry. “La ideología y sus vicisitudes en el marxismo occidental”. En: ŽIŽEK Slavoj. (Compilador). 2003. *Ideología. Un mapa de la de la cuestión*. Argentina, Ed. FCE. pp. 199-251.

²³⁶ ŽIŽEK Slavoj. 2001. *El sublime objeto de la ideología*. México, Ed. Siglo XXI, p. 35.

cambiaron y el PRI regresó a la presidencia. Así, el misterio de la forma quedaría conformado por los cambios discursivos y políticas populistas que prometen transformaciones en el futuro y que son lo que todos los ciudadanos escuchamos u observamos en campañas y discursos políticos, y que algunos creen a ciegas, pero que en la realidad han cambiado muy poco las prácticas y estructuras políticas.

En la anterior situación podríamos aplicar el ya tan mencionado *como si...* de Žižek, ya que muy probablemente la gente no cree en esas promesas y en el “posible” cambio, pero actúa *como si* creyera para recibir tarjetas, laminas, tinacos, material para construcción, animales, dinero y todo lo que les regalan a cambio de su voto. Entonces, estaríamos frente a una realidad ideológica, en la que los sujetos fingen o simulan no conocer parte de la realidad, aunque formen parte de ella. Es decir, los sujetos han internalizado el *como si* y persiguen a la “ilusión” que estructura su realidad, conformándose con conseguir logros imaginarios que los llevan a degradarse más y más y a aceptar una forma invertida de la realidad. Para ejemplificar esto recurriremos a un argumento usado por Marx cuando habla de la fetichización: para él un rey es producto de las relaciones entre el rey y sus súbditos, a los que se les presenta la relación de forma invertida, ya que los súbditos creen que lo son cuando dan al rey un tratamiento “real” porque piensan que él es rey, independientemente de su relación con ellos, cuando piensan que el rey lo es de forma natural.

Lo mismo podemos decir de nuestra ilusión de libertad o de democracia. De alguna manera pensamos que es natural, pero cuando lo analizamos vemos que esto no es así, que no somos totalmente libres y que nuestros representantes elegidos “democráticamente” no nos representan. Para Žižek esto exhibe un mecanismo de “transferencia”, que supone que creemos en la verdad, por lo que podemos decir que la transferencia es una ilusión necesaria para producir la verdad. La creencia en esa verdad se hace evidente cuando buscamos argumentos racionales para constituirnos, cuando confirmamos que obedecemos a esa verdad, aunque no sea tal por contener elementos de no-conocimiento o un

falso reconocimiento y al buscar las “verdades” que justifiquen una acción ilusoria, los gestos se repiten, la creencia se constituye y la verdad aparece.

Otro elemento importante que es necesario resaltar es el cinismo que hay en la ideología y en la realidad que ésta construye. Žižek, está de acuerdo con Peter Sloterdijk, cuando afirma que:

El modo de funcionamiento dominante de la ideología es cínico, lo cual hace posible -o, con mayor precisión, vano- el procedimiento clásico crítico-ideológico. El sujeto cínico -está al tanto de la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social, pero pese a ello insiste en la máscara. La fórmula, como la propone Sloterdijk, sería entonces: ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen.²³⁷

Es decir, la razón cínica no es ingenua, sino una paradoja de la falsa conciencia, ya que conocemos la falsedad, sabemos que hay intereses particulares ocultos – tras una universalidad ideológica, por ejemplo– pero aun así, no renunciamos a ella. Cuando recurrimos a este cinismo negamos que negamos la ideología o la realidad ideológica. Lo podemos hacer a través de chistes o dichos, como el tan conocido: “el que no transa no avanza”, con el cual justificamos acciones incorrectas. Así, este cinismo hace que la ideología se vuelva efectiva y que la ilusión del *como si* funcione todo el tiempo en todos los ámbitos de la vida cotidiana. Como la ilusión no se encuentra en el pensar sino en el actuar, el cinismo ayuda a explicar y mantener la realidad ideológica. Sostengo que existe una realidad ideológica porque la ideología no es una falsedad, ni una fantasía, ni nada parecido. Está fundada en la acción pero a la vez es una ilusión que estructura relaciones sociales que sostienen y guían el quehacer diario, lo que termina constituyendo a la realidad ideológica. Y esta se construye a través del lenguaje, de un discurso o varios, un ejemplo de ello es:

El discurso de la libertad económica individual, del egoísmo y la propiedad privada en tanto ilusión, invoca a una adquisición material

²³⁷ ŽIŽEK Slavoj. 2001. *Óp. Cit.*, pp. 56-57.

constante, y así logra la legitimidad social que buscan los neoliberales para quien posee propiedades. Dicho de forma caricaturesca, el neoliberalismo instala la idea de que el pobre lo es por flojo, mientras que el rico lo es porque trabajó toda su vida y aprovechó la libertad que el sistema le entregó para hacer negocios. Es allí, precisamente, donde la ilusión como autoridad simbólica del éxito económico cobra forma de experiencia y se persigue como verdad.²³⁸

Pero ni para Žižek ni para mí estas anomalías se quedan en el discurso, pues los problemas causados por la ideología no se limitan a lo dicho; pasan a la práctica y ahí se confirma y reafirma el discurso. Entonces las personas actúan cínicamente, por ello Žižek sigue a Sloterdijk y nos dice que la gente no actúa de manera ingenua: “ellos saben que, en su actividad, siguen una ilusión, pero aun así, lo hacen. Por ejemplo, ellos saben que su idea de Libertad encubre una forma particular de explotación, pero aun así, continúan en pos de esta idea de Libertad”.²³⁹ Es obvio que no es una ilusión con base en el saber, pues “ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen” ya que el carácter sublime de la ideología hace que se llenen los vacíos que ella misma promueve a través del lenguaje. Poco a poco se apropia de las prácticas diarias de la vida cotidiana, que parecen no ser espacios ideológicos y logran afianzar relaciones de dominación, exclusión, explotación, discriminación, etc.

4.5 El chiste como manifestación de la ideología

Una parte importante del lenguaje, donde se puede manifestar la ideología, son los chistes que pueden contener, manifestar o reproducir estereotipos, relaciones de género desiguales, prejuicios, desigualdad social, actitudes discriminatorias etc., en el ámbito discursivo y simbólico. Después estos chistes, al internalizarse, se llevarán a la práctica en la vida cotidiana y al hacerlo expresamos la manera en

²³⁸ MILLONES Mario. “Neoliberalismo en América Latina: una interpretación desde la ideología en Žižek”, en Sociológica, año 28, número 79, mayo-agosto de 2013, pp. 51-78.

²³⁹ ŽIŽEK Slavoj. 2001. *Óp. Cit.*, pp. 61.

que entendemos el mundo o, específicamente, algunos conceptos y situaciones ya que “las opiniones y las actitudes degradatorias contra el otro no se adquieren, ni se estructuran, ni se utilizan azarosamente [...] son la respuesta a las creencias sociales y culturales compartidas y por lo mismo socialmente legitimadas”.²⁴⁰ Si el chiste es recibido con risas, reales o escritas (en redes sociales) reforzamos el orden aparente de las cosas pues significa que ese orden se acepta,²⁴¹ que los objetivos o intereses de un grupo son los dominantes.

Un chiste es una historia corta que tiene como finalidad hacer reír a la persona que lo escucha, lee o ve, pues en ocasiones es tan sólo una imagen visual. El chiste puede tener como meta ser cómico, irónico, o bien burlarse de alguien o de algo. Kant lo clasificó como un “juego de pensamientos” y a la risa como una emoción;²⁴² Berger lo ve como humor verbal que aligera la existencia y mitiga el sufrimiento o la rutina y dice que hay varios tipos de chistes: algunos pueden ser ingenuos y otros agresivos.²⁴³ Como es de esperarse, los chistes agresivos pueden denigrar a alguien o algo; son algo que humilla o denigra a otros u otras, a los diferentes, a los extranjeros, a un grupo social o étnico, una cultura o una religión; a los pobres, a los ricos, a los hombres o a las mujeres.²⁴⁴ Un chiste es diferente de una broma porque ésta se realiza a partir de una persona o evento real, mientras el chiste no siempre habla de personas concretas y en caso de hacerlo, la situación que plantea es irreal.

Como hemos visto en eventos recientes un chiste, o un conjunto de chistes pueden resultar tan degradantes para la persona o, en este caso, para la cultura objeto de él, que en casos extremos puede llevar a trágicos resultados, como se

²⁴⁰ CAREAGA Joaquín. 2015. *Óp. Cit.*, p. 55.

²⁴¹ Thompson nos dice que: “Al contar historias y al recibir (ya sea escuchando, leyendo o viendo) las historias contadas por otros, podemos ser atraídos hacia un proceso simbólico que puede servir, en algunas circunstancias, para crear y sostener las relaciones de dominación”. En THOMPSON John B. 2002. *Óp. Cit.*, p. 94.

²⁴² PORTILLA Jorge. 1986. *Fenomenología del relajo*. México, FCE, p. 45.

²⁴³ BERGER, Peter. 1999. *La risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*. Barcelona, Kairós.

²⁴⁴ Véase: BERGSON, Henri. 2008. *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*. Madrid, Alianza Editorial.

observó luego de la masacre en las oficinas de *Charlie Hebdo* el pasado enero de 2015. Este sangriento ataque ocurrió después de que la revista, a través de chistes, humilló, satirizó y se burló de la cultura musulmana durante muchos años. Esto no es justificación alguna, pero puede constituir un motivo para tal ataque, lo mismo que los horrores cometidos durante la ocupación norteamericana en Irak, las formas de terrorismo de Estado que las democracias capitalistas practicaron, o condonaron, en el mundo árabe; las torturas, vejaciones y humillaciones cometidas en Abu Ghraib, Guantánamo y las cárceles secretas de la CIA; las matanzas en Libia y Egipto; el indiscriminado asesinato que cometen los drones estadounidenses en Pakistán y Afganistán; las matanzas y violaciones masivas del grupo terrorista musulmán Boko Haram; las decapitaciones y torturas practicadas por el llamado Isis o Estado islámico; etcétera. Además, el ataque a Charlie Hebdo pudo ser perpetrado por grupos fundamentalistas que alguna vez el patrocinio de países occidentales pudo ayudar a crear.

No obstante, no todos los chistes tienen trágicos e impactantes resultados; otros son más sutiles, pero siguen mostrando prejuicios sin fundamento, como se puede observar en un chiste citado por Žižek: “¡Los judíos y los ciclistas son la raíz de todos nuestros problemas!” –“¿Por qué los ciclistas?” “¿Por qué *los judíos*?”²⁴⁵ Otras veces podemos usar los chistes para plantear una alegoría o una metáfora de un fenómeno o un problema que ocurra en nuestro contexto; en este sentido Žižek nuevamente recurre al “viejo chiste del hombre que busca las llaves bajo la farola; cuando le preguntan dónde las ha perdido, admite que en un sitio mal iluminado; entonces, ¿por qué las busca allí, justo debajo de la farola? Pues porque ahí se ve mucho mejor...”²⁴⁶. En este caso nuestro autor relaciona este chiste con el populismo, ya que para él el populismo no es el lugar o la base para plantear los proyectos emancipadores actuales; lo importante sería proponer como la principal tarea de la política emancipadora una movilización política que –igual que el populismo– critique a la política institucionalizada, pero sin ser populista.

²⁴⁵ ŽIŽEK Slavoj. 2005. *Bienvenidos al desierto de lo real*. Madrid, España, Editorial Akal, p. 47.

²⁴⁶ ŽIŽEK Slavoj. 2008. *En defensa de las causas perdidas*. Madrid, España, Ediciones Akal, p. 276.

En un contexto más cercano podemos escuchar u observar chistes que se pueden calificar de machistas. Los siguientes, por ejemplo:

“¿Cuándo pierde una mujer el 90% de su inteligencia?– Cuando se queda viuda. ¿Y el otro 10%? Cuando se le muere el perro.”

“¿En qué se diferencia un hombre con bata blanca de una mujer con bata blanca? – En que el hombre es médico y la mujer afanadora.”

En los chistes anteriores se puede ver que ellos mantienen los estereotipos de la diferencia y superioridad de género o los prejuicios y la discriminación. Su finalidad es degradar a la población femenina, reproduciendo la ideología patriarcal y machista predominante en la sociedad. En ellos podemos leer que se piensa que una mujer no puede ser inteligente o independiente; mucho menos se cree que pueda tener una carrera universitaria; que pueda ser médico o dentista. En ellos, la mujer, para ser “alguien”, depende de otros: de su padre, hermano, esposo, hijo y en el caso citado, hasta del perro.

En otros chistes también podemos observar un profundo contenido ideológico, pues ellos expresan ideas en torno a lo bonito, lo deseable, lo correcto, los motivos de descalificación, etc., pero también, implícitamente, expresan realidades como la discriminación, la desigualdad social, la homofobia, los prejuicios, la pobreza, y la degradación humana. Los siguientes chistes se pueden observar en Twiter o en Facebook.

- ¿Si son tan pobres por qué están tan gordos? #misteriosmexicanos
- Por favor, no les digan a las sirvientas "Mi muchacha". ¡O sea! ¡No son SUYAS, goeey!... ¿a poco tendrían hijas TAN feitas?
- ...Si tan sólo el corrector del iPhone cambiara también las caras feas.
- ¿Por qué cuando dos mujeres se aman salen chispas?... porque las lesbianas no se afeitan las piernas.

- NIÑA: Papá, ¿me compras una muñeca de trapo? PAPÁ: Claro hija, me gusta que seas humilde. NIÑA: ¿Humilde? No, es que mi Barbie necesita una sirvienta.
- ¿Cómo se llama el diploma de las prepas en las colonias populares?... Auto de Formal Prisión.
- ¿Por qué los pobres hacen tamales en Navidad?... Para tener algo que desenvolver.
- Mujeres que escuchan banda y corridos: no se mueran nunca, necesitamos sirvientas...

En la mayoría de estos chistes el elemento común es la diferenciación entre clases, pero este primer factor encierra otros más; es decir, en la ideología predominante, los individuos de clase alta (o media en su defecto) se atribuyen características, valores, idiosincrasia o rasgos positivos. Ellos tienen los méritos, la calidad moral y la autoridad para juzgar a los demás bajo su propio criterio. Los miembros de este selecto grupo conforman algo parecido al acrónimo WASP,²⁴⁷ pues consideran que una persona hermosa y valiosa es aquella de tez blanca, delgada, con dinero y heterosexual. Entonces -todos los diferentes- los pobres, los homosexuales, los gordos, los morenos, los feos, los trabajadores, etc., no son “dignos” de respeto; son objeto de burla, por su tono de piel, por su preferencia sexual, por ser pobres y tener gustos “populares”; en pocas palabras, por no ser lo que dicta el estereotipo.

Lo relevante del asunto es que a la gran mayoría de las personas que lean esto no les causará indignación o malestar, o al menos actuarán *como si* no se los causara y, por el contrario, ríen o celebran “el chiste”, incluso lo comparten, aunque no cumplan con los estereotipos que ahí se establecen o sean el objeto de

²⁴⁷ Es un acrónimo en inglés que significa blanco, anglosajón y protestante (*White, Anglo-Saxon and Protestant*). Describe a un grupo de estadounidenses de posición social elevada y poder social y económico; se refiere a estadounidenses blancos originarios de Inglaterra o del norte de Europa y a sus descendientes. Además este grupo defiende los valores tradicionales y rechaza la influencia de cualquier cultura, nacionalidad o etnia diferente a la suya.

la burla. ¿Por qué tal actitud? Una vez más podríamos recurrir a Žižek para responder, específicamente, a su término ilusión o fantasía ideológica, que ya se comentó en párrafos anteriores. La ilusión ideológica no está en el saber –en que el individuo tenga conciencia de las cosas–, sino en la realidad; en lo que hacen las personas, en sus prácticas. En otras palabras, la ilusión ideológica no está en que yo sepa que pertenezco a la clase media y que mi biotipo corresponde al de la mayoría de los mexicanos, sino en la ilusión que guía mi actuar, porque lo que el individuo no sabe –o no quiere saber– es que su realidad está guiada por la ilusión, por la fantasía de ser de clase media (si se es pobre), rico (sí se es de clase media), blanco (sí se es moreno), sofisticado (si se pertenece a una colonia popular), cosmopolita (aún si no se ha viajado), etc.

Para dejarlo más claro, Žižek observa una paradoja en este actuar, pues los individuos saben cómo son las cosas, pero aun así, hacen *como si* no lo supieran, actúan *como si* no lo supieran. Entonces, la “ilusión es doble: consiste en pasar por alto la ilusión que estructura nuestra relación efectiva y real con la realidad. Y esta ilusión inconsciente que se pasa por alto es lo que se denomina fantasía ideológica”.²⁴⁸ Por ejemplo, ellos saben que el estereotipo de belleza que reproducen excluye a la mayoría –pues el biotipo del mexicano no se caracteriza por una delgadez extrema o por una tez blanca–; aun así, continúan exaltándolo porque de no hacerlo se sentirían perdidos, sin referentes y hasta excluidos. De esta manera, se confirma que existe una realidad ideológica, una realidad fundada en tendencias de pensamiento que se estructuran y se expresan a través del lenguaje. Una realidad que mezcla hechos reales e ilusiones, que muestra la visión impuesta y la aceptación de la misma, pero que también puede mostrar crítica u oposición, es decir, otra parte de la realidad, otra interpretación, un contexto distinto.

Otro aspecto relevante de este fenómeno es que tanto el chiste como la ideología ocurren como parte de la interacción “mundana y rutinaria”; como un hecho cotidiano, no como un fenómeno pura y meramente abstracto que sucede sólo en

²⁴⁸ ŽIŽEK Slavoj. 2001. *Óp. Cit.*, p. 61.

nuestro pensamiento o que resulta tan complicado que sólo grandes pensadores lo pudieran idear y aplicar. En ese sentido este fenómeno es más simple, pero a la vez también tiene complejidades. Es simple porque la práctica ideológica es una práctica al alcance de todos y complicado porque muchas veces el chiste es tan sutil que no es fácil percibir toda la carga ideológica; además, sus propios mecanismos se encargan de ocultar su existencia y funcionamiento. Por ello es necesario evidenciar cómo es que el significado ideológico sirve para establecer y sostener relaciones de poder, dominación, exclusión, degradación, etc., entre las personas implicadas en un chiste; es decir, entre quienes lo producen y reproducen. Porque cuando un chiste se cuenta implica interacción entre dos o más personas. El chiste se cuenta con una intención. Ésta puede ser sólo para hacer reír, para molestar, denostar, mostrar desprecio, etc. La manera de recibirlo también puede ser distinta; se puede reír porque escucharlo causa gracia y se está de acuerdo o se entiende que alguien está de acuerdo; lo que muestra una amplia capacidad para disfrutar de la vida, en la ideología que se expresa en él o porque por lo menos eso se quiere hacer creer; por el contrario, se puede ignorar el chiste o molestarse porque se desaprueba lo expresado, o porque la imaginación y el sentido del humor son limitados. Es decir, lo que se manifiesta en un chiste es ideología en forma de valores, posturas y visiones del mundo. Con lo cual se confirma que la ideología no es sólo un “concepto marxista” olvidado y en desuso y menos aún un concepto que se limite a la teoría y lo abstracto; por el contrario es un concepto que nos ayuda a comprender y construir nuestra realidad; a entender distintas formas de pensamiento y sus expresiones.

Por ejemplo el chiste político, del que nuestro país tiene una antigüísima tradición, puede ser un arma o al menos una válvula de escape que emplea la población descontenta con sus políticos, gobernantes o funcionarios públicos o con la manera en que hacen “política”. En este tipo de chiste las personas expresan su descontento hacia la política o los políticos, que son colocados al nivel de cualquier ciudadano del que nos podemos reír y opinar lo que realmente pensamos de una persona o situación; es decir, al criticar y reírnos de el chiste

mostramos nuestra postura ideológica y la compartimos y reproducimos con otros que pueden o no estar de acuerdo con nosotros, pero igual que con los otros chistes influimos en la opinión pública, hacemos política desde lo privado pero sigue siendo público. Dicho de otro modo el chiste es una manera de romper las barreras entre la política en sentido amplio y estricto y al mismo tiempo es una manera de evidenciar el poder de la ideología así como su estrecha relación con la política.

4.6 Ideología y política

Todo lo escrito en las páginas anteriores nos sirve para visualizar cómo a lo largo de la historia ha cambiado el concepto de ideología y cómo es que su estudio se ha complejizado; pero también hemos visto que mientras para algunos autores la ideología es un mito o ya no existe, otros la han retomado desde diferentes puntos de vista. Algunos retoman el discurso, las emociones, la crítica, la cultura y en esta investigación nos sumamos a su estudio desde el lenguaje y los hechos cotidianos como el chiste. Asimismo hemos observado que la ideología se ha estudiado en diversas disciplinas,²⁴⁹ lo que al parecer la “separa” de la política. No obstante, se puede decir que la política tiene derecho de antigüedad sobre el concepto, pues aunque no surgió en su seno, casi desde su nacimiento estuvo ligada a ella. Además, porque en la política –en sentido amplio y restringido– es donde la ideología ha manifestado su mayor poder y centralidad y ha revelado mucho al respecto de su complejidad y sus características, ésta, en gran medida, se define en términos políticos.

Pero no sólo eso; es importante estudiar la ideología dentro del sentido amplio de la política porque se enfoca en las ideas y símbolos a través de los cuales los individuos encontramos el sentido de nuestra vida y producimos, comprendemos e

²⁴⁹ Los historiadores han utilizado el concepto como sinónimo de sistema de ideas o como idea organizadora y los literatos o estudiosos de la cultura como un concepto crítico que se refiere a estructuras de dominación de todo o casi cualquier idea o tema, lo cual también es válido, pero le resta su enorme riqueza a este concepto.

interpretamos nuestra sociedad e historia. Al mismo tiempo que orienta prácticas e instituciones y establece parámetros de prescripciones morales y expectativas, la ideología en la política se ocupa de la toma de decisiones colectivas y la regulación de los conflictos que le preceden y sigue a tales decisiones, pues ellas implican la dirección que tomará la sociedad. Entonces, la política es una actividad social y la ideología está estrechamente ligada a ella como una dimensión inevitable, sin la que no pueden expresarse y encarnarse, ni la una ni la otra.

Pero, ¿cómo saber qué no es ideología, si su uso se ha vuelto indiscriminado? ¿Cómo identificamos un discurso, un chiste o una acción como ideológica? Una respuesta tentativa es que con la interpretación hermenéutica, damos sentido a la ideología como texto –que puede tener valores morales, estéticos, éticos, etc.– y podemos reconocer qué dimensiones son más importantes para las personas y para el investigador, con lo cual podríamos distinguir entre lo que es ideológico y lo que no.

En esta investigación se afirma que la ideología se refiere y está íntimamente relacionada con las decisiones personales y colectivas que tomamos en nuestra vida cotidiana y, por lo tanto, con la política en sentido amplio, porque con nuestras decisiones orientamos a la política y por ende, a nuestra sociedad. No hay que perder de vista que los individuos somos diversos y nuestras decisiones también lo son; por ello no siempre queremos lo mismo y puede haber opiniones contrarias que conduzcan a conflictos sociales. Esto también nos ayuda a tener más claro que la vida social actual está ampliamente diferenciada; que no todos los hombres y mujeres pensamos, deseamos, actuamos o tenemos los mismos intereses, pero a pesar de ello, todavía podemos llegar a acuerdos y elegir de entre varios conjuntos de ideas las que compartimos o las que nos parecen menos malas o más afines a nuestra ideología. Sin embargo, esto no siempre ocurre en la totalidad social, pero sí entre colectividades de diversos tamaños, en las que observamos que diferentes ideas, valores o ideologías, orientan su rumbo. El argumento de muchos de los individuos, al menos en teoría, es que sus propuestas y acciones se orientan a la creación de una sociedad mejor; aunque

evidentemente no es así en todos los casos; esto es lo que hace política a la ideología, ya que al tratar de conducir a la sociedad, de orientarla tomando decisiones y controlando ámbitos centrales, hay una necesidad de elegir nociones y conceptos que nos ayuden a ordenar y expresar tal tendencia, pero también ayudan a obtener el control ideológico a través del lenguaje, que es lo que posibilita la acción política colectiva. Como es lógico, estas posturas y orientaciones pueden ser objetadas por otras clases o grupos en pugna²⁵⁰. Al mismo tiempo, lo cercano de esta relación es lo que distingue a la ideología de los imaginarios sociales, la conciencia colectiva, las representaciones sociales o cualquier concepto moderno con el cual muchos pretenden desbancar y deslegitimar al concepto y su uso. Conceptos como el de “imaginario social” o “conciencia colectiva” no son, finalmente políticos, pero el de ideología sí lo es. Y como la política estará permanentemente presente, la ideología también lo estará.

Entonces, además de estar estrechamente ligada a la vida cotidiana, la ideología también es central para el pensamiento y quehacer políticos por cuatro características que ella implica:²⁵¹

1. Las ideologías son formas típicas en que se expresa el pensamiento político, ya que la política es un logro de “metas colectivas”, así como la regulación de los conflictos sociales. En ese sentido, las ideologías son la base del pensamiento político al originar o dar sentido a las ideas centrales, suposiciones y prejuicios que influyen en las decisiones. Por lo tanto, sólo al reconocer su presencia y conocer su funcionamiento e influencia, podremos explicar los fenómenos políticos, amplios y restringidos, de una manera adecuada.
2. Las ideologías son influyentes tipos del pensamiento político, ya que nos ofrecen parámetros que guían la toma de decisiones esenciales para concretar la acción política (en sentido amplio y restringido). Por un lado,

²⁵⁰ Que también podrán estar buscando lo mejor, en su propio concepto; por ejemplo, los conflictos entre liberales y conservadores en el México del siglo XIX.

²⁵¹ Véase: FREEDEN Michael. 2003. *Ideology: a very short introduction*. Estados Unidos. Oxford University Press, pp. 126-128.

son instrumentos de poder para los gobernantes y por otro, instrumentos concientización y empoderamiento en los ciudadanos “de a pie”. De este modo, la función de las ideologías dominantes es ejercer influencia en el público o grupos específicos para orientar la formulación de políticas públicas.²⁵² Nuevamente reitero que la importancia de las ideologías radica en que ellas influyen en las prácticas sociales y políticas de los individuos.

3. Al ser ejemplos de creatividad, las ideologías proporcionan recursos ideacionales y oportunidades para pensar en alternativas sociales y políticas. Las ideologías, para funcionar, necesitan ser coherentes y consistentes y pueden ser eficaces si también tienen fuerza moral. En otras palabras, las ideologías son ideas llenas de vida porque mezclan intelectualidad, emociones, valores e incluso criterios estéticos; además, combinan conocimientos previos y nuevos. Por ello ofrecen muchas opciones para los individuos y las sociedades.
4. Las ideologías deben ser fácilmente comunicables para que sean atractivas y aceptadas por los públicos; por ello, generalmente se expresan en leguajes simples que contribuyan a los debates políticos y a su práctica cotidiana. Este elemento es tan importante que asimismo las encontramos en formas textuales y visuales.

En síntesis, aunque se crea que la ideología es un tema ya superado, es necesario retomarla, porque influye en la orientación presente y futura de nuestra sociedad. Así, “si queremos futuros agradables, tenemos que cultivar las posibilidades y frenar los riesgos contenidos en las ideologías del presente”.²⁵³ Además, debemos tener claro que la ideología está y estará ligada a la política en sentido amplio y restringido, porque influye en la orientación, construcción y transformación de las sociedades y su historia, ya que, me atrevería a decirlo, la manera en que vivimos nuestra cotidianidad determina las decisiones que

²⁵² Es necesario tener en cuenta que la internalización de una ideología por una sociedad es un proceso largo. Es decir, a veces la internalización puede tomar décadas o también para emerger; por ejemplo, el neoliberalismo surgió en la década de 1940, pero adquirió hegemonía hasta la década de 1980.

²⁵³ FREEDEN Michael. 2003. *Op. Cit.*, p. 128.

tomaremos en la política en sentido restringido; la política pura o institucionalizada. Por ejemplo, los valores a los que concedamos mayor jerarquía en nuestra vida cotidiana serán los que defenderemos a diario; son los que nos guiarán en los casos de política institucional; por ejemplo, en tiempo de elecciones, nuestra opción será votar por el candidato o partido que nos garantice –o al menos así nos parezca– la defensa de nuestros valores e intereses, o que percibamos como el más parecido a nosotros.

De la misma forma, nuestro comportamiento con respecto a los otros, a lo diferente, dice mucho de nuestra filiación ideológica y su tendencia. Para hacer un ejercicio rápido –y quizá para muchos burdo– diré que generalmente a alguien de derecha se le piensa como una persona que estaría en contra de las preferencias o prácticas sexuales diferentes; es decir, sería poco o nada tolerante con gays, lesbianas, transexuales o incluso con cualquier persona que manifieste una sexualidad abierta que pueda ofender a sus valores o moral. Sin embargo, esto no debe tomarse como un patrón inamovible, puede ser que a otra persona que se ubique (o la ubiquen) como de derecha, piense que el ejercicio de la sexualidad individual sea algo deseable y respetable, pero que discrimine y/o desprecie a las culturas originarias de nuestro país por considerarlas como el factor que ha impedido el desarrollo económico y social de nuestro país. Por tanto, exalta nuestras raíces hispánicas, esbozando la historia de México a partir de la Colonia, con una visión eurocentrista más individualista. A partir de esto podemos establecer diferencias con la tendencia ideológica de izquierda, que puede ser descrita como partidaria de la colectividad, en algunos casos por estar orgulloso de sus raíces y tradiciones indígenas, pero sin perder de vista las influencias de otras culturas o por la tradición de hermandad y solidaridad originada en la Revolución francesa. Los individuos de derecha hablarán positivamente del capitalismo, de la industriiosidad, del valor del trabajo, del progreso industrial, pero no destacarán algunas de sus consecuencias negativas, como el desarrollo desigual, la explotación, la pobreza o las crisis económicas, sociales y humanitarias que un individuo con tendencia ideológica de izquierda si tomaría en

cuenta y que, por el contrario, será insensible a los aspectos positivos del capitalismo que existen. Pero esto se desarrollará unos párrafos adelante.

Y es que la Ideología sólo existe como concepto; en la práctica es imposible hablar de una sola ideología, pero también resultaría difícil asignarle un número, es decir, afirmar que existen dos, tres, cuatro o cinco ideologías. Lo más sensato es hablar de tendencias ideológicas; en este caso podemos hablar de dos grandes tendencias históricas, la derecha y la izquierda y dentro de dichas tendencias agrupar características ideológicas o ideologías afines. En los autores antes expuestos –Popper, Touraine y Mills, particularmente– observamos que con fines explicativos, ellos hablan de dos pares opuestos, contrapuestos o enfrentados en la sociedad y cada parte de ese dúo puede ubicarse en una de las grandes tendencias ideológicas. En Popper, la sociedad abierta y la cerrada; en Touraine, la clase dominante y la dominada y en Mills, el liberalismo y el socialismo. Para dejarlo más claro, en esos pares opuestos encontramos lo que Althusser expresó años antes en su texto *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado* (AIE). Ahí señalaba que sólo hay una Ideología y de ella se puede teorizar, pero hay varias ideologías que, como ya se ha mencionado, pueden aglutinarse en dos grandes tendencias históricas: la derecha y la izquierda. Éstas no son bloques homogéneos, sino maneras distintas de interpretar y, por lo tanto, de orientar nuestra vida y sociedad.

Con ello quiero dejar en claro que en la primera parte de esta investigación hablamos y analizamos a la ideología como un concepto, como algo abstracto y en esta segunda sección la hemos abordado, además, como una práctica, como tendencias de pensamiento y acción que están presentes en los individuos, con lo que se entiende que como práctica concreta, no hay una ideología universal que incluya a todos los individuos o a todas las prácticas sociales; ella es más bien diversa. Es cierto que como concepto, la Ideología es una sola, pero para entender las diferencias que se presentan entre distintos individuos, grupos y sociedades, es necesario establecer una diferenciación que nos ayude a concebir los distintos contenidos ideológicos en la práctica social. La distinción de los

contenidos no siempre es una diferenciación horizontal, que pertenezca o se presente en sólo una ideología o sus fragmentos; en muchas ocasiones la distinción es vertical y los atraviesa. Dicho en palabras simples, se presenta en las dos principales tendencias ideológicas, aunque con diferentes matices. Reitero que las tendencias a las que me refiero son la *derecha* y la *izquierda*.

Desde su aparición a la actualidad, tanto la *izquierda* como la *derecha* han sido calificadas como dimensiones de la geometría política que expresan ideales políticos opuestos. Es decir, distinguen partes contrapuestas de un universo político que de la misma manera que otros ámbitos, presentan dicotomías para explicar diferentes ideas, concepciones, interpretaciones, formas de acción, etc., a través de pares opuestos como: conservador-progresista, individualista-comunitarista, libertad-esclavitud, igualdad-desigualdad, etc. El origen de los términos *derecha* e *izquierda* se remite a la Revolución Francesa, específicamente, cuando en las asambleas los diputados conservadores se sentaban en los lugares de la derecha frente al presidente y los representantes de las ideas republicanas y democráticas a la izquierda. Su aparición respondió no sólo a una realidad política, sino también a necesidades del pensamiento político para establecer diferencias que clasificaran diferentes comportamientos, ideas, creencias, etc. De esta manera, para algunos la izquierda se “expresa en la declaración de los Derechos del hombre y el ciudadano [al tiempo que] recoge, cuando menos, tres siglos de filosofía que van del humanismo renacentista a la Ilustración”; la derecha busca la manera de “mantener los privilegios de la nobleza arraigada en la tradición teológica y filosófica del Medioevo que los funda en las doctrinas legitimistas del poder”.²⁵⁴ Quizá estas opiniones no sean del todo atinadas, lo cierto es que las dos posturas mencionadas representan “ideales, energías y formaciones históricas [que agrupan] a hombres de esos dos

²⁵⁴ DEL PALACIO Díaz Alejandro. 2002. *La izquierda en México*. México, Fontamara, p. 39.

temperamentos opuestos”.²⁵⁵ Por lo que a continuación procederé a establecer diferencias entre una y otra.

En general, la derecha es considerada como:

El partido del conservadurismo en general y está constituida, por lo tanto, por quien se considera satisfecho del presente, por quien se empeña en el mantenimiento del orden actual porque en él ocupa, o cree ocupar posiciones de privilegio que no pretende abandonar y por quien lucha directamente por una restauración del orden pasado del cual espera obtener situaciones de ventaja. Una derecha, es decir, una tendencia conservadora, existe así en toda organización política, económica, social y cultural, aun en la más progresista.²⁵⁶

Algunos autores agregan que los grupos o que el individuo de derecha “sueña poco y se ilusiona más con lo material y ya establecido”,²⁵⁷ mientras que la izquierda indica “el despliegue del progreso y del cambio: todos aquellos que se empeñan en renovar el orden existente”.²⁵⁸

Es pertinente aclarar que ni la derecha ni la izquierda designan contenidos fijados de una vez y para siempre, pues al ser construcciones sociales, sus tenores cambian según el tiempo, el lugar y las circunstancias, dependiendo del progreso histórico. Esto implica la transformación de sus contenidos, de sus ideas, actividades, interpretaciones, intereses y las personas que los defienden. Incluso siendo contemporáneas, si el contexto es distinto, las derechas o las izquierdas también son diferentes y pueden tener progresistas y conservadores, moderados y extremistas²⁵⁹. De igual forma es necesario expresar que en esta investigación ni

²⁵⁵ CABA Pedro. 1978. *La izquierda y la derecha en el hombre y en la cultura*. España, Ediciones Marova, p. 240.

²⁵⁶ BOBBIO Norberto. 1981. *Diccionario de Política*. México, Siglo XXI, pp. 507 y 508.

²⁵⁷ CABA Pedro. 1978. *Op. Cit.*, p.248.

²⁵⁸ BOBBIO Norberto. 1981, *Óp. Cit.*, p. 862.

²⁵⁹ Hay una derecha conservadora que prefiere lo familiar a lo desconocido, lo efectivo a lo posible, lo conveniente a lo perfecto, etc. Hay también una derecha a la que podemos llamar liberal porque su principal preocupación es la autonomía del individuo frente al Estado piensa que el poder

derecha ni izquierda son vistas como grupos o bloques de personas concretas, sino como tendencias de pensamiento que guían a la acción y que en su seno pueden ser heterogéneas; no obstante, para ejemplificar dichas tendencias o variantes, en algunos casos si se recurrirá a personas, grupos, instituciones o situaciones concretas. Perry Anderson nos dice que “desde el final de la Guerra Fría [...] las ideas de la derecha han ganado más terreno; el centro se ha adaptado cada vez más a ellas;²⁶⁰ y la izquierda sigue, mundialmente hablando, en retirada. La escala de la restauración intelectual que se ha producido –el término «neoliberalismo», tomado en serio en su referencia histórica, capta parte de ella– se reprime habitualmente en la izquierda de diversos modos”.²⁶¹

Para definirse –derecha e izquierda– se toman como referente para decidir lo que son y lo que no son; lo que aceptan y lo que rechazan. Así, a la izquierda se le identifica con la igualdad, la transformación, las colectividades, el progreso, incluso con la revolución; la derecha, en cambio, es permanencia, defensa del *statu quo*, del individuo y la tradición. Al mismo tiempo, ambas ideologías se expresan en la política en sentido amplio, más allá de los sistemas de gobierno o partidos políticos; se refieren a concepciones, creencias, cogniciones, interpretaciones y prácticas de la vida cotidiana. Por ello, Pedro Caba dice que la derecha carece “de todo entusiasmo por el hombre, ha negado la libertad del esclavo, de la mujer frente al lenocinio, como ha negado, mientras ha podido, la jornada laboral de ocho horas, la semanal de cuarenta, la seguridad económica y social del jubilado, del enfermo, del desvalido”;²⁶² pero otro sector de la derecha, la derecha más liberal, que al principio buscaba mantener el orden social existente, terminó por acercarse al liberalismo y en el mejor de los casos, ha defendido como un

político debe tener limitantes y controles para que el ciudadano sea lo más libre posible. La derecha socialcristiana es otra vertiente que pugna por un modelo de mercado responsable socialmente y un humanismo integral a partir de una visión trascendente; esta derecha no es confesional pero tampoco laica. Nuestro último ejemplo es la derecha tecnocrática y utilitarista que solo busca buenos resultados en la gestión y la función pública, dando poca importancia a las ideas.

²⁶⁰ Por ello, algunos autores afirman que el centro no existe y es una extensión disfrazada de la derecha.

²⁶¹ ANDERSON Perry. 2008. *Óp. Cit.*, p. 10.

²⁶² CABA Pedro. 1978. *Op. cit.*, p. 255.

elemento fundamental la libertad individual –no solo la económica– y la posibilidad de realizar diversas acciones, como “pensar, hacer, decir, opinar y a través de ello, modificar y transformar sus circunstancias sociales, económicas y políticas”.²⁶³ Por el contrario, la izquierda, en el ideal, ha buscado la realización y libertad del hombre, pero también hay sectores de izquierda que han actuado en contra de ese ideal y en la práctica han aplastado al individuo y coartado todas sus libertades y en pos de una igualdad artificial terminaron por convertirse en lo que se suponía combatían, una sociedad totalitaria. Aún hoy no es nada inusual que la izquierda niegue la existencia de la libertad, como se ha visto en pasajes anteriores de esta tesis. Como era de esperarse, ello se relaciona con la política en sentido restringido, pero tiene implicaciones en la vida cotidiana, en la política en sentido amplio.

Un criterio adoptado con frecuencia para distinguir a la derecha de la izquierda²⁶⁴ es la actitud diferente que asume cada una frente a la idea de igualdad, ya que igualdad, libertad y paz, son los fines que los hombres se proponen alcanzar y por los cuales están dispuestos a luchar. Entonces, se dice que la izquierda privilegia la igualdad; hay que aclarar que no se trata de una igualdad absoluta que absorba al individuo y lo elimine como persona, al ser controlada y dominada por el Estado. Más bien, reconoce que los hombres son iguales, si se toman en cuenta algunas generalidades como la muerte o que todos necesitamos oxígeno para vivir; pero son diferentes si se examina uno a la vez, ya que todos tenemos gustos, deseos y preferencias diferentes. Por lo tanto, se trata de una igualdad que elimina las desigualdades sociales o materiales (que por su naturaleza se pueden erradicar) porque impiden a los hombres desarrollar todo su potencial y tener niveles de vida decorosos. Por ello, ponen énfasis en la igualdad económica; es decir, los partidarios de la izquierda luchan por promover la igualdad económica y social, mientras que los de derecha se oponen a la misma buscando la prevalencia del

²⁶³ HERNÁNDEZ Prado José. 2007. *Óp. Cit.*, p. 173.

²⁶⁴ Véase: BOBBIO Norberto. 2000. *Derecha e izquierda*. España, Punto de lectura, pp. 133-149.

statu quo, o a veces, sencillamente reivindicando la heterogeneidad que es indiscutible entre todos los seres humanos.

Al respecto, Norberto Bobbio afirma que “la derecha no [es] igualitaria”²⁶⁵ y que este hecho tiene sus raíces en una inclinación por las desigualdades, porque en su interpretación todos los hombres son diferentes por haber nacido en una determinada familia, sociedad, cultura o clase social. Además, como partidarios del *statu quo*, buscan que esas diferencias se mantengan, pues las perciben como naturales y necesarias. Al mismo tiempo, tienen un juicio negativo de la igualdad, mediante argumentos que afirman que ciertos rasgos característicos de los individuos justifican un tratamiento diferente; es decir, son partidarios de reforzar las diferencias. Acción que, hoy en día es también una práctica de algunos sectores de la “izquierda”.

Entonces, se puede caracterizar a la derecha respecto a la izquierda contraponiendo a la izquierda igualitaria con la derecha libertaria y reconociendo que la derecha está íntimamente ligada a los intereses del individuo (por lo que muchas veces se les caracteriza como egoístas), pero también esta derecha busca la libertad y la democracia como medios y fines para establecer una república donde prevalezca el estado de derecho que garantice al hombre sus libertades económicas, políticas y sociales. En otras palabras, una sociedad liberal en la que se reivindiquen...

Las libertades humanas [...] El libre ejercicio de ciertas capacidades que por nuestra constitución natural y cultural, los seres humanos podemos desplegar, a saber, la libertad de pensar, de expresarse, de actuar de manera moral y responsable, de asociarse como mejor nos parezca para alcanzar determinados fines, de ser respetados en nuestra persona y en aquellas cosas de las que podemos y debemos

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 138.

hacernos para vivir mejor –es decir, nuestras propiedades o nuestro patrimonio–, entre otras.²⁶⁶

Otras personas que se identifican como de derecha afirman que este pensamiento tiene como “raíces la noción occidental y judeocristiana de la persona como ser único e irreplicable, con alma espiritual y cuerpo material, con inteligencia y voluntad, sujeto de derechos derivados de su eminente dignidad”.²⁶⁷ Otro punto importante para la derecha es que las instituciones tradicionales –la familia, la nación o las comunidades religiosas– facilitan la vida y el desarrollo de los individuos y que estos tienen la libertad de decidir sobre su destino. Están en contra de los cambios drásticos o radicales. En todo caso podríamos decir que son reformistas. Piensan que se puede crear riqueza a partir de la iniciativa individual, sin que esto implique explotación o algún elemento negativo; piden una mínima intervención del Estado; paradójicamente, desean un Estado fuerte que garantice orden y seguridad. A causa de su prédica de igual dignidad entre los humanos podemos aducir que están a favor de la igualdad entre las personas; sin embargo, en este caso, los individuos de esta derecha son partidarios de la meritocracia, es decir, para ellos los “premios” y/o la bonanza social y económica debe responder a los méritos del individuo, no a su calidad de persona humana, lo cual puede resultar paradójico, en primera por sus bases cristianas que aluden a la igualdad de los individuos y en segunda, pero no menos importante, porque al tomar en cuenta los méritos y el esfuerzo personal, no toman en cuenta que el contexto influye en el rendimiento, las oportunidades y los conocimientos adquiridos por cada individuo, pues no es lo mismo ser un joven de clase media estudiando en una universidad privada, que uno pobre, indígena que estudia en una escuela rural y además tiene que trabajar para pagar sus estudios.

En síntesis y para resumir todas las consideraciones anteriores, *la ideología de izquierda privilegia a la colectividad*, que puede abarcar a la familia y pasa por la

²⁶⁶ HERNÁNDEZ Prado José. 2007. *Óp. Cit.*, p. 22.

²⁶⁷ RODRÍGUEZ Doval Fernando. *¿Dónde está la derecha?* Reforma, 08 de Mayo de 2015. En: <http://www.reforma.com/aplicaciones/editoriales/editorial.aspx?id=62158#ixzz3ZYossi3F>

iglesia, la clase social, la corporación y culmina con la nación. Por otro lado, *para la ideología de derecha los individuos son lo más importante*; los reconoce como personas, individuos humanos, etc. Esto no quiere decir que a la derecha no le importe la familia, la iglesia o la nación o que la izquierda minimice a los individuos. Como lo mencioné con anterioridad, pueden existir elementos transversales, es decir, que se relacionen con ambas posturas. La diferencia se encontrará en los matices que cada individuo o colectividad de a la elección o a la acción, a las razones que le lleven a justificar o descalificar. Por ejemplo, un grupo de derecha puede reivindicar una colectividad como la que se conforma en grupos religiosos o la nación, pero lo hacen porque desde su punto de vista esa colectividad contribuye a la formación de los individuos; porque ahí “todo mundo” es reconocido como un individuo. La iglesia católica dice de sí misma, por ejemplo y muy esclarecedoramente, que ella es “la comunión de las almas”. La izquierda, por su parte, puede ensalzar al individuo en su calidad de miembro de una colectividad, por ser un paisano, hermano, pariente, etc., pero lo que principalmente cuenta es el grupo, la clase, la nación, etcétera.

Para dejarlo más claro recurriremos a casos concretos: Efraín González Luna, uno de los fundadores del Partido Acción Nacional (PAN), reconocido como un partido de derecha, rescataba en muchos de sus textos la importancia de la religión, la nacionalidad mexicana y la importancia de los valores colectivos, pero no lo hacía por exaltar el valor de la colectividad en sí misma, sino más bien para presentarla como el origen de los individuos, su inspiración y el lugar para generar intereses que pudieran ser colectivos. Por otro lado, y citando los términos orales del doctor José Hernández Prado, la izquierda actual reivindica la soberanía en materia energética y al hacerlo defiende lo que es de la nación y ataca a los intereses particulares, por defender a una colectividad específica –la nación– atacar a otra, la burguesía que también agrupa individuos. Aún más, “falsos izquierdistas” –miembros del partido de uno de los partidos de izquierda del país (PRD)– votaron a favor de dicha reforma, porque se percataron de que el Pemex de los años 2000 no era ya, ni como empresa ni como símbolo, el de los años

treinta del General Lázaro Cárdenas. Pero la izquierda en grandes rasgos, la de los ciudadanos de a pie, persigue la emancipación del género humano y la colectividad.

Giovanni Sartori nos dice al respecto que la “izquierda es hacer el bien a los demás (y) derecha el bien para sí”,²⁶⁸ con lo que vemos que él comparte la idea de que la izquierda está interesada en el bien de la colectividad y la derecha preocupada por el individuo. Asimismo, Sartori ve en la izquierda una ética fuerte, un actuar sometido al deber incondicional; por el contrario, para él la derecha representa una ética débil y utilitaria que se rige por un *cálculo hedonista*, que obedece a la *mano invisible* del mercado y por tanto, actúa de manera egoísta. La definición de Sartori es así porque no olvida que desde su origen se ha asignado a la izquierda el calificativo de progresista y a la derecha se le ha considerado como conservadora o retrógrada. Pero como dije antes, los contenidos y características cambian; por ejemplo, el liberalismo fue sinónimo tradicionalmente de izquierda; de una posición progresista que buscaba liberar al individuo del dominio del antiguo régimen, del conservadurismo. No obstante, en la actualidad, en la mayoría de los casos, ser liberal es, paradójicamente, pertenecer a la derecha; es tener una postura que se puede calificar como egoísta por privilegiar al individuo y a sus intereses sobre los de la colectividad, aunque esto genere injusticia y desigualdad social, así como lo contrario, significa opresión político-ideológica y aniquilamiento de las persona y sus libertades.

Estas diferencias se pueden observar en ámbitos concretos; uno de ellos es el aspecto económico en el que también se pueden advertir diferencias en su postura respecto al “tipo de impuestos que van a ser cobrados a ciertos individuos para ser invertidos en algo, y por la preferencia aplicada, ya sea por el desempleo o por la inflación”.²⁶⁹ Es decir, la izquierda elige tolerar la inflación (que puede afectar gravemente a la economía) y combatir el desempleo, mientras la derecha

²⁶⁸ SARTORI Giovanni. “¿La izquierda? Es la ética”. En: BOSETTI, Giancarlo. 1996. *Izquierda punto cero*. México, Paidós, p. 99.

²⁶⁹ MOLINAR Juan. *La defensa de las libertades liberales*. En: BARTRA, Roger, compilador. 2009, *Óp. Cit.*, p. 92.

privilegia la eliminación de la inflación porque afecta a la economía y el libre mercado y sobrelleva al desempleo. En pocas palabras, *la izquierda escoge las opciones encaminadas al bien colectivo y la derecha a los intereses individuales o el bien individual, en oposición a la colectividad.*

Estas ideologías también se distinguen por su postura frente al papel que debe tener el Estado en la economía, pues mientras la derecha busca que el Estado sea limitado en lo social y lo económico –pero con más dirección política que le permita supervisar y alentar el buen funcionamiento de la economía, el mercado y la iniciativa privada²⁷⁰– la izquierda mantiene la idea de un Estado fuerte que intervenga en la economía y se encargue de buscar el bien de sus ciudadanos, dando preferencia al bien colectivo. De igual forma, la manera en que se propone que el gobierno invierta el presupuesto, evidencia las preocupaciones, compromisos y filiación a una ideología de izquierda o de derecha, así como las diferencias entre ambas, ya que es común que la derecha oriente su gasto al mercado y no a los individuos. Según esta ideología las personas deben hacerse cargo de ellas mismas. La izquierda, por otra parte, tiende a impulsar un presupuesto de corte social o populista, según algunos autores o interpretaciones.

Otro asunto en el que se manifiestan sus diferencias es su nacionalismo o internacionalismo; hace algunos años la izquierda exaltaba su internacionalismo y era común que la derecha manifestara un vehemente nacionalismo. No obstante, en los últimos años los papeles se invirtieron y ante la globalización, la izquierda se ha mostrado renuente a ciertas posturas internacionalistas y recurre a argumentos localistas, nacionalistas o globalifóbicos. Paradójicamente, acepta el multiculturalismo y las diferencias. En cambio, en la actualidad la derecha es partidaria de la globalización y del sistema económico que la acompaña, el neoliberalismo, porque garantiza la libertad –valor de gran estimación para la derecha– al asegurar la libre circulación de individuos, dinero y mercancías. Como

²⁷⁰ Argumentan que un Estado grande atenta contra el sector privado, que pone en riesgo las libertades individuales y en algunos casos la gestión democrática, lo que disminuye la autoridad. Véase: HIRSCHMAN Albert. 1991. *Retóricas de la intransigencia*. México, FCE., pp. 126-139.

podrá notarse, todos estos giros misteriosos pueden explicarse con nuestra definición de izquierda como el énfasis en lo colectivo y de derecha como aquél otro en lo individual.

De esta manera, algunos individuos con pensamiento de derecha dicen ser internacionalistas y preferir la competencia y el acceso a mercados internacionales. Sin embargo, en muchas ocasiones la derecha –en particular la europea– se muestra cerrada y en contra de los inmigrantes; se opone a políticas que permitan la inmigración y a los acuerdos internacionales sobre refugiados políticos. Entonces, muchos de los partidos de derecha europeos son calificados como partidos antiinmigrantes cuya preocupación “más profunda parece radicar en las grandes olas migratorias que se produjeron en Europa occidental durante las últimas tres décadas del siglo XX”.²⁷¹

Respecto a la postura de una y otra en lo referente a la democracia podemos decir, siguiendo a Octavio Rodríguez Araujo, que la democracia formal –sin adjetivos– no es ni de derecha ni de izquierda,²⁷² pero si la democracia “se extiende a los ámbitos social, de las libertades y de la justicia [...] como elemento favorecedor de tendencias igualitarias y que disminuyan o eliminen la dominación de unos sobre otros”,²⁷³ entonces ella es de izquierda, y si no sucede así, este concepto se relaciona con la derecha o le es “útil [a] la derecha de raíz liberal en cualquiera de sus variantes”.²⁷⁴ Es preciso aclarar que estas diferenciaciones no siempre son evidentes, es decir, no siempre es fácil percibir la tendencia ideológica a la que pertenece un individuo o colectividad, incluso en la política nacional la actuación de partidos que se dicen de derecha o de izquierda muchas veces no se diferencia. A pesar de ello, enunciar estos contrastes nos ayuda a

271 FENNEMA Meindert. “Los partidos populistas de derecha”. En: MELLÓN Joan Antón, coordinador. 2002. *Las ideas políticas en el siglo XXI*. España, Ariel., p. 226.

272 Hago esta afirmación pues la democracia como práctica que permite la participación de los miembros de una colectividad, pública o privada, cabe en ambas tendencias de pensamiento, pero de acuerdo a los intereses o matices que privilegien la balanza se inclina a la derecha o a la izquierda.

273 RODRÍGUEZ Araujo Octavio. 2004. *Derechas y ultraderechas en el mundo*. México, Siglo XXI, p. 33.

274 *Loc. cit.*

demostrar que en las sociedades se pueden desarrollar diversas formas de pensamiento –ideologías– como parte de la búsqueda de soluciones a problemas que tienen que ver con visiones/interpretaciones del mundo, ya que cada una de ellas promueve formas concretas...

...De organización político-social o bien un énfasis en determinadas tendencias o directrices del poder político. Movidos por impulsos de muy variados tipos, desde genéticos hasta intelectuales o conceptuales, los individuos humanos se han aglutinado siempre en facciones o partidos que intentan demostrar y llevar al terreno de los hechos la validez de sus perspectivas de toda clase.²⁷⁵

Por lo tanto, no es una buena elección definir a estas tendencias ideológicas solamente por el valor al que se le da más importancia (igualdad/libertad) o por la dicotomía progresista-conservador; es necesario incluir el eje sincrónico individualismo- colectivismo porque nos ayudan a observar dónde está el acento de cada acción; para qué lado se inclina la balanza ideológica.

Para poder hacerlo es necesario, primero, aclarar que el individualismo tiene sus orígenes en la Ilustración al poner al centro del conocimiento y la reflexión al individuo, con lo que se cuestionó a todos los elementos del antiguo régimen y después de un tiempo arribó la modernidad social, cultural y política y, por ende, al Estado moderno como resultado del acuerdo social y político entre individuos libres e iguales. En teoría, ya no existían amos ni esclavos y el individuo valía por sí mismo; por tanto, no era necesario que una colectividad lo representara. Es decir, las colectividades también cambian su sentido, pues a partir de entonces se les puede percibir como agrupaciones *de individuos* que sólo lo representan si él lo quiere. Además, de cambiar la importancia y sentido de la colectividad, la emancipación individual puede considerarse como un importante antecedente para la independencia de muchas colonias.

²⁷⁵ HERNÁNDEZ Prado José. 2007. *Óp. Cit.*, p. 115.

En nuestro país, este fenómeno también fue relevante, pues se buscó remplazar la cultura colectiva tradicional por una cultura individualista y cívica que garantizara los derechos individuales. Sin embargo, esta situación no se ha cumplido por completo y para todos, ya que las ventajas han sido sólo para unos cuantos. Como era de esperarse, los más afectados fueron los desposeídos, a los que al quitarles las tierras comunales y la protección de la colectividad, quedaron más desprotegidos, marginados y muy deficientemente preparados para la derechista “carrera abierta al talento”. No obstante, esta situación no sólo ocurrió en nuestro país sino alrededor de todo el mundo, con lo que el sueño de un individuo participativo no se concretó en todos lados, pues en general –hasta nuestros días–, la mayoría de los individuos tienen una situación económica paupérrima y se preocupan más por sobrevivir que por ser ciudadanos activos. Actualmente, algunos liberales plantean que el individuo goza de una completa libertad que le permite actuar de acuerdo a sus deseos y al mismo tiempo lo hace “responsable de su persona”; es decir, las personas son tan libres que su único deber es hacerse cargo de sí mismos. Sin embargo, como hemos explicado antes, tal libertad es ficticia y es más bien un pretexto que exime de las responsabilidades sociales al Estado y así limita sus ocupaciones a garantizar las necesidades del mercado y a beneficiar a la macroeconomía y a un pequeño grupo privilegiado de la población.

El colectivismo se opone a todas estas cuestiones; uno de sus argumentos es que en la realidad los individuos no somos iguales y la competencia entre desiguales propicia relaciones diferenciadas, otro argumento es que el individuo no sólo se desarrolla en el ámbito del mercado y la competencia y en ellos tampoco existen las mismas condiciones, por lo tanto es necesario encontrar alternativas sociales, políticas y culturales a estas situaciones. Esto no quiere decir que los colectivistas propongan que regresemos al antiguo régimen o al feudalismo, pero sí que se planteen opciones distintas a las dominantes y que en general se funde una cultura comunitaria que respete al individuo. Es decir, opciones que al mismo tiempo respeten los ámbitos individuales y colectivos, sin poner a uno por encima

del otro, estableciendo un equilibrio entre el individualismo y el colectivismo. Sin embargo, esta situación es complicada porque ambos plantean la construcción de la sociedad por caminos distintos y pienso que es posible que en algunos casos o situaciones específicas puede tener la razón la derecha y en otras la izquierda, es decir, la interpretación o solución de una u otra puede ser más atinada, ya que nadie tiene la verdad absoluta.

4.7 Colectividad vs individualidad

Otra manera en la que generalmente mezclamos, individual y colectivamente, nuestra parte natural con nuestra parte social es la que utilizaremos para justificar por qué planteamos la existencia de un par de tendencias históricas, sociales, políticas e ideológicas que han dividido a los hombres desde hace muchos años. Para comenzar debemos decir que en el humano hay dos grandes propensiones hacia lo individual y lo colectivo, porque el humano las presenta desde su estadio más primitivo y toda su vida oscila entre esos dos puntos; incluso, dichas situaciones las podemos observar en otras formas de vida. La clave de este asunto –o lo relevante para esta investigación– es hacia qué lado estará la balanza en el actuar humano. El mencionado filósofo escocés del siglo XVIII, Thomas Reid, afirma que la balanza se inclina hacia las motivaciones de las personas; a los principios que rigen la acción humana; estos pueden ser de tres tipos: mecánicos, animales y racionales. Los principios de acción racionales son el interés y el deber; los mecánicos son los instintos y los hábitos y, finalmente, los principios animales son los apetitos, los deseos, los afectos (benevolentes) y las pasiones (o afectos malevolentes). Así, los humanos podemos actuar sólo siguiendo nuestros instintos –apetitos y deseos– y buscar resolver las necesidades propias u obtener satisfacción personal. No obstante, en el humano no todo se refiere a necesidades naturales, los humanos también tenemos afectos que “tienen un efecto muy positivo sobre [nosotros, pues nos convierten] en seres

sociales”.²⁷⁶ Estos afectos surgen por la interacción natural y social con otros humanos, pueden interpretarse como una especie de preocupación por esos “otros”.

Por ejemplo en una familia, humana o de otra especie, la madre se preocupa por ella pero también, y quizá en mayor medida, por sus crías. Aún más, los humanos también desarrollamos afectos por personas que no son de nuestra familia o camada; nos preocupamos por nuestros amigos o compañeros, de esta manera, como ser vivo y, en nuestro caso particular, como humanos no sólo buscamos satisfacer nuestras necesidades primarias y personales o individuales; buscamos el bien de los miembros de nuestra familia, de nuestro barrio o de mi colectividad, en términos más generales. A este hecho Thomas Reid lo nombraba *espíritu público* y lo calificaba como la existencia de afecto hacia las colectividades de pertenencia, que implica una identificación con la colectividad (mi barrio, mi estado, mi país, etc.), que tiene como fin buscar el bien de todos los miembros de esa comunidad. En este punto el individuo pone de lado su egoísmo (instinto) para dar paso al altruismo (afecto). Dicho con nuestras palabras y de manera simple, en la naturaleza humana están presentes las tendencias a lo individual y a lo colectivo; pero depende de cada individuo y su contexto el peso que da a cada una; es una elección personal. Siguiendo a Reid, el individualista no debe olvidar nunca las comunidades a las que pertenece y el comunitarista deberá “controlar” su afecto hacia éstas, actuando moral o justamente con todos los individuos.

Siguiendo con la lógica de diferenciación de las ideologías de izquierda y de derecha, que se expuso en páginas anteriores, podríamos afirmar que si un individuo privilegia el ámbito de lo individual entraría al grupo de ideologías de derecha, que buscan que cada individuo vea por “sí mismo”, se haga a sí mismo, salga adelante por sí mismo, y que, en general ponga al individuo sobre todas las cosas. Por su lado, el individuo que concede más valor al ámbito colectivo se insertaría en las ideologías de izquierda, que tienden a preocuparse por las comunidades donde surgió y se desarrolló.

²⁷⁶ HERNÁNDEZ Prado José. 2013. *Óp. Cit.*, p. 99.

Es cierto que actualmente el individualismo, en el contexto neoliberal en el que vivimos, goza de gran popularidad y estima; sin embargo, ante todos los problemas políticos, sociales y culturales ocasionados por este modelo económico, también está siendo fuertemente cuestionado y se trata de sustituirlo por propuestas que buscan exaltar y fortalecer el colectivismo. Una muestra de ello es el surgimiento de nacionalismos, regionalismos y la defensa de identidades étnicas, no sólo en países del Tercer Mundo o grupos aislados y tradicionales. De esta manera, han emergido no sólo grupos étnicos, sino colectividades en general, que buscan nuevas formas de representación y simbolización de elementos religiosos, territoriales, políticos o sociales, como son los movimientos de damnificados, de rechazados en el sistema educativo, comunidades religiosas o asociaciones barriales, etc. La mayoría de estos grupos no buscan volver al paternalismo o corporativismo de antaño, aunque pueden existir algunos que sí, sino fundar una nueva cultura colectivista libre de subordinaciones y autoritarismos que, a su vez, luche por conseguir justicia económica y social.

Lo ideal sería superar el individualismo egoísta por un lado, y por otro, terminar con la opresión del individuo por la colectividad, para dar paso a una participación equilibrada que reconozca la importancia de asociaciones y grupos sin que el individuo pierda su autonomía. Por ello, aunque suene utópico, mi propuesta iría encaminada a la construcción de una cultura colectivista, comunitaria que engrandezca y no oprima al individuo, que es su base. Mientras esto sucede, mi objetivo más cercano es dejar claro que la estrella polar para distinguir a las dos grandes tendencias en que se divide la ideología –derecha e izquierda– es la postura frente al individuo y la colectividad. Todo lo aquí enunciado, las tendencias ideológicas, las dicotomías para distinguir entre ellas, las ideologías, etc., son susceptibles de ser observadas cuando se manifiestan en hechos cotidianos como el chiste. Además hay que decir que tanto en los chistes como en la ideología basta un cambio de orientación para que se modifiquen sus resultados y se afecte, ridiculice o exalte a una colectividad, individuo, cultura, etc. Veámoslo retomando, nuevamente, a Žižek:

Existe un célebre chiste israelí sobre la visita de Bill Clinton a Bibi Netanyahu: Clinton ve que en la oficina de Bibi hay un misterioso teléfono azul, entonces le pregunta qué es, a lo que Bibi responde que es para telefonar al altísimo en el cielo. A su regreso a Estados Unidos, Clinton, envidioso, pide a los servicios secretos que le instalen uno cueste lo que cueste. Se lo traen en dos semanas; el teléfono funciona, pero la factura es exorbitante: dos millones de dólares por un minuto de conversación con el altísimo. Así que Clinton llama furioso a Bibi para quejarse: “¿cómo puedes permitirte ese teléfono, si ni siquiera nosotros, que te apoyamos económicamente, podemos permitirnoslo?”. Bibi responde tranquilo: “No, no es eso, verás, es que para nosotros, los judíos, cuenta como una llamada local...”²⁷⁷

Podríamos decir que el chiste tiene una orientación de derecha porque relaciona y representa a países hegemónicos –dominantes, imperialistas y representantes del capitalismo– con el bien, con Dios y la religión, que también es considerada por muchos como una característica de la derecha. Es decir, estos países se presentan de manera positiva pues ninguno queda ridiculizado, sólo se presenta una situación irreal en la que nadie es estigmatizado como “el malvado”, “el tonto” o “el inmoral”. Por el contrario, el mismo chiste puede tener otra interpretación al cambiar a los países y personajes protagonistas. Aunque en este caso el chiste sigue siendo de derecha lo es por razones diferentes a las antes mencionadas. En esta versión la balanza se inclina a la derecha porque se sataniza y deja en un mal papel a sus opositores, a los “de izquierda”, que también podrían hacer lo mismo. De esta manera, en la versión del chiste en la que intervienen los soviéticos, Dios es reemplazado por el infierno y por lo tanto la Unión Soviética es la encarnación del mal en la tierra: “cuando Nixon visita a Brezhnev y ve el teléfono especial, Brezhnev le explica que se trata de una línea conectada con el infierno; al final del chiste, cuando Nixon se queja de la factura, Brezhnev le

²⁷⁷ ŽIŽEK Slavoj. 2005. *Óp. Cit.*, p. 65.

responde con calma: Para nosotros, desde la Unión Soviética, la llamada al infierno cuenta como una llamada local”.²⁷⁸

Ante esto, Žižek nos dice:

Una primera reacción democrática liberal posmoderna casi automática al chiste sería: ésta es, justamente, la fuente del mal en la actualidad: la gente que cree tener línea directa con Dios (con la Verdad, la Justicia, la Democracia o algún otro absoluto) y se siente legitimada para denunciar al resto, a sus oponentes, por tener una línea directa con el infierno (imperios del mal, ejes del mal); frente a esta absolutización, deberíamos aceptar con modestia que todas nuestras posiciones son relativas, están condicionadas por constelaciones históricas contingentes, de modo que nadie tiene la solución definitiva, sino soluciones temporales históricamente contingentes.²⁷⁹

Me interesa agregar que en el chiste –especialmente en la segunda versión– hay una cuestión ideológica que también es importante y es: ¿por qué la Unión Soviética es vista como el infierno y su gobierno como la encarnación del mal, mientras que los otros países (los de la primera versión) no? Esto no ocurre sólo porque a alguien se le ocurrió o porque la extinta URSS sea mala *per sé* o por una cuestión moral. Esto sucede porque hay un enfrentamiento ideológico que hace que esto sea así; hay una batalla que opone al socialismo (la izquierda) con el capitalismo (la derecha). De esta escaramuza el vencedor resultó el capitalismo, que es el contexto en el que vivimos, y con base en ello, cualquier situación opuesta es calificada como mala, y sus actores como la encarnación del mal. Es decir, generalmente el vencedor, el que tiene el poder ideológico (y la mayoría de las veces económico y social) es el que califica, no sólo en cuestiones de geopolítica, que podemos observar en la actualidad, sino también en muchos ámbitos de la vida cotidiana, como se puede observar en algunos de los chistes anteriores, en los cuales advertimos que es el hombre el que denosta a la mujer,

²⁷⁸ ŽIŽEK Slavoj. 2005. *Óp. Cit.*, p. 65.

²⁷⁹ Loc. Cit.

la empleadora (de una clase superior) a la “chacha”, él/la heterosexual discrimina al homosexual, los individuos de piel blanca a los morenos o todos ellos a las personas que son diferentes, a los que pertenecen a otra etnia, religión, país o clase social.

4.8 Propuesta de concepto

Con los datos que nos ofrecen los capítulos anteriores, se obtuvieron los insumos para plantear una propuesta propia del concepto de ideología, la cual se explicará a continuación. Uno de mis principales objetivos para la elaboración del concepto es que sea lo más claro y completo posible; un segundo objetivo es que no se limite a la abstracción; es decir, que no sea una propuesta sólo teórica o sólo filosófica, sino que pueda emplearse en el estudio teórico de las Ciencias Sociales y que a la vez sea aplicable a la parte práctica o al análisis social de la realidad ideológica.

Para empezar con el desarrollo del concepto, debo decir que aunque mi trabajo y mi pensamiento están influidos inicialmente por los preceptos y la teoría marxista, para la elaboración de este concepto me alejé, en algunos sentidos, del concepto de Marx, que generalmente se conoce como el concepto duro o negativo de la ideología. Esta separación, no es porque yo piense que su concepto es inútil o inoperante, pero sí porque a mi parecer no toma en cuenta elementos que considero importantes. Por tanto, pienso que tiene algunas carencias o limitaciones; es decir, no creo que la ideología se limite a ser falsa conciencia,²⁸⁰ ya que como se verá posteriormente, hay contenidos altamente ideológicos que son verdaderos y contenidos falsos que no tienen nada de ideología en ellos; aun así sigo cuestionando y buscando el conocimiento más cercano a la verdad. Además, tampoco pienso que la ideología provenga de una sola clase; de la burguesía. Si esto fuera así, al ser una minoría –no sólo en el país sino en todo el mundo– y con la firme creencia que tengo en la inteligencia humana, estoy segura

²⁸⁰ Tampoco Marx lo creía, pero es una de las de las orientaciones importantes que tiene su crítica en sus primeros escritos y que no se mantiene, o al menos no del todo o en el mismo sentido como expliqué en el apartado dedicado al análisis de su teoría.

que no sería posible una dominación tan aplastante y duradera. Lo que intento decir con esto es que todos –hombres y mujeres, ancianos y niños– tenemos una ideología, la cual no siempre es sumisa y dispuesta a acatar las órdenes de la clase dominante; también puede desafiarla, cuestionarla y oponérsele.

De acuerdo con lo anterior, se puede inferir que me adscribo a la postura neutra del concepto. Sin embargo, estoy lejos de pensar que la ideología es neutral en la práctica social; con toda seguridad afirmo que a través de ella expresamos preferencias, voluntades, poder, etc., con el fin de imponer o, al menos manifestar, nuestros intereses y en mayor o menor medida, desacreditar la ideología de los otros. Así, no creo que la ideología por sí misma sea positiva o negativa; su práctica y sus resultados son los que ponen la balanza de un lado u otro. Asimismo, concibo a la ideología como un fenómeno que ocurre más allá de un momento político. Pienso que sucede en la vida cotidiana de todos los individuos y hasta en las acciones cotidianas más simples. Si redujéramos su influencia a la política en sentido estricto, muchas acciones de la vida cotidiana carecerían de sentido; de ahí que piense que la ideología es necesaria para comprender mejor nuestra realidad; para tener una visión e interpretación lo más completa posible.

Esto me lleva a otra anotación más. La ideología no se limita a ser sólo contradicciones abstractas presentes en la sociedad o sólo ritos institucionales. La ideología, siguiendo de cerca a Van Dijk, está en nuestra mente –es un fenómeno abstracto–, pero también es una práctica y como mínimo se manifiesta en la práctica social. Dicho de otro modo, al ser individuos pensantes, contamos con la capacidad de usar nuestro cerebro y al hacerlo también se abre la posibilidad de presentar o representarnos algo: una ideología, por ejemplo. En mi percepción, la ideología tiene un proceso. En un inicio, la ideología se presenta bajo la forma de un pensamiento; como la internalización de un aprendizaje o creencia y con base en él los individuos decidimos u orientamos nuestro actuar, así que ninguna de nuestras acciones son azarosas, pues actuamos de acuerdo con nuestra ideología o ese pensamiento primigenio. De esta manera, la mayoría de las veces decimos

lo que pensamos de las personas, de los libros que leemos, de las películas que miramos etc., pero esto no se queda ahí; si bien el discurso es una de las tantas maneras de manifestar la ideología, también hay otras como comer o no comer un alimento (porque se le considera propio de una clase o de una etnia a la que se desdeña; o bien conveniente o inconveniente; saludable o no saludable...), usar o no una marca (porque se la considera o se sabe que su producción implica explotación de la naturaleza o de los trabajadores); golpear al migrante o ayudarlo, discriminar a las personas por su raza, etnia o color de piel, votar por el partido de izquierda o de derecha, etc.

A diferencia de los politólogos y otros autores aquí expuestos, que piensan que la ideología es un simple sistema de creencias, para mí es algo distinto, pues la concibo como una matriz que genera en los individuos una interpretación del mundo que abarca ideas, creencias, valores, significados, etc. Aclaro esto porque muchas veces la ideología no se basa en creencias, sino inclusive en conocimiento científico y comprobado y lo ideológico de una afirmación hecha con base en ello, puede ser la intensión o interpretación que se le da; la entonación en lo que se dice o no. Por ejemplo, cuando yo era niña, “la niña de papá”, mi padre me decía de cariño “mi prietita porque mi tez era más oscura que la de mi hermana. Claramente esa palabra no era usada para discriminarme y reflejaba la estrecha relación y el amor que mi papá sentía y siente por mí. Sin embargo, esta misma palabra puede descalificar y discriminar, como lo evidencia el siguiente “chiste” que leí en Facebook: “el secreto para un rubio perfecto es... no ser prieta”. Este “chiste” para mí revela diferentes elementos ideológicos: 1. El estándar de belleza predominante sigue siendo el prototipo occidental y WASP; por lo tanto, la tez blanca y el cabello rubio son lo deseable. 2. Por el contrario, ser “priet/a” es motivo de vergüenza (de ahí que las cremas aclarantes de piel sean tan populares en nuestro país). 3. El color de la piel se relaciona con la etnia y tampoco es muy valorado decir que se pertenece a una; ya que generalmente se les vincula con ignorancia, atraso y pobreza. 4. Al querer cumplir con el prototipo de belleza, las personas recurren a tratamientos estéticos como cremas aclarantes, tintes rubios

o simple maquillaje. 5. Cuando se emplean estos tratamientos o, simplemente, al compartir o reír este chiste, se cumple la ilusión ideológica, ya que muchas de las personas que lo comparten o lo festejan ni son de tez blanca ni rubios, y cabe la posibilidad de que alguna vez se hayan teñido el cabello o al menos lo hayan pensado. Tampoco niego la posibilidad de que existan personas que nunca lo hayan deseado y les resulte tan desagradable el chiste como a mí; pero bueno “hay de todo” en el vasto ámbito de la *realidad ideológica*.

Es preciso entender que las ideologías no son visiones o interpretaciones del mundo eternas e inalterables. Al ser la interpretación del mundo de un grupo o grupos sociales, pueden transformarse de acuerdo con los intereses o valores de estos, pero su transformación no ocurrirá de un día para otro y será gradual. Por su procedencia social, pueden existir varias ideologías, pero tal como lo he manifestado hay dos grandes tendencias que son la derecha y la izquierda y estas pueden agrupar y satisfacer a dicha variedad. Estas tendencias, pueden poseer características comunes, pero también diferencias marcadas; ello depende de los individuos. Por ejemplo, si pertenecemos a un grupo o colectividad política, religiosa o social, es común que en general aceptemos la ideología de ese grupo; lo que es más, nos integramos a él porque estamos de acuerdo en su interpretación del mundo, en sus objetivos e intereses como colectividad, pero individualmente pudiera suceder que seamos liberales en la política, aunque conservadores con respecto a la familia, el aborto o la eutanasia o viceversa.²⁸¹ Dicho de otro modo, no hay una ideología que sea completamente pura y que permanezca sin transformarse o sin recibir influencia de otras.

En resumen, afirmo que *la ideología es una matriz que genera interpretaciones de la realidad presente en individuos y colectividades, en un espacio y tiempo definido, que puede transformarse. Afirmo que existe una realidad natural única y hay varias interpretaciones de la realidad constituidas a través del lenguaje; este*

²⁸¹ Mario Vargas Llosa, por ejemplo, es un célebre liberal contemporáneo al que le gustan mucho “los toros” o la llamada “fiesta brava”, misma que “saca de sus casillas” lo mismo a muchos liberales contemporáneos que a anarquistas vegetarianos o sólo vegetarianos activistas a favor de los animales.

lenguaje, además de otras cosas, constituye a las ideologías y estas influyen las interpretaciones, por lo tanto hay realidades ideológicas que pueden representar y adaptarse a las dos grandes tendencias ideológicas enunciadas, la derecha y la izquierda. En función de lo anterior, tanto la realidad ideológica como algunos de sus fenómenos específicos se pueden expresar en los chistes porque la ideología es, al mismo tiempo, abstracción y concreción. Por otro lado, las ideologías tienen diferentes funciones, pueden ser positivas o negativas y van desde a esconder contradicciones, justificar la dominación o naturalizar problemas sociales, hasta ser el arma de lucha y defensa de los oprimidos y los opresores.²⁸²

²⁸² Podemos destacar el caso de Martin Luther King y Donald Trump, respectivamente.

CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas se realizó una revisión de la historia del concepto de ideología y, posteriormente un análisis comparativo que dieron como uno de los resultados de la investigación una propuesta propia del concepto y que además me permitieron observar el proceso hacia la neutralización de la ideología; ver cómo y en qué contexto fue cambiando el sentido, es decir, como pasó de ser positivo a negativo y viceversa y cómo en la actualidad la tendencia o sentido predominante es el neutro porque la mayoría de los estudios de la ideología destacan que también puede ser una arma de oposición y lucha y al mismo tiempo tener como función guiar acciones en sentido positivo sin limitar el concepto a algo falso o negativo. Además de esto, pude llegar a algunas conclusiones relativas al concepto, por lo que procederé a enlistarlas. Es cierto que la ideología es uno de los conceptos más debatidos, complejos y polémicos, no sólo de la sociología, sino de las ciencias sociales en general. Sin embargo, es fundamental para el análisis y reflexión de la sociología actual, pues *todos tenemos una ideología* que puede ser consciente o inconsciente y tomamos decisiones con base en ella; es decir, no sólo la manifestamos en tiempos electorales o en una postura política, sino en nuestros actos de la vida cotidiana; es una especie de mapa que nos dice qué hacer y cómo hacerlo.

Aunque fue en 1796 cuando Destutt de Tracy introdujo el término ideología para nombrar la ciencia de las ideas, pronto –tres años después– tuvo un cambio importantísimo, pues se le asignó al concepto una connotación negativa que continuó y se desarrolló con Karl Marx, quien cuestionaba las formas de pensamiento y organización de la sociedad burguesa. A primera vista estos datos pudieran ser pensados como detalles irrelevantes o muy repetidos en el estudio de la ideología; sin embargo, nos dicen mucho de la transformación del concepto; por ejemplo, que surgió en un contexto ilustrado; que él mismo fue objeto y sujeto de lucha ideológica en su seno; que la consolidación del cambio del sentido del concepto sucede en un contexto diferente, etc. Lo que quiero decir con esto es que el análisis histórico que se realizó en los dos primeros capítulos me ayudó a

ubicar, analizar y comparar muchos de estos detalles, que acaso parezcan sin importancia, pero que resultan medulares porque evidencian las condiciones en que surgió el concepto, los autores más destacados en su estudio, los cambios y transformaciones que sufrió desde su nacimiento –en los últimos años del siglo XVIII– hasta la actualidad, así como la posibilidad de encontrar variaciones entre uno y otro y a revisar las condiciones histórico-sociales en las cuales se produjeron y, en algunos casos, motivaron dichos cambios. Es decir, el análisis histórico resultó una herramienta fundamental para la reflexión que implicaba este trabajo, porque no sólo se trataba de ver al pasado sino también, y sobre todo, al presente.

Al respecto, pude observar que contrario a lo que se piensa habitualmente –atendiendo a la idea del fin de la ideología o al menos de “su carente importancia”– en años recientes varios autores han retomado a la ideología como un concepto importante y vigente para las ciencias sociales y como un objeto de análisis en sus estudios. Los autores contemporáneos revisados –principalmente Thompson, Van Dijk y Žižek– tienen renovados y diversos puntos de vista, lo que enriquece los datos encontrados. Por ejemplo, de estos tres sólo Van Dijk utiliza el sentido neutro de la ideología, mientras que Thompson y Žižek se mantienen dentro de la tradición marxista, con cierta distancia, y vinculan la ideología con dominación, poder y otros conceptos relacionados con dicha corriente teórica. Los tres estudian el término en el campo del discurso; ahí es donde ellos ubican la práctica ideológica más visible. Al mismo tiempo, el término no es juzgado por los académicos bajo criterios epistemológicos, como los autores clásicos. Para los contemporáneos es como si no existiera un punto de vista no ideológico desde el cual argumentar falsedad o verdad; lo ideológico de “algo” no tiene que ver con la verdad o falsedad. Tampoco relacionan a la ideología, obligatoriamente, con una clase particular, ni afirman que tenga como función principal ocultar las contradicciones sociales, aunque son conscientes de que esto puede ocurrir y no piensan que es la única o principal función de la ideología. Es decir, en general entienden la importancia de las críticas o los elementos más importantes del

concepto identificados por los autores clásicos, pero buscan darle un nuevo rumbo, de modo que lo extienden al campo de la construcción de significados, objetos y sujetos a través del discurso. Un elemento importante para que esto suceda es porque estos autores tienen influencia del “giro lingüístico”, por lo que resulta lógico que creciera la importancia del discurso en el análisis ideológico. Al mismo tiempo dichos autores analizan la ideología en fenómenos sociales que nos son familiares como los medios de comunicación masivos, el cine, los libros, etc.

A pesar de las semejanzas encontradas, el análisis de estos autores no es homogéneo; por ejemplo, para Thompson la ideología no pierde su carga negativa; su capacidad de someter y en general sus cualidades son dañinas. En cambio Van Dijk define a la ideología en un sentido neutral –combatido por Thompson– que pierde su acepción peyorativa y se puede aplicar a grupos e individuos opositores, creando resistencia, disidencia y otras alternativas; es decir, originando grupos o individuos que no se constriñen a la dominación u opresión de clase. Esto quiere decir que Van Dijk percibe que la ideología está presente en todos los individuos sin importar su clase social, lo que hace que de alguna manera sobrepase algunas limitantes del concepto de Marx. Me gustaría decir, que desde mi punto de vista ninguna ideología pertenece por completo a alguna clase social; en la realidad podemos ver grupos o individuos oprimidos exaltar o imitar la ideología dominante. Asimismo pienso que la dominación no implica forzosamente formas distorsionadas o falsas de pensamiento, ya que datos científicos, verdaderos, pueden interpretarse de manera ideológica. Finalmente, Žižek y su teoría conciben a la ideología como un síntoma reflejo (y a la vez, un producto) de la sociedad enferma en la que vivimos, para él, la sociedad capitalista es una sociedad ideológica, es su caldo de cultivo, su matriz generadora. Con él la ideología va al extremo; se observa en la política en sentido estricto a nivel mundial (o macro), pero también se manifiesta en detalles cotidianos y simples, como el inodoro o la depilación (en el nivel micro).

Aunque ninguno de estos autores estudia la ideología en la política en sentido estricto y todos la estudian como parte de la vida e interacción cotidiana, existen

diferencias en los niveles de intimidad o invasión hacia la vida cotidiana; de ellos, quizá Žižek sea el que realiza inmersiones analíticas más profundas y más polémicas. Thompson analiza el chiste obsceno y la interacción que provoca al contarse; Van Dijk estudia el discurso racista en la sociedad contemporánea; por su parte, Žižek analiza chistes y racismo en sus textos, pero también lo que algún cambio personal, tal como un corte de cabello o una depilación, dicen de nuestra ideología; dicho de otro modo, no sólo reflexiona acerca de la ideología como parte o manifestación de un grupo, sino también de manera individual y, muchas veces, a niveles más sutiles.

Después de analizar la historia del concepto y sus diferentes propuestas tuve el conocimiento necesario para manifestar en primer lugar, a qué postura en torno al concepto me adscribo, está fue la neutra; sin embargo, esto no quiere decir que piense que la ideología es neutral en la práctica social o que no tenga consecuencias; estoy segura que a través de ella expresamos preferencias, voluntades, poder, etc., con el fin de imponer o, al menos manifestar, nuestros intereses y en mayor o menor medida, desacreditar la ideología de los otros, pero también pienso que puede tener consecuencias positivas, aunque las que he observado en mayor medida son negativas. Así, no creo que la ideología por sí misma sea positiva o negativa, su práctica y sus resultados son los que ponen la balanza de un lado u otro. Como lo he mencionado en reiteradas ocasiones, concibo a la ideología como un fenómeno que ocurre más allá de un momento político y que abarca a la política en su sentido amplio; pienso que la ideología sucede y se manifiesta en la vida cotidiana de todos los individuos, hasta en las acciones diarias más simples.

Esto me lleva a mencionar otro punto importante, resultado del análisis de la investigación: sostengo que la ideología está presente en nuestra mente y en nuestro actuar; que no es sólo una contradicción abstracta presente en la sociedad, o sólo ritos institucionales. Pienso que la ideología se manifiesta en la práctica social como resultado de nuestros pensamientos, ya que al poder usar nuestro cerebro y pensar, podemos presentar, en un inicio, la ideología en forma

de un pensamiento, aprendizaje o creencia y con base en él, actuar de acuerdo con nuestra ideología o con ese pensamiento. De esta manera, manifestamos nuestros pensamientos o sentimientos acerca de las personas, los libros que leemos, las películas que vemos, etc. Además, debo especificar que aunque para nuestros autores el discurso es la más importante manifestación de la ideología, no es la única. Hay otras como comer o no comer un alimento, avergonzarse o no de su etnia o color de piel, usar/comprar o no una marca, segregarse al migrante o ayudarlo, discriminar a las personas por su raza, etnia o color de piel, votar por el partido de izquierda o de derecha, etc.

Por lo tanto, la ideología para mí es una construcción social que nos proporciona una interpretación del mundo que abarca ideas, creencias, conocimientos, valores, significados, etc. Aclaro que la ideología puede ser todos estos elementos porque no sólo tiene base en creencias, sino en conocimiento científico y comprobado; entonces, lo ideológico de una afirmación hecha con base en ello puede ser la intención o interpretación que se le da, la entonación misma de la voz, lo que se dice o no. Es decir, nuestra ideología no se basa y no se aplica sólo con base en creencias; hay otros elementos en juego. También propongo que las ideologías no son visiones del mundo eternas e inalterables; pueden transformarse de acuerdo a los intereses o valores de las colectividades o los individuos y al mismo tiempo, es esta variedad la que hace posible que puedan existir varias ideologías.

Reitero como punto medular de mi propuesta que no creo en la existencia de muchas realidades, sino de una realidad natural única, con varias interpretaciones de ella, o mejor dicho de nuestro contexto, constituidas a través del lenguaje, que es la institución primigenia, a través de la cual construimos todo tipo de cosas e instituciones. En este caso específico, nos ayuda a constituir ideologías que influyen en las interpretaciones que tenemos de la realidad. Por lo tanto, afirmo que hay realidades ideológicas (interpretaciones de esa realidad o de un contexto específico) que pueden representar y adaptarse a las dos grandes tendencias ideológicas, que son la derecha y la izquierda, además de que tanto la realidad

ideológica como algunos de sus fenómenos se pueden expresar en los chistes como se ha ejemplificado en este texto.

Por último, quisiera agregar que las tendencias ideológicas principales poseen características comunes, pero también diferencias que pueden depender de los individuos. Es decir, si un individuo pertenece a un grupo o colectividad política, religiosa o social, es común que en general acepte la ideología de ese grupo; lo que es más, se integrará a él porque está de acuerdo en su interpretación del mundo, en sus objetivos e intereses como colectividad, pero individualmente pudiera suceder que sea liberal en la política, pero conservador con respecto a la familia, el aborto o la eutanasia o viceversa. Dicho de otro modo, no hay una ideología que sea completamente pura o que permanezca sin transformarse. Las ideologías se transforman para cambiar con sus creadores o para adaptarse a sus diferentes funciones, que pueden ir desde esconder contradicciones hasta justificar la dominación. Sí lo entendemos así, tal vez algún día la ideología se oriente al bien del hombre como especie y predominen valores como la libertad, el respeto, la igualdad, la solidaridad y la hermandad.²⁸³

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO Theodor. 2004. *Escritos sociológicos I*. España. Akal Ediciones.
- ALTHUSSER Louis. 1990. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. México, Ediciones Quinto Sol.
- ANDERSON Perry. 2008. *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*. Madrid, España, Ediciones Akal.
- BARTRA, Roger, compilador. 2009. *Gobierno, derecha moderna y democracia en México*. México, Herder.
- BECERRIL Andrés. *Los gritos del Grito; Hidalgo, el personaje más mencionado en las arengas*. Martes 22 de septiembre de 2013. Excélsior. En: <http://www.excelsior.com.mx/nacional/2013/09/22/919802>
- BERGER Peter L. y Thomas Luckmann. 2008. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu.
- BERGER, Peter. 1999. *La risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*. Barcelona, Kairós.
- BERGSON, Henri. 2008. *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*. Madrid, Alianza Editorial.
- BOBBIO Norberto. 1981. *Diccionario de Política*, México, Ed. Siglo XXI.
- _____. 2000. *Derecha e izquierda*. España, Punto de lectura.
- BOSETTI Giancarlo. 1996. *Izquierda punto cero*. México, Paidós.
- CABA Pedro. 1978. *La izquierda y la derecha en el hombre y en la cultura*. España, Ediciones Marova.
- CAPDEVILA Néstor. 2004. *El concepto de ideología*. Buenos Aires, Argentina, Ed. Nueva Visión.
- CAREAGA Joaquín. 2015. *El racismo en la sociedad mexicana contemporánea. Origen, reproducción y consecuencias*. México, Ediciones Acatlán.
- DEL PALACIO Díaz Alejandro. 2002. *La izquierda en México*. México, Fontamara.
- EAGLETON Terry. 2005. *Ideología: una introducción*. Barcelona, España, Paidós.
- FAYE Jean- Pierre. 1998. *El siglo de las ideologías*. Barcelona, España. Ed. Serbal.

- FENNEMA Meindert. "Los partidos populistas de derecha". En: MELLÓN Joan Antón, coordinador. 2002. *Las ideas políticas en el siglo XXI*. España, Ariel.
- FOUCAULT Michel. 1991. *Saber y verdad*. Madrid, Ed. La Piqueta.
- _____. 1999. *Las palabras y las cosas*. Madrid, Siglo XXI Ed.
- FUKUYAMA Francis. 1989. *The end of History?* En: *The National Interest*, publicada por the Center for the National Interest, pp. 3-18.
- _____. 1992. *El fin de la historia y el último hombre*. México, Editorial Planeta.
- FREEDEN Michael. 2003. *Ideology: a very short introduction*. Estados Unidos. Oxford University Press.
- GALLINO Luciano. 2007. *Diccionario de Sociología*. México. Ed. Siglo XXI.
- GEERTZ Clifford. 2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España. Editorial Gedisa.
- GIDDENS Anthony. 2009. *Sociología*. España, Alianza Editorial.
- GINER Salvador, Emiliano Lamo de Espinosa y Cristóbal Torres (Eds.). 2002. *Diccionario de Sociología*. Madrid, España. Alianza Editorial.
- GOULDNER Alvin. 1978. *La dialéctica de la ideología y la tecnología: Los orígenes, la gramática y el futuro de la ideología*. España, Alianza Universidad.
- GRAMSCI Antonio. 1985. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires, Ed. Nueva Visión.
- HABERMAS Jurgen. 2007. *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid, Ed. Tecnos.
- HELLER Ágnes. 2002. *Sociología de la vida cotidiana*. España, Ed. Península.
- HERNÁNDEZ Prado José. 2007. *El menos común de los gobiernos... El sentido común según Thomas Reid y la democracia liberal*. México, UAM-Azcapotzalco.
- _____. 2012. *El centinela insobornable. Algunas fuentes y consecuencias del pensamiento de Antonio Caso*. México, UAM-Azcapotzalco/Almaqui Editores.
- _____. 2013. *Breve introducción al pensamiento de Reid*. México, UAM-Azcapotzalco.

_____. 2014. *La realidad social humana. Diálogos imaginarios con base en John Rogers Searle y Thomas Reid*. México, UAM-Azcapotzalco.

HIRSCHMAN Albert. 1991. *Retóricas de la intransigencia*. México, FCE.

LARRAÍN Jorge. 2007. *El concepto de ideología. Volumen I: Marx*. Santiago de Chile, LOM Ediciones.

_____. 2008. *El concepto de ideología. Volumen II: El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser*. Santiago de Chile, LOM Ediciones.

_____. 2009. *El concepto de ideología. Volumen III: Irracionalismo, historicismo y positivismo: Nietzsche, Mannheim y Durkheim*. Santiago de Chile, LOM Ediciones.

_____. 2010. *El concepto de ideología. Volumen IV: Postestructuralismo, Postmodernismo y Postmarxismo*. Santiago de Chile, LOM Ediciones.

LENK Kurt. 2000. *El concepto de ideología*. Argentina, Amorrortu.

LENIN Vladímir Ilich. 2014. *¿Qué hacer? Proyecto Espartaco* en: www.espartaco.cjb.net

LIPSET Seymour Martin. 1968. *El fin de la ideología*. Buenos Aires, Argentina. EUDEBA.

_____. 1981. *La política de la sinrazón. El extremismo de derecha en los Estados Unidos, 1790-1977*. México, Ed. FCE.

LUKÁCS Georg. 1973. *Historia y conciencia de clase*. España Grijalbo.

_____. 1981. *Marx y el problema de la decadencia ideológica*. México, Siglo XXI.

MACRIDIS Roy C. y Mark L. Hulling. 1998. *Las ideologías políticas contemporáneas*. España, Alianza Editorial.

MANNHEIM Karl. 1975. *Ideología y utopía*. México, FCE.

MARCUSE Herbert. 1989. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. México, Ed. Juan Pablos.

MARX Karl. 1979. *La ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular.

_____. 1984. *El Capital. Volumen I*. México, FCE.

- _____. 2007. *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. España, Fundación Federico Engels.
- MELLÓN Joan Antón, coordinador. 2002. *Las ideas políticas en el siglo XXI*. España, Ariel.
- MILLONES Mario. “Neoliberalismo en América Latina: una interpretación desde la ideología en Žižek”. En: *Sociológica*, año 28, número 79, mayo-agosto de 2013, pp. 51-78.
- MILLS C. Wright. 1971. *La imaginación sociológica*. México, Ed. FCE.
- MOLINAR Juan. La defensa de las libertades liberales. En: BARTRA, Roger, compilador. 2009. *Gobierno, derecha moderna y democracia en México*. México, Herder.
- POPPER Karl. 2006. *La sociedad abierta y sus enemigos*. España, Ed. Paidós.
- PORTILLA Jorge. 1986. *Fenomenología del relajó*. México, FCE.
- POULANTZAS Nikos. 1969. *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*. México, Ed. Siglo XXI.
- RODRÍGUEZ Araujo Octavio. 2004. *Derechas y ultraderechas en el mundo*. México, Siglo XXI.
- RODRIGUEZ Doval Fernando. *¿Dónde está la derecha?* Reforma, 08 de Mayo de 2015. En: <http://www.reforma.com/aplicaciones/editoriales/editorial.aspx?id=62158#ixzz3ZYossi3F>
- ROJAS Osorio Carlos. 2006. *Genealogía del giro lingüístico*. Colombia, Editorial Universidad de Antioquia.
- SARGENT Lyman Tower. 1999. *Contemporary Political Ideologies*. United States of America, Harcourt Brace College Publishers.
- SARTORI Giovanni. “¿La izquierda? Es la ética”. En: BOSETTI, Giancarlo. 1996. *Izquierda punto cero*. México, Paidós.
- SEARLE John R. 1997. *La construcción de la realidad social*. España, Paidós.
- SELIGER Martin. 1976. *Ideology and politics*. London.
- THOMPSON John B. 2002. *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. México, Ed. UAM-Xochimilco.

- TOURAINÉ Alain. 1978. *Introducción a la Sociología*. España, Ed. Ariel.
- _____. 1995. *Producción de la sociedad*. México, Ed. Paidós.
- VAN DIJK Teun. 2000. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. España, Gedisa.
- _____. 2008. *Ideología y discurso*. Barcelona, España, Book Print Digital.
- WEBER Max. 2001. *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, Ed. Colofón.
- _____. 2002. *Economía y sociedad*. México, FCE.
- ŽIŽEK Slavoj. 1999. *El acoso de las fantasías*. México, Siglo XXI.
- _____. 2001. *El sublime objeto de la ideología*. México, Ed. Siglo XXI.
- _____. Introducción. El espectro de la ideología. En: ŽIŽEK Slavoj (Compilador). 2003. *Ideología. Un mapa de la de la cuestión*. Argentina, Ed. FCE.
- _____. 2005. *Bienvenidos al desierto de lo real*. Madrid, España, Editorial Akal.
- _____. 2008. *En defensa de las causas perdidas*. Madrid, España, Ediciones Akal.
- _____. 2011. *¡Bienvenidos a tiempos interesantes!* Bolivia, Ed. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- _____. 2014. *Acontecimiento*. Madrid, España, Editorial Sexto Piso.