

INTRODUCCIÓN

Considérese la siguiente paradoja. La última década ha conocido un notable resurgimiento de movimientos ideológicos en todo el mundo. En Oriente Medio, el fundamentalismo islámico ha surgido como una poderosa fuerza política. En el llamado Tercer Mundo, y en una región de las islas británicas, el nacionalismo revolucionario sigue enzarzado en un conflicto con el poder imperialista. En algunos de los Estados poscapitalistas del bloque oriental, un todavía tenaz neoestalinismo sigue luchando encarnizadamente con una serie de fuerzas opuestas. En la nación capitalista más poderosa de la historia se ha extendido una variante especialmente nociva de evangelismo cristiano. Durante todo este periodo, Gran Bretaña ha sufrido el régimen político más ideológicamente agresivo y explícito que se recuerde, en una sociedad que tradicionalmente prefiere que sus valores dominantes permanezcan implícitos y soslayados. Mientras, en algún sector de la izquierda se proclama la caducidad del concepto de ideología.

¿Cómo explicar este absurdo? ¿A qué es debido que en un mundo atormentado por conflictos ideológicos la noción misma de ideología se haya evaporado sin dejar huella en los escritos posmodernos y postestructuralistas?¹ La explicación teórica de este problema es el asunto que nos concierne en este libro. Muy brevemente, sostengo que tres doctrinas clave del pensamiento posmoderno han convergido en el descrédito del concepto clásico de ideología. La primera de estas doctrinas se basa en el rechazo de la noción de representación –de hecho, un rechazo de un modelo *empirista* de representación, en el que con el desagüe del baño empirista se pierde, con la mayor indiferencia, el bebé representacional-. La segunda doctrina gira en torno a un escepticismo epistemológico, según el cual el acto mismo de identificar una forma de conciencia como ideológica entrafia alguna noción insostenible de verdad absoluta. Considerando que esta última idea tiene pocos

1. Véase, por ejemplo, la afirmación del filósofo posmoderno italiano Gianni Vattimo de que el fin de la modernidad y el fin de la ideología son momentos idénticos. «Postmodern Criticism: Postmodern Critique», en David Woods, comp., *Writing the Future*, Londres, 1990, pág. 57.

partidarios en la actualidad, la primera se desmoronará tras sus pasos. No podemos calificar a Pol Pot de fanático estalinista, ya que ello implicaría una certidumbre metafísica acerca de lo que supondría el no ser un fanático estalinista. La tercera doctrina atañe a una reformulación de las relaciones entre racionalidad, intereses y poder, de carácter más o menos neonietzscheano, según la cual se considera redundante el concepto de ideología sin más. En conjunto, se ha pensado que estas tres tesis son suficientes como para deshacerse por completo de la cuestión de la ideología, exactamente en el momento histórico en que los manifestantes musulmanes se golpean la frente hasta verter sangre, y los granjeros norteamericanos prevén su inminentemente elevación a los cielos con Cadillac y todo.

Hegel observa en algún lugar que todos los grandes acontecimientos históricos suceden, por así decirlo, dos veces (olvidó añadir: la primera como tragedia, la segunda, como en una farsa). La actual supresión del concepto de ideología es en cierto sentido un reciclaje de la de la época del «fin de las ideologías» posterior a la segunda guerra mundial; pero mientras aquel movimiento fue parcialmente explicable como respuesta traumática a los crímenes del fascismo y del estalinismo, tal razón política no apuntala la ahora tan de moda aversión a la crítica ideológica. Además, la escuela del «fin de las ideologías» fue de manera palpable una creación de la derecha política, mientras que nuestra propia complacencia «post-ideológica» con cierta frecuencia exhibe credenciales radicales. Si los teóricos del «fin de las ideologías» consideran que toda ideología era algo inherentemente cerrado, dogmático e inflexible, el pensamiento posmoderno tiende a ver toda ideología como un producto teleológico, «totalitario» y con raíces metafísicas. Tan toscamente travestido de este modo, el concepto de ideología se autoanula de forma inmediata.

El abandono de la noción de ideología corresponde a un titubeo político más profundo de sectores enteros de la antigua izquierda revolucionaria, que frente a un capitalismo temporalmente en posición ofensiva ha emprendido una firme y vergonzante retirada de cuestiones «metafísicas» como la lucha de clases y los modos de producción, la acción revolucionaria y la naturaleza del estado burgués. Esta postura se ve obviamente desconcertada por cuanto justo en un momento en que denunciaba el concepto de revolución como una argucia metafísica, el asunto mismo estalló donde me-

nos se esperaba, en las burocracias estalinistas de la Europa oriental. Sin duda, el presidente Ceausescu pasó sus últimos momentos sobre la tierra recordando a sus verdugos que el concepto de revolución estaba anticuado, que nunca hubo más que microestrategias y desconstrucciones locales, que la idea del sujeto colectivo revolucionario estaba irremediadamente caduca. El objeto de este libro es en cierto sentido bastante modesto –a saber, aclarar algo de la enmarañada historia conceptual de la noción de ideología–. Pero también se ofrece como una intervención política en estos temas más amplios, además de como respuesta política a las últimas traiciones de los burócratas.

Un poema de Thom Gunn habla de un recluta alemán que durante la segunda guerra mundial arriesgó su vida ayudando a escapar a los judíos del destino que la suerte les tenía reservado en manos de los nazis:

Sé que tenía unos ojos poco habituales,
cuyo poder no podía determinar orden alguno,
ni confundir a los hombres que veía,
como otros hicieron, con dioses o bichos.

La ideología es lo que persuade a hombres y mujeres a confundirse mutuamente de vez en cuando por dioses o por bichos. Se puede entender suficientemente cómo los seres humanos pueden luchar y asesinar por razones de peso –razones vinculadas, por ejemplo, a su supervivencia física–. Es mucho más difícil entender cómo pueden llegar a hacer eso en nombre de algo aparentemente abstracto como son las ideas. Pero las ideas son aquello por lo que muchos hombres y mujeres viven y, en ocasiones, por lo que mueren. Si el recluta de Gunn se escapó de los condicionantes ideológicos de sus compañeros, ¿cómo consiguió hacerlo? ¿Actuó de tal manera en nombre de una ideología alternativa más clemente, o bien sólo porque tenía un punto de vista más realista sobre la naturaleza de las cosas? Sus atípicos ojos, ¿apreciaban a los hombres y a las mujeres por lo que eran, o sus percepciones eran, de alguna manera, tan sesgadas como las de sus camaradas pero de un modo que tenderíamos más a aprobar que a condenar? ¿Actuaba el soldado contra sus propios intereses o en nombre de un interés más profundo? ¿Es la ideología solamente un «error», o tiene un carácter más complejo y esquivo?

El estudio de la ideología es entre otras cosas una investigación de la forma en que la gente puede llegar a invertir en su propia infelicidad. Ello se debe a que en ocasiones la condición de opresión comporta algunas ligeras ventajas que a veces estamos dispuestos a encajar. El opresor más eficaz es el que convence a sus subordinados a que amen, deseen y se identifiquen con su poder; cualquier práctica de emancipación política implica así la forma de liberación más difícil de todas, liberarnos de nosotros mismos. Sin embargo, igualmente importante es la otra cara de la historia. Porque si tal dominio ofrece a sus víctimas suficiente gratificación por un extenso periodo de tiempo, lo cierto es que éstas finalmente se sublevarán contra él. Si es racional contentarse con una ambigua mezcla de miseria y placer marginal cuando la política alternativa parece peligrosa y oscura, es igualmente racional rebelarse cuando las miserias tienen claramente un peso mayor que las gratificaciones, y cuando parece probable que, con ello, las ganancias serán mayores que las pérdidas.

Es importante ver que, en la crítica de la ideología, sólo funcionan aquellas intervenciones que expliquen una cuestión en sí mistificada. De esta manera, la «ideología crítica» tiene una afinidad interesante con las técnicas del psicoanálisis. «Crítica», en su sentido ilustrado, consiste en explicar a alguien lo que hay de malo en su situación, desde un punto de vista externo, quizá «trascendental». «Crítica» es aquella forma de discurso que busca vivir la experiencia del individuo desde su interior, con la finalidad de extraer aquellos «rasgos» válidos de la experiencia que apuntan más allá de la situación actual del individuo. La «crítica» enseña actualmente a innumerables hombres y mujeres que la adquisición de un conocimiento matemático es un objetivo cultural excelente; la «crítica» reconoce que conseguirán tal conocimiento con suficiente rapidez si su sueldo está en juego. La crítica de la ideología, pues, presume que nadie está siempre *completamente* engañado —que aquellos que están oprimidos experimentan *incluso ahora* esperanzas y deseos que sólo se podrían cumplir en la realidad mediante una transformación de sus condiciones materiales—. Si rechaza la perspectiva externa de la racionalidad ilustrada, comparte con la ilustración esta confianza fundamental en la naturaleza moderadamente racional del ser humano. Alguien que fuera totalmente víctima del engaño ideológico no sería siquiera capaz de reconocer una pretensión emancipatoria; y esto se debe a que la

gente no cesa de desear, luchar e imaginar, incluso aparentemente en las condiciones menos propicias, que la práctica de la emancipación política es una posibilidad legítima. Esto no equivale a defender que las personas oprimidas abriguen secretamente alguna alternativa a su infelicidad, sino que, una vez que se *hayan* liberado de las causas de aquel sufrimiento, serán capaces de volver la vista atrás, reescribir la historia de su vida y reconocer que lo que ahora disfrutan es lo que previamente habían deseado, si hubieran sido capaces de darse cuenta. Es prueba del hecho de que nadie es, ideológicamente hablando, un completo inocente, que la gente que se considera inferior debe aprender a serlo realmente. No basta con definir a una mujer o un súbdito colonial como formas de vida inferiores: se les debe *enseñar* de forma activa esta definición, y algunos muestran ser brillantes graduados en este empeño. Es sorprendente lo sutiles que pueden ser hombres y mujeres ingeniosos y agudos en mostrarse incivilizados y estúpidos. Por supuesto, en cierto sentido esta «contradicción performativa» es motivo de servidumbre política; pero en circunstancias apropiadas es una contradicción en la que un orden establecido puede llegar a su ~~caso~~.

Los últimos diez años he discutido el concepto de ideología con Toril Moi, quizá con mayor regularidad e intensidad que cualquier otro asunto intelectual, y sus opiniones sobre el tema están ahora tan entrelazadas con las mías que saber dónde terminan sus reflexiones y empiezan las mías es una cuestión, como se dice hoy día, «indecible». Quiero expresar mi gratitud por haberme beneficiado de su mente perspicaz y analítica. Debo también agradecer su participación a Norman Geras, que leyó el libro y me benefició de su valioso criterio; también quiero expresar mi agradecimiento a Ken Hirschkop, que sometió el manuscrito del libro a una lectura totalmente meticulosa y, de este modo, me evitó innumerables errores y lagunas. Estoy en deuda, también, con Gargi Bhattacharyya, quien generosamente dedicó tiempo de su propio trabajo para ofrecerme una inestimable ayuda en la investigación.

CAPÍTULO 1

¿QUÉ ES LA IDEOLOGÍA?

Nadie ha sugerido todavía una adecuada definición de ideología, y este libro no será una excepción. Esto no se debe a que los entendidos en esta materia destaquen por una baja inteligencia sino porque el término «ideología» tiene un amplio abanico de significados útiles y no todos compatibles entre sí. Aunque fuera posible, intentar sintetizar esta riqueza de significados en una sola definición de conjunto sería inútil. La palabra «ideología», se podría decir, es un *texto*, enteramente tejido con un material de diferentes filamentos conceptuales; está formado por historias totalmente divergentes, y probablemente es más importante valorar lo que hay de valioso o lo que puede descartarse en cada uno de estos linajes que combinarlos a la fuerza en una gran teoría global.

Para mostrar esta variedad de significados, haré una relación al azar de algunas de las definiciones de ideología actualmente en circulación:

- a) el proceso de producción de significados, signos y valores en la vida cotidiana;
- b) conjunto de ideas característico de un grupo o clase social;
- c) ideas que permiten legitimar un poder político dominante;
- d) ideas falsas que contribuyen a legitimar un poder político dominante;
- e) comunicación sistemáticamente deformada;
- f) aquello que facilita una toma de posición ante un tema;
- g) tipos de pensamiento motivados por intereses sociales;
- h) pensamiento de la identidad;
- i) ilusión socialmente necesaria;
- j) unión de discurso y poder;
- k) medio por el que los agentes sociales dan sentido a su mundo, de manera consciente;

- l) conjunto de creencias orientadas a la acción;
- m) confusión de la realidad fenoménica y lingüística;
- n) cierre semiótico;
- o) medio indispensable en el que las personas expresan en su vida sus relaciones en una estructura social;
- p) proceso por el cual la vida social se convierte en una realidad natural.¹

Habría que puntualizar algunos aspectos de esta lista. Primero, no todas estas formulaciones son compatibles entre sí. Si, por ejemplo, ideología significa *cualquier* conjunto de creencias motivadas por intereses sociales, en ese caso no puede simplemente significar las formas *dominantes* de pensamiento de una sociedad. Otras definiciones pueden ser mutuamente compatibles, pero con algunas implicaciones interesantes: si ideología es tanto la ilusión como el medio en que los agentes sociales dan sentido a su mundo, en ese caso nos dice algo bastante deprimente acerca de nuestros modos rutinarios de dar sentido a la vida. En segundo lugar, podemos observar que algunas de estas formulaciones son peyorativas, otras lo son de manera ambigua y otras en absoluto son peyorativas. Sobre la base de algunas de estas definiciones nadie afirmararía que su pensamiento es ideológico, como tampoco nadie se referiría habitualmente a sí mismo como fofo. La ideología, como la halitosis, es en este sentido lo que tiene la otra persona. Es una parte de lo que queremos decir al afirmar que el ser humano es racional y que nos sorprendería encontrar a alguien que sostiene convicciones que reconoce como ilusorias. No obstante, algunas de estas definiciones son neutrales en este sentido —por ejemplo, «un conjunto de ideas características de un grupo o clase social particular»— y a este respecto uno podría denominar ideológicas sus propias ideas sin que ello implique que sean falsas o quiméricas.

En tercer lugar, podemos notar que algunas de estas formulaciones implican cuestiones epistemológicas —cuestiones que conciernen a nuestro conocimiento del mundo— mientras que otras nada dicen al respecto. Algunas de ellas implican la idea de no ver la realidad debidamente, mientras que una definición como «con-

1. Para un útil resumen de los diferentes significados de ideología, véase A. Naess et al., *Democracy, Ideology and Objectivity*, Oslo, 1956, págs. 143 y sigs. Véase también Norman Birnbaum, «The Sociological Study of Ideology 1940-1960», *Current Sociology*, vol. 9, 1960, para un estudio de las teorías de la ideología desde Marx hasta nuestros días, con una excelente bibliografía.

junto de creencias orientadas a la acción» deja abierta la cuestión. Esta distinción, como veremos, es un importante motivo de discusión en la teoría de la ideología, y refleja una disonancia entre dos de las principales tradiciones de significación del término. En términos generales, una tradición central, que va de Hegel y Marx a Georg Lukács y a algunos pensadores marxistas posteriores, se ha interesado más por las ideas de conocimiento verdadero o falso, por la noción de ideología como ilusión, distorsión y mistificación; mientras que una tradición de pensamiento alternativa ha sido menos epistemológica que sociológica, y se ha interesado más por la función de las ideas dentro de la vida social que por su realidad o irrealdad. La herencia marxista se ha anclado entre estas dos corrientes intelectuales, y una de las tesis de este libro es que ambas tienen cierto interés.

Cuando se pondera el significado de algún término especializado, siempre es útil hacerse una idea de cómo lo utilizaría el hombre de la calle, si lo utiliza alguna vez. Esto no pretende reivindicar este uso como un tribunal de última instancia, una idea que muchos tacharían de ideológica; pero examinar el uso del hombre de la calle tiene sin embargo su utilidad. ¿Qué querría decir pues alguien al observar, en el curso de una conversación en un bar: «¡Bah, eso es pura ideología!»? Presumiblemente, no que lo que se acaba de decir sea sencillamente falso, aunque pueda implicar esto; si eso era lo que se quiso decir, entonces, ¿por qué no se dijo? También es improbable que la gente de un bar quisiera decir algo como «¡eso es un claro ejemplo de cierre semiótico!» o que se acusasen acaloradamente entre sí de confusión entre la realidad lingüística y la realidad fenoménica. Sostener en una conversación normal que alguien habla de forma ideológica, es seguramente mantener que está juzgando un tema particular según algún rígido armazón o mediante ideas preconcebidas que deforman su comprensión. Yo veo las cosas tal y como son; usted las ve distorsionadas a través del corsé impuesto por algún extraño sistema doctrinario. Se sugiere generalmente que hay implícita una visión del mundo simplificadora —que hablar o juzgar «ideológicamente» es hacerlo de forma esquemática o estereotipada y quizá con un asomo o indicio de fanatismo—. Lo contrario a ideología sería aquí, de este modo, menos la «verdad absoluta» que unas ideas «empíricas» o «pragmáticas». Al hombre de la calle le gustaría oír que este punto de vista tiene el augusto apoyo del sociólogo Émile Durk-

heim, que caracterizó el «método ideológico» como un método consistente en «el uso de nociones para regir la fusión de los hechos más que la derivación de nociones a partir de ellos».²

Seguramente no es difícil mostrar lo equivocado de esta posición. Muchas personas admitirían que sin ideas preconcebidas de algún tipo —lo que el filósofo Martin Heidegger llama «precomprensiones»—, ni siquiera podríamos identificar una cuestión o situación, y menos formular un juicio sobre ella. No hay nada semejante a un pensamiento sin presuposiciones, y en este sentido podría decirse que todo nuestro pensamiento es ideológico. Quizás el atributo de ideas preconcebidas *rígidas* marca la diferencia: supongo que Paul McCartney ha comido en los tres últimos meses, lo que no es realmente ideológico, mientras que usted supone que él es uno de los cuarenta mil elegidos que se salvarán el día del juicio final. Pero la rigidez de una persona es, patentemente, el espíritu abierto para otra. Su pensamiento es osado, el tuyo es doctrinal, y el mío es deliciosamente flexible. Ciertamente, hay formas de pensamiento que simplemente coligen una situación particular desde ciertos principios generales preestablecidos, y el estilo de pensamiento que llamamos «racionalista», en general, es culpable de esta equivocación. Pero queda por ver si todo lo que llamamos ideológico es, en este sentido, racionalista.

Algunos de los hombres de la calle más vociferantes son los sociólogos norteamericanos. En el periodo de posguerra, la creencia de que la ideología era una manera esquemática e inflexible de ver el mundo, frente a una sabiduría más modesta, fragmentaria y pragmática, se elevó desde la categoría de muestra de la sabiduría popular hasta la de teoría sociológica elaborada.³ Para el teórico político norteamericano Edward Shils, las ideologías son formaciones explícitas, cerradas, resistentes a las innovaciones, promulgadas con gran afectividad y que requieren la total adhesión de sus seguidores.⁴ Esto equivale a decir que la Unión Soviética es presa de la ideología, mientras que los Estados Unidos ven las cosas como son realmente. Esto, como el lector advierte, no es en sí mismo

2. Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, versión inglesa, Londres, 1982, pág. 86.

3. Para los ideólogos del «fin de las ideologías», véase Daniel Bell, *The End of Ideology*, Glencoe, Ill., 1960; Robert E. Lane, *Political Ideology*, Nueva York, 1962, y Raymond Aron, *The Opium of the Intellectuals*, Londres, 1957.

4. Edward Shils, «The concept and function of ideology», *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 7, 1968.

un punto de vista ideológico. Buscar algún objetivo político, humilde y pragmático, como el derrocamiento del gobierno de Chile elegido democráticamente, es cuestión de adaptación realista a los hechos; enviar los tanques a Checoslovaquia es una muestra de fanatismo ideológico.

Un rasgo interesante de esta ideología del «fin de la ideología» es que tiende a concebir la ideología de dos modos bastante contradictorios, como algo ciegamente irracional y excesivamente racionalista a la vez. Por un lado, las ideologías son apasionadas, retóricas, y están impulsadas por algún credo pseudorreligioso e ignorante que el sobrio mundo del capitalismo moderno y tecnocrático ha superado felizmente; por otro lado, son sistemas conceptuales áridos que buscan reconstruir la sociedad desde la base de un acuerdo con un plan incruento. Como ha expresado irónicamente estas ambivalencias Alvin Gouldner, la ideología es «el ámbito exaltado de la conciencia doctrinaria, dogmática, apasionada, deshumanizada, falsa, irracional y, por supuesto, «extremista».⁵ Desde el punto de vista de una ingeniería social empirista, las ideologías tienen demasiado y muy poco corazón a la vez y, por lo tanto, pueden ser condenadas al instante como una fantasía ilusoria y como dogma rígido. En otras palabras, atraen la respuesta ambigua relacionada tradicionalmente con los intelectuales, que son despreciados por sus ensoñaciones visionarias, al mismo tiempo que son censurados por su distanciamiento clínico de los afectos comunes. Es una ironía sutil que, al buscar reemplazar un fanatismo ardiente por una austera aproximación tecnocrática a los problemas sociales, los teóricos del fin de la ideología reproduzcan inconscientemente la posición de aquellos que inventaron el término «ideología» en un primer momento, los ideólogos de la Ilustración francesa.

Una objeción a la idea de que la ideología consista en conjuntos particularmente rígidos de ideas es que no todos los conjuntos rígidos de ideas son ideológicos. Yo puedo tener ideas inflexibles poco comunes acerca de cómo cepillarme los dientes, sometiendo a cada uno de mis dientes a un número exacto de cepillados y utilizando sólo cepillos de dientes de color malva, pero sería extraño, en cualquier caso, llamar ideológica tal postura («patológica» sería un término más preciso). Es cierto que la gente, algunas veces, emplea la palabra ideología para referirse a una creencia sistemática en gene-

5. Alvin Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology*, Londres, 1976, pág. 4.

ral, como por ejemplo cuando alguien dice que se abstiene de comer carne «por razones prácticas más que ideológicas». «Ideología», aquí, es más o menos sinónimo de «filosofía» en el sentido amplio que podemos dar a este término cuando decimos «El presidente no tiene filosofía», como dijera aprobatoriamente uno de los ayudantes de Richard Nixon en relación a éste. Pero sin duda, la ideología entraña a menudo mucho más que esto. Si estoy obsesionado con cepillarme los dientes porque si los británicos no tienen buena salud entonces los soviéticos pisotearán con desprecio a nuestra débil y desdentada nación, o si hago un fetiche de la salud física porque pertenezco a una sociedad que puede ejercer un dominio tecnológico sobre todo excepto sobre la muerte, tendría mayor sentido describir mi comportamiento como motivado ideológicamente. El término ideología, en otras palabras, parece que hiciera referencia no sólo a sistemas de creencias sino a asuntos relativos al poder.

Así pues, ¿a qué hace referencia la ideología? Quizá la respuesta más general es que la ideología tiene que ver con la *legitimación* del poder de un grupo o clase social dominante. «Estudiar la ideología», escribe John B. Thompson, «...es estudiar las formas en que el significado (o la significación) sirve para sustentar relaciones de dominio».⁶ Ésta es probablemente la definición de ideología más ampliamente aceptada; y el proceso de legitimación implicaría, por lo menos, seis estrategias diferentes. Un poder dominante se puede legitimar por sí mismo *promocionando* creencias y valores afines a él; *naturalizando* y *universalizando* tales creencias para hacerlas evidentes y aparentemente inevitables; *denigrando* ideas que puedan desafiarlo; *excluyendo* formas contrarias de pensamiento, quizá por una lógica tácita pero sistemática; y *oscureciendo* la realidad social de modo conveniente a sí misma. Tal «mistificación», como es comúnmente conocida, a menudo adquiere la forma de enmascarar o suprimir los conflictos sociales, de lo que se desprende el concepto de ideología como una resolución imaginaria de contradicciones reales. Probablemente, en cualquier formación ideológica actual estas seis estrategias se relacionan de forma compleja.

Esta definición, por lo demás persuasiva, de ideología plantea sin embargo dos obvias dificultades. En primer lugar, no toda creencia etiquetada comúnmente de ideológica está asociada a un poder po-

6. John B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge, 1984, pág. 4. Para otro estudio general sobre ideología véase D. J. Manning, comp., *The Form of Ideology*, Londres, 1980.

lítico *dominante*. La izquierda política, en particular, tiende a pensar casi instintivamente en tales modos dominantes cuando considera el tema de la ideología; pero entonces, ¿cómo calificaríamos las opiniones de los *levellers*,* los *diggers*, los *narodniks* y las sufragistas, que ciertamente no eran sistemas de valores dominantes de su época? ¿Son el socialismo y el feminismo ideologías y, en caso contrario, por qué no lo son? ¿No son tendencias ideológicas cuando están en la oposición política y sí cuando llegan al poder? Si lo que los *diggers* y las sufragistas creían es «ideológico», como sugeriría el uso común del término, entonces en modo alguno todas las ideologías son opresivas y espuriamente legitimadoras. De hecho, el teórico político de derechas Kenneth Minogue sostiene, sorprendentemente, que *todas* las ideologías son esquemas políticamente oposicionales, estérilmente totalizantes frente a la sabiduría práctica vigente: «Las ideologías se pueden especificar en términos de una hostilidad común a la modernidad: al liberalismo en política, al individualismo en la práctica moral, y al mercado en la economía».⁷ Según este punto de vista, los partidarios del socialismo son ideológicos mientras que los defensores del capitalismo no lo son. La medida en que se está dispuesto a utilizar el término ideología en relación con las propias ideas políticas es un índice fiable de la naturaleza de la ideología política de uno. Hablando en términos generales, los conservadores como Minogue recelan de este concepto en su propio caso, por cuanto calificar de ideológicas sus propias creencias entrañaría el riesgo de convertirlas en objeto de contestación.

¿Significa esto, entonces, que los socialistas, las feministas y otros grupos radicales debieran expresar abiertamente la naturaleza ideológica de sus propios valores? Si el término ideología se limita a las formas de pensamiento social *dominantes*, tal iniciativa sería imprecisa e innecesariamente confusa; pero aquí puede parecer necesaria una definición más amplia de ideología, como cualquier tipo de intersección entre sistemas de creencias y poder político. Y tal definición sería neutral acerca de la cuestión de si esta intersección desafía o confirma un particular orden social. El filósofo político Martin Seliger aboga precisamente por una formu-

7. Kenneth Minogue, *Alien Powers*, Londres, 1985, pág. 4.

* Persona en pro de la igualdad de derechos. El resto de la enumeración se refiere a diferentes movimientos sociales. Los *diggers* (en inglés: «excavadores») son un movimiento populista y los *narodniks* son los miembros de un grupo intelectual ruso que creyó que el campesinado sería el motor de los cambios sociales. [N. del e.]

lación, al definir la ideología, como «conjunto de ideas por las que los hombres proponen, explican y justifican fines y significados de una acción social organizada y específicamente de una acción política, al margen de si tal acción se propone preservar, enmendar, desplazar o construir un orden social dado». ⁸ Sobre la base de esta formulación tendría perfecto sentido hablar de «ideología socialista», como no lo tendría (al menos en Occidente) si ideología significara precisamente sistemas de creencias *dominantes*, y como tampoco lo tendría, al menos para un socialista, si ideología se refiriera ineludiblemente a ilusión, perplejidad y falsa conciencia.

Ampliar el alcance del término ideología de esta manera tiene la ventaja de permanecer fiel a un uso más común y así resolver el aparente dilema de por qué, por ejemplo, el fascismo tendría que ser una ideología pero no el feminismo. Tiene, no obstante, la desventaja de parecer desechar del concepto de ideología un número de elementos que muchos teóricos radicales han considerado un punto central de éste: la ocultación y «naturalización» de la realidad social, la aparentemente correcta resolución de las contradicciones reales, y así sucesivamente. Mi punto de vista personal es que los significados de ideología amplio y restrictivo tienen sus usos, y que su incompatibilidad recíproca, al ser fruto de historias políticas y conceptuales divergentes, debe reconocerse sin más. Este punto de vista tiene la ventaja de ser fiel a la frase implícita de Bertolt Brecht —«¡Utilizad lo que podáis!»— y la desventaja de una excesiva caridad.

Tal caridad es un error porque corre el riesgo de ampliar el concepto de ideología hasta el punto de volverlo políticamente desdentado; y éste es el segundo problema de la tesis de la «ideología como legitimación», que atañe a la naturaleza del poder en sí. Según el punto de vista de Michel Foucault y sus seguidores, el poder no es algo limitado a los ejércitos y a los Parlamentos: es, más bien, una red de fuerza penetrante e intangible que se entrelaza con nuestros más ligeros gestos y nuestras manifestaciones más íntimas. ⁹ Según esta teoría, limitar la idea del poder a sus más obvias manifestaciones políticas sería por sí misma una iniciativa ideológica, que ocultase la compleja difusión de sus actividades. Que concibamos el poder como algo que determina nuestras relaciones personales y actividades rutinarias es un beneficio político

8. M. Seliger, *Ideology and Politics*, Londres, 1976, pág. 11. Véase también, del mismo autor, *The Marxist Concept of Ideology*, Londres, 1977.

9. Véase Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Nueva York, 1977.

claro, como las feministas, por ejemplo, no han tardado en reconocer; pero entraña un problema para el significado de la ideología. Porque si no hay valores y creencias *no* ligadas estrechamente con el poder, el término ideología corre el peligro de extenderse hasta dejar de ser reconocible. Cualquier término que lo cubra todo pierde su filo y queda reducido a un sonido vacío. Para que un término tenga significado, debe ser posible especificar qué sería, en circunstancias particulares, lo opuesto a él —lo que no necesariamente significa especificar algo que fuese *siempre y en todas partes* lo contrario de él—. Si el poder, como el propio Todopoderoso, es omnipresente, la palabra ideología deja de distinguir cualquier cosa en particular y se convierte en algo carente de información —igual que si cualquier forma de comportamiento humano, incluida la tortura, puede pasar por muestra de compasión, la palabra compasión se reduce a un significado vacío.

Fiel a esta lógica, Foucault y sus seguidores abandonan sin más el concepto de ideología, reemplazándolo por el de «discurso», de mayor alcance. Pero esto puede ser renunciar demasiado deprisa a una distinción útil. La fuerza del término ideología reside en su capacidad para discriminar entre aquellas luchas del poder que son de alguna manera centrales a toda forma de vida social, y aquellas que no lo son. A la hora del desayuno, una pelea entre marido y mujer sobre quién dejó que se churruscara la tostada no es necesariamente un asunto ideológico; pero se convierte en tal cuando, por ejemplo, empiezan a entablar cuestiones relativas al poder sexual, opiniones en relación con el papel de los sexos, y así sucesivamente. Decir que este tipo de discusión es ideológica marca la diferencia, nos informa de algo, como no lo hacen los significados más «expansionistas» de la palabra. Los radicales que sostienen que «todo es ideológico» o que «todo es político» parecen no darse cuenta de que corren el peligro de segar la hierba que crece bajo sus pies. Tales eslóganes pueden desafiar valiosamente una definición excesivamente limitada de política e ideología, una definición idónea para el propósito del poder dominante de despolitizar sectores enteros de la vida social. Pero ampliar estos términos hasta el punto en que se vuelvan coextensos es simplemente vaciarlos de fuerza, lo que es igualmente válido para el orden dominante. Es perfectamente posible estar de acuerdo con Nietzsche y con Foucault en que el poder está en todas partes, aun deseando, por determinados fines políticos, distinguir entre tipos de poder más o menos centrales.

Hay personas de izquierdas, no obstante, que se sienten incómodas por tener que decidir entre el sentido más o menos nuclear. ¿No es esto meramente un intento subrepticio de marginar ciertas luchas de poder que se han olvidado indebidamente? ¿Queremos establecer realmente una jerarquía de tales conflictos, reproduciendo así un típico hábito de pensamiento conservador? Si alguien realmente cree que una riña entre dos niños acerca de una pelota es tan importante como el movimiento de liberación de El Salvador, entonces simplemente se le tendría que preguntar si está bromeando. Quizás a fuerza del ridículo suficiente se le podría persuadir para que se convirtiera de forma adecuada en un pensador jerárquico. Los políticos radicales están tan centrados en el concepto del privilegio como sus adversarios: por ejemplo, creen que el nivel de provisiones de comida en Mozambique es un asunto de mayor peso que la vida amorosa del ratón Mickey. Pretender que un tipo de conflictos es más importante que otros implica, por supuesto, *abogar* por esta prioridad y estar abiertos a la desaprobación; pero nadie cree realmente que «el poder está en todas partes» en el sentido de que cualquier manifestación de éste es tan significativa como lo demás. Sobre este tema, o quizás en todos los demás, nadie es de hecho relativista, diga lo que diga retóricamente.

Así pues, no todo se puede tachar útilmente de ideológico. Si no hay nada que no sea ideológico, el término se vacía y se pierde de vista. Decir esto no le compromete a uno a creer que haya un discurso que sea inherentemente no ideológico; significa sólo que en cualquier situación particular uno debe ser capaz de señalar lo que considera no ideológico para que el término tenga significado. No obstante, alguien podría pretender igualmente que no hay un fragmento de discurso que *quizá* no sea ideológico, dadas las condiciones apropiadas. «¿Ya has sacado al gato fuera?» podría ser una manifestación ideológica, si (por ejemplo) implicase tácitamente: «¿O eres el típico proletario apático?». A la inversa, la afirmación «los hombres son superiores a las mujeres» no tiene que ser ideológica (en el sentido de defender un poder dominante); dicho en el tono irónico apropiado, podría ser una forma de subversión contra la ideología sexista.

Una manera de plantear esta cuestión es sugerir que la ideología es un asunto de «discurso» más que de «lenguaje».¹⁰ Esto con-

cierte a los usos del lenguaje actual entre seres humanos individuales para producir efectos específicos. Uno no puede decidir si una afirmación es ideológica o no examinándola aislada de su contexto discursivo, como tampoco puede decidir de esta manera si un fragmento escrito es una obra de arte literaria. La ideología es menos cuestión de propiedades lingüísticas inherentes de una declaración que de quién está diciendo algo a quién y con qué fines. Esto no significa negar que hay «jergas» ideológicas particulares: por ejemplo, el lenguaje del fascismo. El fascismo tiende a tener su propio léxico (*Lebensraum*, sacrificio, sangre y tierra), pero lo que estos términos tienen sobre todo de ideológicos son los intereses de poder a que sirven y los efectos políticos que generan. Así pues, la idea general es que un mismo fragmento idéntico de lenguaje puede ser ideológico en un contexto y no en otro; la ideología es una función de la relación de una manifestación con su contexto social.¹

Pueden plantearse problemas similares a los del «omnipoderoso» si definimos la ideología como cualquier discurso ligado a intereses sociales específicos. Porque, de nuevo, ¿qué discurso no lo es? Muchas personas fuera de la academia de derechas sospecharían hoy de una noción de lenguaje totalmente desinteresado; y si estuvieran en lo cierto sería absurdo definir ideología como manifestaciones «socialmente interesadas», ya que esto no abarca absolutamente nada (la misma palabra «interés», dicho sea de paso, tiene interés ideológico: como Raymond Williams señala en *Keywords*, es significativo que «la palabra más habitual que indica atracción o compromiso se haya desarrollado a partir de un término objetivo formal que procede de la propiedad y las finanzas... este término hoy nuclear para designar atracción, atención y preocupación está saturado de la experiencia de una sociedad basada en relaciones monetarias»¹¹). Quizá podríamos intentar distinguir aquí entre tipos de interés «sociales» y puramente «individuales», de forma que la palabra ideología denotara los intereses de grupos sociales específicos en vez de, por ejemplo, el insaciable anhelo de alguien por el abadejo. Pero la línea divisoria entre social e individual es notablemente problemática, y los «intereses sociales» forman en cualquier caso una categoría tan amplia que implica el riesgo de vaciar una vez más de significado el concepto de ideología.

10. Véase Émile Benevise, *Problems in General Linguistics*, Miami, 1971.

11. Raymond Williams, *Keywords*, Londres, 1976, págs. 143-144.

Puede ser útil, aun así, discriminar entre dos «niveles» de interés, uno de los cuales puede ser ideológico y el otro no. Los seres humanos tienen ciertos intereses «profundos» generados por la naturaleza de sus cuerpos: interés por comer, por comunicarse el uno con el otro, la comprensión y el control de su entorno y así sucesivamente. No parece muy útil que estas clases de interés puedan ser apodadas ideológicas, como opuestas, por ejemplo, a tener interés en derrocar el gobierno o a instalar más lugares para cuidar niños. El pensamiento posmoderno, bajo la influencia de Friedrich Nietzsche, ha combinado estos tipos de intereses diferentes de una forma ilícita, haciendo un universo homogéneo en el que todo, desde atarse los zapatos al derribo de las dictaduras, está nivelado según una cuestión de «intereses». El efecto político de esta acción es oscurecer la especificidad de ciertas formas de conflicto social, inflando enormemente la categoría de «intereses» hasta el punto donde nada resalta en particular. Describir ideología como discurso «interesado», entonces, exigiría la misma calificación que si se la caracterizara como una cuestión de poder. En ambos casos, el término es enérgico e informativo sólo si nos ayuda a distinguir entre aquellos intereses y conflictos de poder que en un momento dado son claramente centrales a todo un orden social, y aquellos que no lo son.

Ninguno de los argumentos presentados arroja mucha luz sobre las cuestiones epistemológicas involucradas en la teoría de la ideología —por ejemplo, sobre la cuestión de si la ideología puede ser considerada útilmente como una «falsa conciencia»—. Ésta es una noción de ideología bastante impopular en nuestros días, por varias razones. En primer lugar, la misma epistemología está en este momento de algún modo pasada de moda; algunos consideran una teoría del conocimiento ingenua y desacreditada aquella por la que algunas de nuestras ideas «encajan» o «corresponden a» la manera de ser de las cosas, mientras que otras no corresponden o encajan. Por otra parte, puede concebirse la idea de falsa conciencia como si implicara la posibilidad de percibir el mundo en cierto modo de manera inequívocamente correcta, lo que hoy suscita una profunda sospecha. Además, la creencia de que una minoría de teóricos monopolizan un conocimiento basado científicamente en cómo es la sociedad, mientras que el resto de la gente está sumida en una conciencia falsa o poco clara, no encaja particularmente en

una sensibilidad democrática. Una nueva versión de este elitismo es la propuesta por la obra del filósofo Richard Rorty, en cuya sociedad ideal los intelectuales serán «ironistas», es decir, que practicarán una actitud caballeresca y distante hacia sus propias creencias, mientras que la masa, para quien tal ironía pudiera resultar un arma demasiado subversiva, seguirá saludando a la bandera y tomándose la vida en serio.¹²

En esta situación, a algunos teóricos de la ideología les resulta más sencillo abandonar sin más el problema epistemológico, favoreciendo en su lugar un significado de ideología más sociológico o político como medio en el cual los hombres y mujeres libran sus batallas sociales y políticas en el nivel de los signos, significados y representaciones. Incluso un marxista ortodoxo como Alex Callinicos nos insta a descartar los elementos epistemológicos en la propia teoría de la ideología de Marx,¹³ mientras que Göran Therborn subraya igualmente que las ideas de falsa y verdadera conciencia deberían ser rechazadas «explícita y decisivamente, de una vez por todas».¹⁴ Martin Seliger quiere descartar completamente este sentido negativo o peyorativo de ideología,¹⁵ mientras que Rosalind Coward y John Ellis, en el momento cumbre de impopularidad de la tesis de la «falsa conciencia», descartaban perentoriamente la idea como «absurda».¹⁶

Defender una definición de ideología más «política» que «epistemológica» no es pretender, por supuesto, que política e ideología sean idénticas. Una forma en que se podría concebir su distinción es la de sugerir que la política se refiere a los procesos del poder por los que las órdenes sociales se sostienen o desafían, mientras que la ideología denota las formas en que se aprehenden estos procesos del poder en el ámbito de la significación. No obstante, esto tampoco vale, ya que la política tiene su propio tipo de significación, que no tiene que ser necesariamente ideológico. Afirmar que hay una monarquía constitucional en Gran Bretaña es una declaración política; se convierte en ideológica cuando empieza a implicar creencias —cuando, por ejemplo, conlleva un corolario implícito de «y es

12. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, 1989 (trad. cast.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1994).

13. Alex Callinicos, *Marxism and Philosophy*, Oxford, 1985, pág. 134.

14. Göran Therborn, *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, Londres, 1980, pág. 5.

15. M. Seliger, *Ideology and Politics*, *passim*.

16. Rosalind Coward y John Ellis, *Language and Materialism*, Londres, 1977, pág. 90.

to es también algo bueno»-. Dado que, por lo general, esto se dice cuando hay gente alrededor que considera que la monarquía es algo malo, podemos sugerir que la ideología concierne menos a una significación que a los conflictos en el campo de la significación. Si los miembros de un grupo político disidente se dicen unos a otros «podemos derribar el gobierno», esto es un fragmento de discurso político; si lo dicen al gobierno se convierte instantáneamente en una expresión ideológica (en el sentido amplio del término), ya que ésta ha entrado ahora en el terreno de la lucha discursiva.

Por varias razones, la concepción de la ideología como «falsa conciencia» no es convincente. Una de ellas tiene que ver con lo que se podría llamar la moderada racionalidad de los seres humanos en general, y quizás ésta sea más expresión de una fe política que de un argumento convincente. Aristóteles sostuvo que había un elemento de verdad en la mayoría de las creencias; y aunque nosotros hemos sido testigos de un irracionalismo bastante patológico en la política de nuestro siglo como para recelar de cualquier confianza demasiado optimista en alguna sólida racionalidad humana, seguramente es duro creer que masas enteras de seres humanos mantendrían durante un periodo histórico amplio ideas simplemente disparatadas. Las creencias profundamente persistentes han de sustentarse en cierta medida, siquiera tenuemente, en el mundo que nos revela nuestra actividad práctica; y creer que un inmenso número de personas viviría y algunas veces llegaría a morir en nombre de ideas absolutamente vacías y absurdas es aceptar una actitud poco congenial y degradante hacia los hombres y mujeres normales. Concebir a esas personas sumidas en un prejuicio irracional, incapaz de razonamiento coherente, es una actitud típicamente conservadora; y es una actitud más radical sostener que, aunque puedan estar afectadas por todo tipo de mistificaciones, algunas de las cuales podrían ser endémicas a la propia mente, no obstante somos capaces de dar sentido a nuestra vida de una manera moderadamente lógica. Si los seres humanos realmente fueran lo suficientemente crédulos y simplones como para dar su asentimiento a un gran número de ideas totalmente vacías de significado, podríamos preguntarnos razonablemente si vale la pena dar un apoyo político a tales personas. Si son tan crédulas, ¿cómo podrían esperar alguna vez la emancipación?

De este punto de vista se sigue que si nos encontramos con un conjunto de, por ejemplo, doctrinas religiosas, mitológicas o má-

gicas que son objeto de compromiso para mucha gente, podemos estar razonablemente seguros de que tienen algo de verdad. Sin duda, esta verdad no tiene que ser aquella en la que creen sus postuladores; pero es improbable que sea un sinsentido sin más. Simplemente en razón de la extensión y duración de tales doctrinas, podemos suponer que en general codifican, siquiera de manera mística, necesidades y deseos genuinos. Es falso creer que el sol se mueve alrededor de la tierra, pero no es absurdo; y tampoco lo es sostener que la justicia exige que a los asesinos se les aplique descargas eléctricas. No hay nada ridículo en afirmar que algunas personas son inferiores a otras, ya que obviamente es cierto. En ciertos sentidos, algunas personas son de verdad inferiores a otras: tienen menos buen humor, son más propensas a la envidia, y más lentas en un carrera de cien metros. Puede ser falso y pernicioso generalizar estas desigualdades particulares en relación con las razas o con clases enteras de personas, pero podemos entender bien la lógica por la que se afirman cosas semejantes. Puede ser erróneo creer que la raza humana es tal desastre que sólo se podría salvar por obra de algún poder trascendental, pero los sentimientos de impotencia, culpa o aspiraciones utópicas que encierra ese dogma en modo alguno son ilusorios.

Además, aquí cabe otra observación. Por muy extendida que pueda estar en la vida social la «falsa conciencia», sin embargo puede afirmarse que lo que la mayoría de las personas dicen casi siempre acerca del mundo debe ser, en realidad, cierto. Esto, para el filósofo Donald Davidson, es una cuestión más lógica que empírica. Porque a menos que, argumenta Davidson, podamos suponer que la mayoría de las observaciones de la gente son exactas casi siempre, si esto no fuese así, supondría una dificultad insuperable conseguir entender alguna vez su lenguaje. Y el hecho es que sí *somos* capaces de traducir la lengua de otras culturas. Como uno de los comentaristas de Davidson formula el llamado principio de caridad: «Si pensamos que entendemos lo que la gente dice, debemos también considerar correctas la mayoría de nuestras observaciones acerca del mundo en que vivimos».¹⁷ Muchas de las expresiones en cuestión son bastante triviales, y no deberíamos subestimar el poder de la ilusión común: una encuesta de opinión reciente reveló que uno de cada tres británicos cree que el sol da vueltas alrede-

17. Bjørn T. Ramberg, *Donald Davidson's Philosophy of Language*, Oxford, 1989, pág. 47.

dor de la tierra y uno de cada siete sostiene que el sistema solar es mayor que el universo. Sin embargo, por lo que respecta a nuestra vida social rutinaria, según Davidson no podríamos estar equivocados la mayor parte del tiempo. Nuestro conocimiento práctico debe ser mayoritariamente exacto, ya que si no nuestro mundo se desharía. Que el sistema solar sea o no mayor que nuestro universo no tiene mucha importancia en nuestras actividades sociales cotidianas y por consiguiente es una cuestión sobre la que podemos permitirnos estar equivocados. En un nivel muy inferior, las personas que comparten las mismas prácticas sociales deben entenderse las unas con las otras correctamente la mayor parte del tiempo, aun si una pequeña minoría en las universidades ocupa su tiempo en discutir sobre la indeterminación del discurso. Aquellos que con razón subrayan que el lenguaje es un terreno de conflicto, algunas veces olvidan que el conflicto presupone un grado de acuerdo mutuo: no estamos políticamente *contrapuestos* si usted sostiene que el patriarcado es un sistema social objetable y yo sostengo que es una ciudad pequeña situada al norte del Estado de Nueva York. Una cierta solidaridad práctica está implícita en las estructuras de cualquier lenguaje común, por mucho que ese lenguaje pueda estar atravesado por divisiones de clase, género y raza. Los radicales que consideren esta perspectiva peligrosamente optimista, expresiva de una creencia muy ingenua en el «lenguaje ordinario», olvidan que tal solidaridad práctica y la confianza en el conocimiento son testimonios del realismo básico y de la inteligencia de la vida popular, tan desagradables para los elitistas.

No obstante, de lo que podría acusarse a Davidson es de pasar por alto esa forma de «comunicación deformada sistemáticamente» que para Jürgen Habermas recibe el nombre de ideología. Davidson argumenta que cuando los hablantes nativos señalan repetidamente a un conejo y pronuncian un sonido, este acto de denotación debe ser la mayor parte del tiempo exacto, de lo contrario nunca llegaríamos a aprender la palabra nativa correspondiente a conejo, o –por extensión– ninguna otra de su lengua. Imaginemos, no obstante, un sociedad que utilice la palabra «obligación» cada vez que un hombre golpea a su mujer. O imaginemos a un observador externo a nuestra propia cultura al que, tras haberse familiarizado con nuestros hábitos lingüísticos, sus compañeros le preguntaran, al regresar a su país, qué palabra utilizábamos para expresar dominio y contestara «servicio». La teoría de Davidson fracasa si tenemos

en cuenta estas desviaciones *sistemáticas* –aunque esto quizás estipule que para ser capaces de descifrar un sistema ideológico de discurso, debemos estar ya en posesión de los usos normativos y no deformados de los términos–. La sociedad de las esposas golpeadas debe usar la palabra «obligación» un suficiente número de veces en un apropiado contexto para que nosotros seamos capaces de descubrir el «abuso» ideológico.

Aun si es verdad que la mayoría de las ideas por las que la gente ha vivido no son simplemente disparatadas, no está claro que esta postura caritativa sea suficiente para desechar la tesis de la «falsa conciencia». Pues aquellos que sostengan esta tesis no tienen que rechazar que ciertas clases de ilusiones puedan expresar necesidades y deseos reales. Todo lo que pueden estar diciendo es que es falso creer que se debe ejecutar a los asesinos, o que el arcángel Gabriel está preparando su aparición el martes próximo, y que estas falsedades estén significativamente ligadas con la reproducción de un poder político dominante. No tendría que implicar que las personas no consideren tener buenas razones para sostener estas creencias; la cuestión puede ser simplemente que lo que ellas creen no es manifiestamente así, y que esto es un asunto de relevancia para el poder político.

Parte de la oposición a la tesis de la «falsa conciencia» deriva de la proposición exacta de que, para ser verdaderamente efectivas, las ideologías deben dar, por lo menos, un mínimo sentido a la experiencia de la gente, deben ajustarse hasta cierto grado a lo que saben de la realidad social desde la interacción práctica con ésta. Como recuerda Jon Elster, las ideologías dominantes pueden conformar activamente las necesidades y deseos de las personas sometidas a ellas;¹⁸ pero, también, deben implicarse significativamente con las necesidades y deseos que la gente ya tiene, captando esperanzas y necesidades genuinas, modulando éstas en su propia jerga particular y realimentando con ellas a sus súbditos de una manera que vuelva a estas ideologías plausibles y atractivas. Deben ser bastante «reales» para proporcionar la base sobre la que las personas puedan forjar una identidad coherente, deben proporcionar motivaciones sólidas para una acción efectiva y deben intentar explicar someramente sus propias contradicciones e inco-

18. «Belief, Bias and Ideology», en M. Hollis y S. Lukes, comps., *Rationality and Relativism*, Oxford, 1982.

herencias más flagrantes. En resumen, las ideologías que tienen éxito deben ser más que ilusiones impuestas y a pesar de todas estas incongruencias deben transmitir a sus súbditos una visión de la realidad social que sea real y suficientemente reconocible para no ser simplemente rechazadas inmediatamente. Por ejemplo, pueden ser bastante ciertas en lo que afirman pero falsas en lo que niegan, como dijo John Stuart Mill sobre casi todas las teorías sociales. Cualquier ideología dominante que fracasara completamente al fundirse con la experiencia viva de sus sujetos sería extremadamente vulnerable, y sus defensores harían bien en cambiarla por otra. Pero nada de esto contradice el hecho de que, con cierta frecuencia, las ideologías contienen proposiciones importantes que son absolutamente falsas: que los judíos son seres inferiores, que las mujeres son menos racionales que los hombres; que los que fornican serán condenados al tormento eterno.¹⁹ Si estos puntos de vista no son ejemplos de falsa conciencia, es difícil poder definirla; y aquellos que descarten la noción de falsa conciencia deben tener cuidado en no parecer desdeñar el carácter ofensivo de estas opiniones. Si la defensa de la «falsa conciencia» nos compromete con el punto de vista de que la ideología es simplemente irreal, una fantasía desconectada de la realidad social, es difícil saber quién, al menos en la actualidad, suscribe realmente tal punto de vista. Si, por otro lado, no hace más que afirmar que hay algunas manifestaciones ideológicas centrales manifiestamente falsas, quizás es igualmente difícil ver cómo alguien podría negarlo. La cuestión real, quizá, no es si uno rechaza lo anterior, sino qué papel atribuye a tal falsedad en el marco de la propia teoría de la ideología. ¿Son las falsas representaciones de la realidad social de algún modo constitutivas de la ideología, o un rasgo más contingente de ésta?

Una razón por la que la ideología no parecería ser una forma de falsa conciencia es que muchas afirmaciones de carácter convencionalmente ideológico son obviamente verdaderas. «El príncipe Carlos es un hombre concienzudo y serio, y no es espantosamente feo», es verdad, pero la mayor parte de la gente que pensara que merece la pena decirlo, no dudaría en utilizar esta afirmación de alguna manera para dar su apoyo a la realeza. «El príncipe Andrés es más inteligente que un hamster», probablemente también es un

19. Esta última afirmación fue una de las pocas partes de mi argumento seriamente contestada cuando ofrecí una versión de este capítulo en una conferencia en la Brigham Young University, Utah.

aserto verdadero, aunque pueda ser más controvertido; pero el efecto de tal manifestación (al margen de la ironía) es, de nuevo, probablemente ideológico en el sentido de contribuir a legitimar un poder dominante. Esto, no obstante, puede que no sea suficiente para contestar a aquellos que sostengan que la ideología es, en general, falsificadora. Porque siempre se puede argumentar que si bien estas afirmaciones son *empíricamente* verdaderas, son falsas en un sentido más profundo y fundamental. Es verdad que el príncipe Carlos es razonablemente concienzudo pero no es verdad que la realeza sea una institución deseada. Imaginemos que el portavoz de una empresa anuncia que «si la huelga continúa la gente se irá muriendo por la calle por falta de ambulancias». Esto podría ser verdad, frente a la afirmación de que se morirán de aburrimiento por falta de periódicos; pero un trabajador en huelga podría, no obstante, considerar estafador al portavoz, pues la *fuerza* de la observación es probablemente «volved al trabajo» y no hay razón para suponer que esto, en ciertas circunstancias, sería lo más razonable. Decir que la afirmación es ideológica es, pues, pretender que está impulsada por un motivo posterior ligado a la legitimación de ciertos intereses en una lucha de poder. Podríamos decir que el comentario del portavoz es verdad como fragmento de lenguaje pero no como fragmento de discurso. Describe una situación posible con bastante exactitud; pero como acción retórica dirigida a producir ciertos efectos es falsa, y lo es en dos sentidos. Es falsa porque implica un tipo de engaño —el portavoz no está diciendo lo que él o ella quiere decir—; y tiene una implicación —que tomar la decisión de volver al trabajo sería la acción más constructiva— que quizá no sea verdad.

Otros tipos de enunciado ideológico son verdaderos en lo que afirman pero falsos en lo que excluyen. «Esta tierra de libertad», dicho por un político americano, puede ser verdad si se considera la libertad para practicar una religión o hacer dinero rápido, pero no si se considera la libertad de vivir sin miedo de ser atacado o de anunciar en un programa de televisión de hora punta que el presidente es un asesino. Otros tipos de afirmaciones ideológicas implican una falsedad sin que necesariamente pretendan engañar o ser significativamente excluyentes: «Soy británico y estoy orgulloso de serlo», por ejemplo. Ambas partes de esta observación pueden ser verdaderas, pero esto implica que el hecho de ser británico es una virtud por sí misma, lo que es falso. Obsérvese que esto en-

traña menos un engaño que un autoengaño. Un comentario como «si permitimos que los pakistaníes vivan en nuestra calle, el precio de las casas bajará» podría ser verdad, pero puede implicar que los pakistaníes son seres inferiores, lo cual es falso.

Parece pues que, por lo menos, algo de lo que llamamos discurso ideológico es verdadero en un nivel pero no en otro: verdadero en su contenido empírico pero engañoso en su fuerza, o verdadero en su significado externo pero falso en las suposiciones que subyacen. Y en esta medida la tesis «de la falsa conciencia» no resulta necesariamente afectada por el reconocimiento de que no todo lenguaje ideológico caracteriza al mundo de forma errónea. Hablar, no obstante, de «suposiciones falsas» plantea una cuestión trascendental. Ya que alguien podría decir que la afirmación «ser británico es una virtud en sí mismo» no es falsa de la misma forma que lo es creer que Gengis Khan está vivo y con buena salud y regenta una *boutique* en el Bronx. ¿No es esto simplemente confundir dos significados diferentes de la palabra «falso»? Puede que yo no crea que ser británico sea una virtud en sí mismo; pero es sólo mi opinión, y seguramente no está al nivel de afirmaciones como «París es la capital de Afganistán», que todo el mundo estaría de acuerdo en tachar de falsas.

La postura que uno adopte en este debate depende de si se es o no un realista moral.²⁰ Un opositor al realismo moral mantiene que nuestro discurso se divide en dos tipos distintos: aquellos actos de habla que pretenden describir cómo son las cosas, que implican criterios de verdad y falsedad; y los que expresan evaluaciones y prescripciones, que no implican los citados criterios. Bajo este punto de vista, el lenguaje cognitivo es una cosa y el lenguaje normativo prescriptivo otra diferente. Un realista moral, en cambio, rechaza esta oposición entre «hecho» y «valor» (que tiene, de hecho, raíces profundas en la historia de la filosofía burguesa) y «rechaza que podamos establecer una distinción inteligible entre aquellas partes de discurso asertórico que pueden o no describir verdaderamente la realidad».²¹ Según esta teoría, es erróneo pensar que nuestro lenguaje se divida en un objetivismo duro y un subjetivismo blando, en un ámbito de hechos físicos indudables y una esfera de

valores en precaria flotación. Los juicios morales son tan candidatos a la argumentación racional como las partes más obviamente descriptivas de nuestro lenguaje. Para un realista, tales enunciados de las normativas pretenden describir lo que existe: hay tanto «hechos morales» como «hechos físicos», en relación con los cuales puede decirse que nuestros juicios son verdaderos o falsos. Que los judíos sean seres inferiores es tan falso como que París es la capital de Afganistán; no es sólo cuestión de mi opinión privada o de una postura ética que yo decida asumir frente al mundo. Declarar que Sudáfrica es una sociedad racista no es una expresión más imponente que decir que no me gustaría establecerme en Sudáfrica.

Una razón por la que los juicios morales no nos parecen tan sólidos como los juicios acerca del mundo físico es que vivimos en una sociedad en la que hay conflictos fundamentales de valor. En realidad, la única posición moral que descartaría el pluralista liberal es la que pudiera interferir con este mercado libre de valores. Como no podemos estar de acuerdo en un nivel fundamental, es tentador creer que los valores están de algún modo «en libre flotación» —que los juicios morales no pueden someterse a los criterios de verdad y falsedad porque estos criterios están, en realidad, en considerable desorden—. Podemos estar razonablemente seguros acerca de si Abraham Lincoln medía más de un metro y medio, pero no sobre si hay circunstancias en las que es permisible matar. El hecho de que actualmente no podamos llegar a un acuerdo sobre este particular, no obstante, no es razón para suponer que es sólo una cuestión de opciones o intuiciones personales indiscutibles. Así pues, el ser o no un realista moral marcará la diferencia sobre nuestra valoración personal de la medida en que el lenguaje ideológico implica falsedad. A un realista moral no le resultará convincente la idea de «falsa conciencia» porque se pueda demostrar que algunas proposiciones ideológicas son empíricamente verdaderas, pues siempre puede demostrarse que esa proposición codifica una tesis normativa que de hecho es falsa.

Todo esto tiene relevancia para la influyente teoría de la ideología propuesta por el filósofo marxista francés Louis Althusser. Para Althusser, se puede hablar de que las descripciones o representaciones del mundo son verdaderas o falsas; pero según él la ideología no es en origen cuestión de tales descripciones, y los criterios de verdad y falsedad son ampliamente irrelevantes para ésta. La ideología, para Althusser, representa en efecto la realidad —pero

20. Véase Sabina Lovibond, *Reason and Imagination in Ethics*, Oxford, 1982, y David O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, 1989.

21. Lovibond, *Reason and Imagination*, pág. 36

lo que representa es la manera en que yo «vivo» mis relaciones con el conjunto de la sociedad, lo que no puede considerarse una cuestión de verdad o falsedad—. La ideología para Althusser es una organización particular de prácticas significantes que constituye a los seres humanos en sujetos sociales, y que produce las relaciones vividas por las que tales sujetos están conectados a las relaciones de producción dominantes en una sociedad. Como término, cubre todas las distintas modalidades políticas de tales relaciones, desde una identificación con el poder dominante a una posición opuesta a él. Aunque Althusser adopta así el sentido más amplio de ideología examinado, su concepción del particular, como más tarde veremos, está encubiertamente constreñida por su atención a un sentido más limitado de ideología como formación *dominante*.

No hay ninguna duda de que Althusser asesta un golpe mortal a cualquier teoría de la ideología puramente racionalista —a la idea de que consiste simplemente en una colección de representaciones deformadas de la realidad y de proposiciones empíricamente falsas—. Por el contrario, para Althusser la ideología alude principalmente a nuestras relaciones afectivas e inconscientes con el mundo, a los modos en que estamos pre-reflexivamente ligados en la realidad social. Es una cuestión de cómo esa realidad nos «choca» en la forma de una experiencia aparentemente espontánea, de la manera en que los seres humanos están incesantemente *en juego* en ella, invirtiendo en sus relaciones con la vida social como una parte crucial de lo que es ser ellos mismos. Podría decirse que la ideología, más o menos como la poesía para el crítico literario I.A. Richards, es menos una cuestión de proposiciones que de «pseudoproposiciones». ²² Parece, a menudo, ser referencial en su superficie gramatical (descripción de situaciones de hecho) siendo a la vez secretamente «emotiva» (expresión de la realidad vivida de los seres humanos) o «conativa» (orientada a conseguir ciertos efectos). Si esto es así, parece como si existiese una suerte de desliz o de duplicidad implícita en el lenguaje ideológico, del tipo que Immanuel Kant pensaba que había descubierto en la naturaleza del juicio estético. ²³ La ideología, sostiene Althusser, «expresa un deseo, una esperanza o una nostalgia, más que la descripción de la realidad»; ²⁴ es esencialmente cuestión de aprensión y denuncia, de

22. I.A. Richards, *Principles of Literary Criticism*, Londres, 1924, cap. 35.

23. Véase Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford, 1990, págs. 93-96.

24. Louis Althusser, *For Marx*, Londres, 1969, pág. 234.

reverencia y vilipendio, todo lo cual se codifica a menudo en un discurso que parece que describiera la forma de ser realmente las cosas. Es así, en los términos del filósofo J.L. Austin, un lenguaje «performativo» más que «constatativo»: pertenece a la clase de actos de habla que hacen algo (maldecir, persuadir, celebrar y así sucesivamente) más que al discurso de la descripción. ²⁵ Una manifestación como «lo negro es bonito», popular en los días del movimiento norteamericano de derechos civiles, parece en apariencia como si estuviera caracterizando una situación de hecho, pero en realidad es un acto retórico de desafío y de autoafirmación.

Althusser intenta hacernos pasar, pues, de una teoría *cognitiva* a una teoría *afectiva* de la ideología —lo que no es necesariamente rechazar que la ideología contenga ciertos elementos cognitivos, o reducirla a lo meramente «subjetivo»—. Es ciertamente subjetiva en el sentido de estar centrada en el sujeto: sus manifestaciones han de ser descifradas como expresión de las actitudes o las relaciones vividas del hablante con el mundo. Pero no es una cuestión de mero capricho privado. Es improbable que afirmar que a uno no le gustan los chapuceros tenga la misma fuerza que afirmar que a uno no le gustan los tomates. Esta última aversión puede ser sólo una rareza personal; la primera es probable que implique ciertas creencias acerca del valor de la solidez, la autodisciplina y la dignidad del trabajo que son centrales a la reproducción de un particular sistema social. Según el modelo de ideología que estamos examinando, una afirmación como «los chapuceros son un pulgoso y latrocínico manojito de holgazanes» se podría interpretar como un enunciado performativo del tipo «¡fuera los chapuceros!», y éste a su vez podría interpretarse con una expresión performativa del tipo «hay razones vinculadas con nuestras relaciones con el orden social dominante que hacen que deseemos denigrar a esa gente». Sin embargo, vale la pena señalar que si el mismo hablante pudiera efectuar la segunda decodificación, ya estaría en camino de superar su prejuicio.

Así pues, los enunciados ideológicos parecerían ser subjetivos pero no privados; y en este sentido también tendrían afinidad con los juicios estéticos de Kant, que son a la vez universales y subjetivos. Por un lado, la ideología no es un mero conjunto de doctrinas

25. Véase J.L. Austin, *How To Do Things With Words*, Londres, 1962.

abstractas sino la materia que nos hace ser específicamente lo que somos, constitutiva de nuestra misma identidad; por otro lado, se presenta a sí misma como «todo el mundo sabe eso», una suerte de verdad anónima universal (posteriormente examinaremos si *todas* las ideologías universalizan de esta forma). La ideología es un conjunto de puntos de vista que puedo sostener; pero ese «que puedo» es de alguna forma algo más que fortuito, como probablemente no lo sea que me haga o no la raya del pelo. Aparece, a menudo, como un cajón de sastre de refranes y citas impersonales y sin sujeto; pero estos tópicos deslavazados están tan profundamente entrelazados con las raíces de nuestra identidad personal que nos empujan de vez en cuando al asesinato o al martirio. En la esfera de la ideología, la verdad universal y la verdad particular concreta se deslizan incesantemente entre sí, sorteando la mediación del análisis racional.

Si la ideología es menos una cuestión de representaciones de la realidad que de relaciones vividas, ¿acaba esto con el problema de la verdad/falsedad? Una razón para pensar que podría hacerlo es que es difícil ver cómo alguien podría confundirse en relación con su experiencia vivida. Yo podría confundir a Madonna con una diosa menor, pero, ¿podría confundirme respecto a los sentimientos de reverencia que esto inspira en mí? La respuesta, seguramente, es que sí. No hay razón para creer, en la era posfreudiana, que la experiencia vivida tenga que ser menos ambigua que nuestras ideas. Puedo estar tan equivocado acerca de mis sentimientos como acerca de cualquier cosa: «Entonces pensé que estaba encolezado, pero retrospectivamente creo que lo que tenía era miedo». Quizá mi sensación de reverencia al ver a Madonna es sólo una defensa ante mi envidia inconsciente de su mayor capacidad adquisitiva. No puede dudarse que yo esté experimentando *algo*, como tampoco que tenga dolor; pero en qué consisten precisamente mis «relaciones vividas» con el orden social es un asunto más que problemático de lo que parecen creer los althusserianos. Quizás es un error imaginar que Althusser se refiere aquí inicialmente a una experiencia *consciente*, pues nuestras relaciones con la realidad social son para él principalmente inconscientes. Pero si nuestra experiencia consciente es elusiva e indeterminada —una idea que no reconocen los radicales políticos que apelan dogmáticamente a la «experiencia» como una suerte de absoluto—, entonces nuestra vida inconsciente lo es más aún.

Hay otro sentido diferente en el que puede decirse que las categorías de verdad y falsedad son aplicables a la experiencia vivida de uno mismo, que nos devuelve a la cuestión del realismo moral. Yo *estoy* realmente furioso porque mi hijo adolescente se ha afeitado el pelo y teñido el cráneo de color púrpura brillante, pero conservo suficientes elementos de racionalidad para reconocer que este sentimiento es «falso» —no en el sentido de ser ilusorio o una autointerpretación errónea, sino basada en valores falsos—. Mi enfado está motivado por la creencia falsa de que los adolescentes debieran aparecer en público como directivos de banco, que debieran ser socialmente conformistas y así sucesivamente. La experiencia viva de uno puede ser falsa en el sentido de «no auténtica», infiel a aquellos valores que pueden considerarse definitivos en relación con lo que significa vivir bien para los seres humanos en una situación particular. Para un realista moral de orientación radical, alguien que cree que la meta más alta de su vida es amasar la mayor riqueza posible, preferentemente haciendo morder el polvo a los demás, está tan equivocado como el que cree que Henry Gibson es el nombre de un dramaturgo noruego.

Althusser puede estar en lo cierto en que la ideología es principalmente una cuestión de «relaciones vividas»; pero no existen relaciones tales que no supongan tácitamente un conjunto de creencias y suposiciones, y estas creencias y suposiciones pueden por sí mismas estar abiertas a juicios de verdad y falsedad. Un racista suele ser alguien dominado por el miedo, el odio o la inseguridad, más que alguien que ha llegado desapasionadamente a ciertos juicios intelectuales sobre otras razas, pero incluso si sus sentimientos no están *motivados* por tales juicios, probablemente están profundamente entrelazados con ellos; y estos juicios —que ciertas razas son inferiores a otras, por ejemplo— son falsos sin más. La ideología puede ser primordialmente cuestión de enunciados performativos —de imperativos como «¡Que gobierne Gran Bretaña!», de optativos como «¡Que Margaret Thatcher gobierne mil años más!», o interrogativos como «¿No está nuestra nación bendecida por el cielo?»—. Pero cada uno de estos actos de habla está ligado a presunciones totalmente cuestionables: que el imperialismo británico es algo excelente, que otros mil años de Thatcher podrían haber sido una situación muy deseable, que existe un ser supremo con un interés particular en supervisar el progreso de la nación.

No debe considerarse que la posición althusseriana niegue que los juicios de verdad y falsedad puedan aplicarse en cierto nivel al discurso ideológico; podría estar diciendo simplemente que en este discurso lo afectivo tiene a menudo mayor peso que lo cognitivo. O —lo que es algo diferente— que lo «práctico-social» predomina sobre el conocimiento teórico. Para Althusser, las ideologías entrañan una clase de conocimiento; pero no son *principalmente* cognitivas, y el conocimiento en cuestión es menos teórico (que estrictamente hablando es para Althusser el único tipo de conocimiento existente) que pragmático, el que orienta al sujeto a sus tareas prácticas en la sociedad. De hecho, no obstante, muchos defensores de esta posición han terminado efectivamente negando la relevancia de la verdad y la falsedad para la ideología sin más. Entre los teóricos de Gran Bretaña, el más importante ha sido el sociólogo Paul Hirst, quien argumenta que la ideología no puede ser un asunto de falsa conciencia porque es indudablemente *real*. «La ideología... no es ilusión, no es falsedad, porque, ¿cómo puede ser falso algo que tiene efectos?... Sería como decir que un pudín negro es falso, o una apisonadora es falsa.»²⁶ Resulta fácil ver qué tipo de desliz lógico tiene lugar aquí. Hay una confusión entre «falso» con el significado de «no correspondiente a lo que se da» y «falso» con el significado de «irreal». (Como si alguien dijese: «¡Mentir no es cuestión de falsedad; él realmente *me* mintió!».) Es posible sostener que la ideología puede ser falsa en el primer sentido, pero no en el segundo. Hirst simplemente reduce las cuestiones epistemológicas en juego y las ontológicas. Puede ser que yo realmente experimentase que aquel grupo de teñones con pantalones de tartán mordisqueaban mis pies la otra tarde, pero esto quizá se deba a aquella sustancia química extraña que me administró el párroco local, y no a que ellos estuvieran realmente allí. En opinión de Hirst no habría manera de distinguir entre sueños, alucinaciones y realidad, ya que todos ellos se han experimentado realmente y todos pueden tener efectos reales. Aquí, la maniobra de Hirst recuerda el truco de aquellos estetas que, confrontados con el espinoso problema de la vinculación del arte con la realidad, nos recuerdan solemnemente que el arte es indudablemente real.

En vez de deshacerse sin más de las cuestiones epistemológicas a *la* Hirst, podría ser útil ponderar la sugerencia de que el discurso

26. Paul Hirst, *Law and Ideology*. Londres, 1979, pág. 38.

ideológico suele mostrar una cierta relación entre proposiciones empíricas y lo que más o menos denominamos una «visión del mundo», en la que la última lleva ventaja a la primera. La analogía más cercana a esto es quizás una obra literaria. La mayoría de las obras literarias contienen proposiciones empíricas; pueden mencionar, por ejemplo, que hay mucha nieve en Groenlandia, o que normalmente los seres humanos tienen dos orejas. Pero parte de lo que significa «carácter de ficción» es que estas afirmaciones no están generalmente presentes por sí mismas; actúan más bien como «soporte» de la cosmovisión general del propio texto. Y la manera en que estas afirmaciones empíricas se seleccionan y organizan está generalmente regida por este requisito. El lenguaje «constatativo», en otras palabras, está utilizado para fines «performativos»; las verdades empíricas están organizadas como componentes de un todo *retórico*. Si esa retórica parece exigirlo, una particular verdad empírica se puede convertir en falsedad: una novela histórica podría considerar más conveniente para sus estrategias persuasivas que Lenin siguiera vivo otra década. Similarmente, un racista que crea que en Gran Bretaña habrá más asiáticos que blancos en 1995 puede muy bien no persuadirse de su racismo si se le puede demostrar que esta presunción es empíricamente falsa, ya que esta proporción es más probable que sea un apoyo de su racismo que una razón en favor de éste. Si se refuta la afirmación, podría simplemente modificarla, o sustituirla por otra, verdadera o falsa. Es posible, pues, concebir el discurso ideológico como una compleja red de elementos normativos y empíricos en el que la naturaleza y la organización de los primeros esté determinada finalmente por las exigencias de los últimos. En este sentido, una formación ideológica es parecida a una novela.

Una vez más, no obstante, esto puede que no sea suficiente para desechar la cuestión de la verdad/falsedad, relegándola al nivel relativamente superficial de los enunciados empíricos. Pues queda todavía la cuestión más fundamental de si «la visión del mundo» se puede o no considerar en sí misma verdadera o falsa. La tesis de la antifalsa conciencia parecería sostener que no es posible falsar una ideología, así como algunos críticos literarios afirman que no es posible falsar o verificar la visión del mundo de una obra de arte. En ambos casos, simplemente «suspendemos nuestra incredulidad» y examinamos la manera propuesta en sus propios términos, considerándola expresión simbólica de una cierta manera de «vivir» el

propio mundo. En algún sentido, esto es seguramente verdad. Si una obra literaria elige destacar imágenes de degradación humana, sería inútil denunciar esto como algo incorrecto. Pero sin duda, esta caridad estética tiene sus límites. Los críticos literarios no siempre aceptan la visión del mundo de un texto «en sus propios términos»; en ocasiones quieren decir que esta visión de las cosas no es plausible, está deformada, excesivamente simplificada. Si una obra literaria resalta imágenes de enfermedad y de degradación hasta el punto de sugerir tácitamente que la vida humana carece totalmente de valor, un crítico podría muy bien objetar que ésta es una manera de ver las cosas drásticamente parcial. En este sentido, una manera de ver las cosas, a diferencia de una manera de andar, no es necesariamente inmune a juicios de verdad o falsedad, aunque algunos de sus aspectos son probablemente más inmunes que otros. Una visión del mundo tenderá a exhibir un cierto «estilo» de percepción que no puede en sí misma considerarse verdadera o falsa. No es falso para Samuel Beckett retratar el mundo en términos ociosos, estreñidos y minimalistas. Actuará de acuerdo con una cierta «gramática», un sistema de reglas para organizar sus diversos elementos, que de nuevo no podrá concebirse en términos de verdad o falsedad. Pero este sistema también contendrá normalmente otros tipos de componentes, tanto normativos como empíricos, que pueden ser examinados algunas veces en cuanto a su verdad o falsedad.

Otra sugestiva analogía entre literatura e ideología puede desprenderse de la obra del teórico de la literatura Paul De Man. Para De Man un fragmento de escritura es específicamente «literario» cuando sus dimensiones «constatativas» y «performativas» están de alguna manera mutuamente en discrepancia.²⁷ Según De Man, las obras literarias tienden a «decir» una cosa y a «hacer» otra. Así, el verso de W.B. Yeats «¿Cómo podemos distinguir entre el bailarín y el baile?», pregunta, literalmente, por la manera de trazar la distinción en cuestión; pero su efecto como fragmento de discurso performativo es sugerir que no puede establecerse esta distinción. En mi opinión, es muy dudoso que esto pueda valer como una teoría general de lo «literario»; pero puede unirse a una cierta teoría de los efectos de la ideología, la presentada por Denys Turner. Turner ha afirmado que un notable problema de la teoría de la ideología gira en torno al problema de cómo pueden considerarse las

27. Paul de Man, *Allegories of Reading*, New Haven, 1979, cap. 1.

creencias ideológicas a la vez «vivas» y falsas. Pues nuestras creencias vividas son en cierto sentido internas a nuestras prácticas sociales; y así, si son *constitutivas* de estas prácticas, difícilmente puede decirse que «correspondan» (o no) a ellas. En palabras de Turner: «Por ello, dado que no parece existir un espacio epistémico entre lo socialmente vivido y las ideas sociales de ello, no parece haber lugar para una relación *falsa* entre ambos».²⁸

Éste es sin duda uno de los aspectos más fuertes que tiene a su favor la teoría de la antifalsa conciencia. No puede existir una relación meramente externa o contingente entre nuestras prácticas sociales y las ideas por las que las «vivimos»; así pues, ¿cómo puede decirse que estas ideas, o algunas de ellas, son verdaderas o falsas? La respuesta de Turner a este problema se parece a la de De Man sobre el texto literario. Afirma que la ideología consiste en una «contradicción performativa», en la que lo que se dice está en discrepancia con la propia situación o acto de expresión. Cuando la clase media predica la libertad universal desde una posición de dominio, o cuando un profesor advierte tediosamente a sus alumnos sobre los peligros de una pedagogía autoritaria, tenemos una «contradicción entre un significado transmitido explícitamente y el significado transmitido por el propio acto de transmitirlo»,²⁹ lo que para Turner es la estructura esencial de toda ideología. El que esto abarque de hecho todo lo que denominamos práctica ideológica es quizá tan dudoso como que la posición de De Man abarque todo lo que llamamos literatura; pero es una explicación esclarecedora de un tipo particular de acto ideológico.

Hasta aquí hemos examinado la función en la ideología de lo que podría denominarse la falsedad *epistémica*. Pero como ha afirmado Raymond Geuss, hay otras dos formas de falsedad muy relevantes para la conciencia ideológica, que pueden denominarse *funcional* y *genética*.³⁰ Falsa conciencia puede significar no que un cuerpo de ideas no sea realmente verdadero, sino que estas ideas son funcionales para el mantenimiento de un poder opresor, y que quienes las sostienen ignoran este hecho. De manera parecida, una creencia puede que no sea falsa en sí, sino derivar de un motivo ulterior no aceptable del que no son conscientes aquellos que la suscriben. Según resume Geuss su explicación, la conciencia puede

28. Denys Turner, *Marxism and Christianity*, Oxford, 1983, págs. 22-23.

29. *Ibid.*, pág. 26.

30. Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge, 1981, cap. 1.

ser falsa porque «incorpora creencias que son falsas, o porque funciona de forma reprobable, o porque tiene un origen sesgado».³¹ Las formas epistémica, funcional y genética de falsa conciencia pueden darse juntas, como cuando una creencia falsa que racionaliza un motivo social no aceptable resulta útil para promover los intereses de un poder dominante; pero también son posibles otras permutaciones. Por ejemplo, puede no haber una conexión inherente entre la falsedad de una creencia y su función para un poder opresor; una creencia verdadera podría haber servido igualmente bien. Un conjunto de ideas, sean verdaderas o falsas, puede estar «inconscientemente» motivado por los intereses egoístas de un grupo dominante, pero resultar de hecho disfuncional para la promoción o legitimación de aquellos intereses. Un grupo fatalista de personas oprimidas puede no reconocer que su fatalismo es una racionalización inconsciente de sus pésimas condiciones, pero este fatalismo quizá tampoco sea útil para sus intereses. Por otra parte, puede resultar funcional para los intereses de sus gobernantes, en cuyo caso una falsa conciencia «genética» de una clase social se convierte en funcional para los intereses de otra. En otras palabras, las creencias funcionales para un grupo social no tienen que estar motivadas en el seno de dicho grupo sino que pueden, por así decirlo, simplemente caer en su regazo. Algunas formas de conciencia funcionales para una clase social pueden resultar también funcionales para otra cuyos intereses están en conflicto con ella. Por lo que respecta a la falsedad «genética», el hecho de que en ocasiones *deba* ocultarse la verdadera motivación de un conjunto de creencias es suficiente para suscitar dudas acerca de su respetabilidad; pero decir que las creencias que disfrazan este motivo deben ser simplemente falsas en razón de su origen contaminado sería un ejemplo de falacia genética. Desde una perspectiva política radical, puede haber tipos positivos de motivaciones inconscientes y formas positivas de funcionalidad: los socialistas tenderán a aprobar las formas de conciencia que, siquiera de manera oblicua, expresen los intereses subyacentes de la clase trabajadora, o que contribuyan activamente a promover aquellos intereses. En otras palabras, el hecho de que una motivación esté oculta no basta en sí mismo para sugerir falsedad; la cuestión es más bien de qué tipo de motivación se trata, y de si es del tipo de

31. *Ibíd.*, pág. 21.

creencia que *ha* de permanecer oculta. Por último, podemos señalar que un cuerpo de creencias puede ser falso pero racional, en el sentido de internamente coherente, congruente con la evidencia disponible y sostenido por razones aparentemente plausibles. El hecho de que la ideología no sea originalmente una cuestión racional no nos autoriza a identificarla con algo simplemente irracional.

Recapitemos ahora parte del argumento expuesto. Quienes se oponen a la noción de ideología como falsa conciencia tienen razón al considerar que la ideología no es una ilusión carente de base sino una sólida realidad, una fuerza material activa que debe tener al menos cierto contenido cognitivo para contribuir a organizar la vida práctica de los seres humanos. No consiste primordialmente en un conjunto de proposiciones sobre el mundo; y muchas de las proposiciones que *presenta* son realmente verdaderas. Sin embargo, no tienen que negar nada de esto quienes afirman que la ideología a menudo o normalmente supone falsedad, distorsión y mistificación. Incluso si la ideología es esencialmente cuestión de «relaciones vividas», esas relaciones, al menos en determinadas condiciones sociales, parecen suponer afirmaciones y creencias que no son verdaderas. Como pregunta mordazmente Tony Skillen a quienes rechazan esta posición: «¿Las ideologías sexistas no representan (distorsionadamente) a la mujer como un ser naturalmente inferior? ¿Las ideologías racistas no confinan a los no blancos al salvajismo perpetuo? ¿Las ideologías religiosas no representan el mundo como una creación de los dioses?».³²

Sin embargo, de esto no se sigue que *todo* lenguaje ideológico suponga necesariamente una falsedad. Es posible que un orden dominante haga pronunciamientos que son ideológicos en el sentido de reforzar su propio poder, pero que no son falsos en ningún sentido. Y si extendemos el término «ideología» para incluir a los movimientos políticos de oposición, al menos los radicales desearían afirmar que muchas de sus manifestaciones, aun ideológicas en el sentido de fomentar sus intereses de poder, son sin embargo verdaderas. Esto no quiere decir que estos movimientos no puedan incurrir en distorsiones y mistificaciones. «Trabajadores del mundo, uníos; no tenéis nada que perder más que vuestras cadenas», es, en

32. Tony Skillen, «Discourse Fever», en R. Edgley y P. Osborne, comps., *Radical Philosophy Reader*, Londres, 1985, pág. 332.

un sentido, obviamente falso; los trabajadores pueden perder mucho por su militancia política, como, en muchos casos, su propia vida. «Occidente es un tigre de papel», el conocido eslogan de Mao, es peligrosamente equívoco y triunfalista.

Tampoco es cierto que todo compromiso con el orden social dominante suponga algún tipo de engaño. Alguien puede tener una comprensión perfectamente adecuada de los mecanismos de la explotación capitalista, pero llegar a la conclusión de que este tipo de sociedad, aun siendo injusto y opresivo, es en conjunto preferible a cualquier otra alternativa. Desde una perspectiva socialista, esta persona está equivocada; pero es difícil considerarla engañada, en el sentido de interpretar erróneamente de manera sistemática la situación real. Hay una diferencia entre estar equivocado y estar engañado: si alguien coge un pepino y da su número de teléfono podemos llegar a la conclusión de que ha cometido una equivocación, mientras que si pasa veladas enteras hablando vivazmente por un pepino tendremos que sacar conclusiones diferentes. También está el caso de quien se compromete con el orden social dominante por razones totalmente cínicas. Alguien que nos insta a enriquecernos rápidamente puede estar promoviendo valores capitalistas; pero no necesariamente tiene que estar *legitimando* esos valores. Quizá simplemente crea que en un mundo corrupto uno puede perseguir su propio interés al igual que todos los demás. Un hombre puede apreciar la justicia de la causa feminista, pero negarse simplemente a abandonar su privilegio masculino. En otras palabras, no es sensato suponer que los grupos dominantes siempre son víctimas de su propia propaganda; aquí está la condición que Peter Sloterdijk denomina «falsa conciencia ilustrada», que vive según valores falsos pero es irónicamente consciente de ello, y así apenas puede decirse que esté mistificada en el sentido tradicional del término.³³

Sin embargo, si las ideologías dominantes suponen a menudo falsedad, ello se debe en parte a que, de hecho, la mayoría de las personas no son cínicas. Imaginemos una sociedad en la que todo el mundo fuese o cínico o masoquista, o ambas cosas. En esta situación, no habría necesidad de ideología, en el sentido de un conjunto de discursos que oculten o legitimen la injusticia, porque a los masoquistas no les importaría su sufrimiento y los cínicos no

33. Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, Londres, 1988, cap. 1.

tendrían problema en vivir en un orden social explotador. De hecho, la gran mayoría de las personas tienen una conciencia muy sensible de sus propios derechos e intereses, y la mayoría se sienten incómodas ante la idea de pertenecer a una forma de vida muy injusta. Así pues, o bien deben creer que estas injusticias están en vías de ser corregidas, o que están compensadas por beneficios mayores, o que son inevitables, o que en realidad no son injusticias. Inculcar estas creencias es parte de la función de una ideología dominante. Puede hacerlo o falseando la realidad social, suprimiendo y excluyendo ciertos rasgos impresentables de ésta, o sugiriendo que estos rasgos no pueden ser evitados. Esta última estrategia tiene interés desde la perspectiva del problema verdad/falsedad. Pues en relación con el sistema *actual* puede ser verdad que, por ejemplo, es inevitable cierto nivel de desempleo, pero no en relación con una alternativa futura. Los enunciados ideológicos pueden ser verdaderos en relación con la sociedad en su estado actual, pero falsos en cuanto sirven para descartar la posibilidad de una situación transformada. La verdad misma de estos enunciados es también la falsedad de su negación implícita de que pueda concebirse algo mejor.

Así pues, si en ocasiones la ideología es falsificadora lo es por razones en conjunto más bien esperanzadoras: el hecho de que la mayoría de las personas reaccionan vivamente al trato injusto, y de que a la mayoría de las personas les gustaría creer que viven en condiciones sociales razonablemente justas. Por ello, resulta extraño que algunos radicales afirmen que el engaño y la ocultación no desempeñan ninguna función en el discurso ideológico dominante, pues tener una perspectiva política radical le compromete a uno a la concepción de que el orden social vigente está marcado por graves injusticias. Y ninguna clase dominante interesada en conservar su credibilidad puede permitirse reconocer que estas injusticias podrían rectificarse mediante una transformación política que las erradicase. Así pues, si la ideología en ocasiones supone distorsión y mistificación, es menos por algo inherente al lenguaje ideológico que por algo inherente a la estructura social a la que pertenece el lenguaje. Hay ciertos tipos de intereses que sólo aseguran su dominio mediante la duplicidad; pero esto no significa que *todos* los enunciados utilizados para promover esos intereses tengan que ser engañosos. En otras palabras, la ideología no está inherentemente constituida por la distorsión, especialmente si adoptamos la noción más amplia de ideología que denota cual-

quier síntesis nuclear entre discurso y poder. En una sociedad totalmente justa no habría necesidad de ideología en el sentido peyorativo, pues no habría necesidad de racionalizar nada.

Es posible definir la ideología de seis maneras aproximadamente diferentes, con un enfoque progresivamente contrastado. En primer lugar, podemos entender por ideología el proceso material general de producción de ideas, creencias y valores en la vida social. Esta definición es tanto política como epistemológicamente neutral, y está próxima al sentido más amplio del término «cultura». Aquí, la ideología, o cultura, denotaría todo el complejo de prácticas de significación y procesos simbólicos de una sociedad determinada; aludiría a la manera en que las personas «viven» sus prácticas sociales, en vez de a esas prácticas concretas, que pertenecerían a los ámbitos de la política, la economía, la teoría del parentesco, etc. Este sentido de ideología es más amplio que el sentido de «cultura», que se limita a la labor artística o intelectual de valor aceptado, pero más restringido que la definición antropológica de cultura, que abarcaría todas las prácticas e instituciones de una forma de vida. «Cultura», en este sentido antropológico, incluiría, por ejemplo, la infraestructura financiera del deporte, mientras que la ideología se referiría más en particular a los signos, significados y valores codificados en las prácticas deportivas.

Este sentido más general de ideología subraya la determinación social del pensamiento, proporcionando así un valioso antídoto al idealismo; pero por lo demás sería trabajosamente amplio y guardaría un sospechoso silencio sobre la cuestión del conflicto político. La ideología significa algo más que, por ejemplo, las prácticas de significación asociadas por la sociedad con el alimento; incluye las relaciones entre estos signos y los procesos del poder político. No es coextensa con el ámbito general de la «cultura», pero ilumina este campo desde una perspectiva particular.

Un segundo sentido de ideología, ligeramente menos global, gira en torno a las ideas y creencias (tanto verdaderas como falsas) que simbolizan las condiciones y experiencias de vida de un grupo o clase concreto, socialmente significativo. La cualificación «socialmente significativo» es necesaria, pues sería extraño hablar de las ideas y creencias de cuatro compañeros habituales de copas o del sexto curso de la Manchester Grammar School como grupos de ideología. Aquí, el concepto de «ideología» está muy cerca de la idea de «cosmovisión», aunque puede afirmarse que las cosmovi-

siones suelen interesarse por cuestiones fundamentales como el significado de la muerte o el lugar de la humanidad en el universo, mientras que la ideología se puede extender a cuestiones como el color de los buzones.

Concebir la ideología como una suerte de autoexpresión simbólica colectiva no es aún considerarla en términos relacionales o conflictivos; así, parece que exista la necesidad de una tercera definición del término, que atienda a la *promoción y legitimación* de los intereses de grupos sociales con intereses opuestos. No todas estas promociones de intereses grupales suelen denominarse ideológicas: no es particularmente ideológico pedir al Ministerio de Defensa que se abastezca de pantalones estampados en vez de lisos, por razones estéticas. Los intereses en cuestión deben tener alguna relevancia para el sostenimiento o puesta en cuestión de toda una forma de vida política. Aquí, la ideología puede contemplarse como un campo discursivo en el que poderes sociales que se promueven a sí mismos entran en conflicto o chocan por cuestiones centrales para la reproducción del conjunto del poder social. Esta definición puede entrañar el supuesto de que la ideología es un tipo de discurso particular «orientado a la acción», en el que el conocimiento contemplativo está generalmente subordinado al fomento de intereses y deseos «arracionales». Sin duda por esta razón, hablar «ideológicamente» conlleva en ocasiones, en la cultura popular, un aire de desagradable oportunismo, sugiriendo la disposición a sacrificar la verdad a fines menos presentables. Aquí, la ideología aparece como un tipo de discurso disuasorio o retórico más que verídico, menos interesado por la situación «tal como es» que por la producción de ciertos efectos útiles para fines políticos. Así pues, es irónico que algunos consideren la ideología demasiado pragmática y otros insuficientemente pragmática, demasiado absolutista, ultramundana e inflexible.

Un cuarto sentido de la ideología conservaría este acento en la promoción y legitimación de intereses sectoriales, pero lo limitaría a las actividades de un poder social dominante. Esto puede incluir la suposición de que estas ideologías dominantes contribuyen a *unificar* una formación social de manera que convenga a sus gobernantes; de que no es simplemente cuestión de imponer ideas desde arriba sino de asegurar la complicidad de clases y grupos subordinados, y así sucesivamente. Posteriormente examinaremos más detenidamente estas suposiciones. Pero este sentido de ideolo-

logía es aún epistemológicamente neutral y por consiguiente puede refinarse en una quinta definición, en la que la ideología signifique las ideas y creencias que contribuyen a legitimar los intereses de un grupo o clase dominante, específicamente mediante distorsión y disimulo. Nótese que en estas dos últimas definiciones no todas las ideas de un grupo dominante tienen que considerarse ideológicas, por cuanto algunas de ellas tal vez no promuevan particularmente sus intereses, y algunas de ellas pueden hacerlo mediante el uso del engaño. Nótese también que en esta última definición es difícil saber cómo calificar un discurso políticamente opositor que promueve y pretende legitimar los intereses de un grupo o clase subordinado por recursos como la «naturalización», universalización o disfraz de sus intereses reales.

Por último, existe la posibilidad de un sexto sentido de ideología, que conserva el acento en las creencias falsas o engañosas pero considera que estas creencias derivan no de los intereses de una clase dominante sino de la estructura material del conjunto de la sociedad. El término «ideología» sigue siendo peyorativo, pero se evita su presentación como si fuese un origen de clase. La muestra más célebre en este sentido, como veremos, es la teoría marxiana del fetichismo de la mercancía.

Finalmente podemos volver a la cuestión de la ideología como «relaciones vividas» en vez de como representaciones empíricas. Si esto es así, de esta concepción se siguen algunas consecuencias políticas de importancia. Se sigue, por ejemplo, que la ideología no puede transformarse sustancialmente ofreciendo a las personas descripciones verdaderas en vez de falsas —que en este sentido no se trata simplemente de un *error*—. No llamaríamos ideológica a una forma de conciencia sólo porque fuese un error de hecho, por profundamente erróneo que fuese. Hablar de «error ideológico» es hablar de un error con causas y funciones particulares. Una transformación de nuevas relaciones vividas con la realidad sólo podría conseguirse mediante un cambio de la propia realidad. Así pues, negar que la ideología sea primordialmente una cuestión de representaciones empíricas, va ligado a una teoría materialista de la forma en que aquélla opera y de cómo podría cambiarse. Sin embargo, al mismo tiempo es importante no reaccionar tan violentamente contra una teoría racionalista de la ideología como para abstenerse de intentar cambiar el punto de vista de la gente en relación con cuestiones de hecho. Si alguien cree realmente que to-

das las mujeres sin hijos están frustradas y amargadas, presentarle el mayor número posible de mujeres sin hijos felices podría hacerle cambiar de opinión. Negar que la ideología es esencialmente una cuestión racional no es llegar a la conclusión de que es totalmente inmune a las consideraciones racionales. Y aquí «razón» significaría algo como el tipo de discurso que resultaría de la participación activa del mayor número posible de personas en una discusión de estos asuntos en las condiciones más libres de dominación posibles.

CAPÍTULO 2

ESTRATEGIAS IDEOLÓGICAS

Antes de proseguir, puede ser pertinente preguntarse si la cuestión de la ideología merece realmente la atención que le estamos dedicando. ¿Son realmente tan importantes las ideas para el poder político? La mayoría de las teorías de la ideología han surgido en el seno de la tradición de pensamiento materialista, y en este materialismo es habitual una posición escéptica hacia la posibilidad de otorgar una gran prioridad a la «conciencia» en la vida social. Sin duda, para una teoría materialista, la conciencia por sí sola no puede desencadenar ningún cambio fundamental en la historia; y por consiguiente puede considerarse que hay algo contradictorio en la denodada dedicación de este materialismo a una indagación en los signos, significados y valores.

Un buen ejemplo del limitado poder de la conciencia en la vida social es la llamada revolución thatcheriana. La finalidad del thatcherismo fue no sólo transformar el paisaje económico y político de Gran Bretaña, sino también producir una transformación de los valores ideológicos. Dicha transformación consistía en convertir a la población moderadamente complacida que poblaba el país cuando la señora Thatcher llegó a Downing Street en una manada perfectamente repugnante de zoquetes insensibles y egoístas. A menos que la mayoría de los ingleses se hayan vuelto personas totalmente horribles y desagradables, el thatcherismo ha fracasado en sus objetivos. Toda la evidencia hace suponer que la revolución thatcheriana no ha tenido lugar. Los sondeos de opinión revelan que la mayoría de los ingleses siguen tenazmente apegados a los valores vagamente socialdemócratas que suscribían antes de que la señora Thatcher ocupara su cargo. Así pues, sea lo que sea lo que la ha mantenido en Downing Street, no puede haber sido ante todo la ideología. La señora Thatcher no estuvo donde estuvo porque el pueblo británico se identificase lealmente con sus valores;

estuvo donde estuvo *a pesar* del hecho de que dicha identificación no tuvo lugar. En realidad, si existe una «ideología dominante» en la Inglaterra contemporánea, no parece ser especialmente exitosa.

Así pues, ¿cómo *afianzó* la señora Thatcher su poder? La respuesta verdadera puede ser mucho más pedestre que la referencia a «discursos hegemónicos». Fue Primer ministro en parte a causa de las excentricidades del sistema electoral inglés, que puede conceder el poder a un gobierno rechazado por la mayoría del electorado. Desde un primer momento se propuso quebrar la fuerza del sindicalismo organizado fomentando deliberadamente un desempleo masivo, y desmoralizando así temporalmente a un movimiento de clase trabajadora tradicionalmente militante. Consiguió obtener el apoyo de un estrato cualificado de la clase trabajadora, electoralmente decisivo. Sacó partido del carácter débil y desorganizado de la oposición política, explotó el cinismo, la apatía y el masoquismo de algunos ingleses y concedió beneficios materiales a aquellos que le prestaron el apoyo que necesitaba. Todas estas iniciativas están recogidas en una intimidación ideológica de uno u otro tipo, pero ninguna de ellas puede *reducirse* a la cuestión de la ideología.

Si las personas no combaten de manera activa un régimen político que las oprime, tal vez sea porque han absorbido sumisamente sus valores dominantes. O quizá porque están demasiado agotadas tras un intenso día de trabajo para disponer de la energía necesaria para participar en la actividad política, o porque son demasiado fatalistas o apáticas para percibir la finalidad de dicha actividad. Pueden sentirse aterradas por las consecuencias de enfrentarse al régimen; o bien pueden dedicar demasiado tiempo a preocuparse por sus empleos, hipotecas y devoluciones del impuesto sobre la renta para dedicarle mucha atención. Las clases dominantes disponen de muchas más técnicas de control social «negativo», mucho más prosaicas y materiales que la de persuadir a sus súbditos de que pertenecen a una raza dominante o exhortarles a identificarse con el destino de la nación.

En las sociedades capitalistas avanzadas, los medios de comunicación se perciben a menudo como un potente recurso por el que se difunde la ideología dominante; pero esta suposición no debería aceptarse de manera incuestionable. Es cierto que muchos de los trabajadores ingleses leen periódicos conservadores de derechas; pero las investigaciones señalan que una considerable parte de es-

tos lectores o bien es indiferente o activamente hostil a la política de estos periódicos. Muchas personas dedican la mayor parte de su tiempo de ocio a ver la televisión; pero si el ver la televisión *beneficia* a la clase dominante, no puede ser principalmente porque contribuya a transmitir su propia ideología al dócil populacho. Lo importante desde el punto de vista político de la televisión probablemente es menos el contenido ideológico que el acto de contemplarla. El ver la televisión durante largos periodos de tiempo confirma funciones pasivas, aisladas y privadas de las personas, y consume mucho más tiempo del que podría dedicarse a fines políticos productivos. Es más una forma de control social que un aparato ideológico.

Esta concepción escéptica del carácter central de la ideología en la sociedad moderna encuentra expresión en la obra *La tesis de la ideología dominante* (1980), de los sociólogos N. Abercrombie, S. Hill y B.S. Turner. Abercrombie y sus colaboradores no pretenden negar que existan ideologías dominantes; pero dudan de que constituyan un medio importante para dar cohesión a una sociedad. Estas ideologías pueden unificar de hecho a la clase dominante, pero normalmente tienen mucho menos éxito —afirman— para moldear la conciencia de sus subordinados. En las primeras sociedades feudal y capitalista, por ejemplo, los mecanismos de transmisión de estas ideologías a las masas eran notablemente débiles; no había medios de comunicación ni instituciones de educación popular, y muchas de las personas eran analfabetas. Estos canales de transmisión abundan por supuesto en el capitalismo tardío; pero Abercrombie, Hill y Turner están dispuestos a cuestionar la conclusión de que las clases subordinadas se han incorporado de manera masiva a la cosmovisión de sus gobernantes. En primer lugar, afirman, la ideología dominante en las sociedades capitalistas avanzadas está llena de fisuras internas y de contradicciones, y no ofrece una unidad inconstitucional para ser interiorizada por las masas; y además, la cultura de los grupos y clases dominados conserva una considerable autonomía. Los discursos cotidianos de estas clases, afirman los autores, se forman mayoritariamente al margen del control de la clase dominante, y contienen considerables creencias y valores de importancia en divergencia con los de ésta.

¿Qué es pues lo que *asegura* la cohesión de estas formaciones sociales? La primera respuesta de Abercrombie y sus colaboradores a esta pregunta consiste en negar que exista tal cohesión; el or-

den capitalista avanzado carece de una unidad consumada, y por él discurren conflictos y contradicciones mayores. Pero en la medida en que consigue la aquiescencia de los dominados a sus amos, la consigue mucho más por medios económicos que ideológicos. Lo que Marx llamó «la sombría compulsión de lo económico» basta para mantener en su lugar a hombres y mujeres; y estrategias tales como el reformismo —la capacidad del sistema capitalista de producir beneficios tangibles al menos a algunos de sus subordinados— son más decisivas a este respecto que cualquier complejidad ideológica entre los trabajadores y sus jefes. Además, si el sistema sobrevive, se debe más a las divisiones sociales entre los diversos grupos a los que explota que en razón de una coherencia ideológica general. No es necesario que estos grupos suscriban o interioricen los valores ideológicos dominantes, siempre y cuando hagan más o menos lo que se les pide. De hecho, la mayoría de los pueblos suprimidos a lo largo de la historia no han concedido de manera patente este crédito a sus gobernantes: han soportado más que admirado a éstos.

La tesis de la ideología dominante constituye un valioso correctivo al idealismo de la izquierda que sobrestima el significado de la cultura y la ideología para el mantenimiento del poder político. Este «culturalismo», dominante en los años setenta, fue una reacción al anterior economismo marxista (o reduccionismo económico); pero en opinión de Abercrombie y sus colaboradores dobló demasiado el mástil en la otra dirección. Cuando uno destaca algo, como señaló en cierta ocasión Jacques Derrida, siempre lo destaca excesivamente. Los intelectuales marxistas trafican con ideas, y de este modo siempre tienen una tendencia crónica a exagerar su importancia en el conjunto de la sociedad. No tiene nada de toscamente economista afirmar que lo que mantiene políticamente dóciles a las personas es menos los significantes trascendentales que la preocupación por su paquete salarial. En contraposición al pesimismo patricio de la Escuela de Francfort tardía, esta posición otorga un considerable respeto a la experiencia de los explotados: no hay razón para suponer que su docilidad política sea exponente de una adhesión cabal y plena a las doctrinas de sus superiores. Puede ser más bien señal de un sentido fríamente realista de la militancia política, en un periodo en el que el sistema capitalista aún es capaz de conceder ciertas ventajas materiales a aquellos que lo mantienen en marcha, aun de manera peligrosa y errática. Pero si

el sistema deja de conceder tales beneficios, este mismo realismo puede conducir a la revuelta, pues no habría entonces una interiorización a gran escala de los valores dominantes que se interpusiese a dicha rebelión. Sin duda, Abercrombie y sus colaboradores tienen razón también al señalar que los grupos sociales subordinados tienen a menudo sus propias culturas ricas y resistentes, que no pueden ser incorporadas sin conflicto a los sistemas de valor de quienes les gobiernan.

Aun así, pueden haber inclinado demasiado el mástil a su vez. Su afirmación de que el capitalismo tardío opera sustancialmente «sin ideología» es sin duda demasiado fuerte; y su rechazo sumario de los efectos encubridores y mistificadores de una ideología dominante resulta poco plausible. Lo cierto es que, sin duda, la difusión de valores y creencias dominantes entre los grupos oprimidos de la sociedad desempeña *algún* papel en la reproducción del sistema en su conjunto, pero normalmente este factor se ha exagerado en una larga tradición de marxismo occidental que ha atribuido a las «ideas» un estatus demasiado elevado. Como decía Gramsci, la conciencia de los oprimidos suele ser una amalgama contradictoria de valores tomados de sus gobernantes, y de nociones que derivan de manera más directa de su experiencia práctica. Al otorgar demasiado poco crédito a las funciones potencialmente formativas de una ideología dominante, Abercrombie y sus colaboradores corren a veces el peligro de hipersimplificar esta situación mixta y ambigua, como los Jeremías de izquierdas que mantienen la ilusión de que actualmente ha dejado de existir toda resistencia popular.

Hay aún otras razones para cuestionar la importancia de la ideología en las sociedades capitalistas avanzadas. Uno puede decir, por ejemplo, que mientras las apelaciones retóricas a estos valores públicos desempeñaron un papel central en la fase «clásica» del sistema, actualmente han sido sustituidas por formas de gestión puramente tecnocráticas. Una posición de este tipo es la formulada por el filósofo alemán Jürgen Habermas, en sus obras *Hacia una sociedad racional* (1970) y *La crisis de legitimación* (1975); pero aquí hay que distinguir entre la concepción de que la «ideología» ha sido sucedida por la «tecnología», y la tesis de que las formas más «metafísicas» de control ideológico han dado paso a las formas «tecnocráticas». Como veremos más adelante, para muchos teóricos de la ideología, el concepto mismo de ideología es

sinónimo del intento de ofrecer una justificación racional, técnica y «científica» para esta dominación social, en vez de motivos míticos, religiosos o metafísicos. Según algunas de estas concepciones, puede decirse que el sistema del capitalismo tardío actúa «por sí solo», sin necesidad de recurrir a justificación *discursiva* alguna. Ya no tiene que pasar, por así decirlo, por la conciencia; en su lugar simplemente asegura su reproducción mediante una lógica manipuladora e incorporadora en la que los seres humanos no son más que meros efectos obedientes. No es sorprendente que la ideología teórica conocida como estructuralismo haya surgido precisamente en esta época histórica. La sociedad capitalista ya no se preocupa de si creemos o no en ella; lo que la mantiene unida ya no es la «conciencia» o la «ideología», sino sus propias operaciones sistémicas complejas. Así, esta posición hereda algo de la insistencia del último Marx en la mercancía como forma de suministro automático de su propia ideología: la lógica material rutinaria de la vida cotidiana, y no un cuerpo de doctrina, un conjunto de discursos moralizantes o de «superestructura» ideológica, es lo que mantiene en funcionamiento el sistema.

Esto puede expresarse de otro modo. La ideología es esencialmente una cuestión de significado; pero para algunos, la situación del capitalismo avanzado es una situación de profunda *no* significación. El vaivén de utilidad y tecnología llenan de significado la vida social, subordinando el valor de uso al formalismo vacío del valor de cambio. El consumismo obvia el significado para involucrar al sujeto de manera subliminal y libidinal en el nivel de la respuesta visceral en vez de en el de la conciencia reflexiva. En este ámbito, como en el de los medios y el de la cultura cotidiana, la forma domina al contenido, los significantes dominan a los significados, para ofrecer las superficies planas, sin afecto y bidimensionales de un orden social posmoderno. Así, esta hemorragia masiva de significado desencadena síntomas patológicos en el conjunto de la sociedad: drogas, violencia, revueltas insensatas, búsquedas erráticas de significación mística. Pero por lo demás fomenta una apatía y docilidad generalizadas, de modo que ya no es cuestión de si la vida social tiene significado, o de si esta significación particular es preferible a aquella, sino de si dicha cuestión es siquiera inteligible. Hablar sobre la «significación» y la «sociedad» al mismo tiempo se convierte en una suerte de error categorial, como el de buscar el significado oculto de una ráfaga de viento o del grito de un

búho. Desde esta perspectiva, lo que nos mantiene en marcha es menos el sentido que la falta de él, y así, la ideología en su sentido clásico es superflua. Después de todo, la ideología requiere una cierta subjetividad profunda en la que operar, una cierta receptividad innata a sus dictámenes; pero si el capitalismo avanzado convierte al ser humano en un ojo espectador y un estómago devorador, no hay suficiente subjetividad para que la ideología eche raíces. Los sujetos menguados, sin faz y agotados de este orden social no son receptivos al significado ideológico, ni tienen necesidad de él. La política es menos cuestión de prédica o adoctrinamiento que de gestión técnica y manipulación, de forma más que de contenido; una vez más, es como si la máquina avanzase sola, sin necesidad de pasar por la mente consciente. La educación deja de ser cuestión de autorreflexión crítica y se sume en el aparato tecnológico, certificando nuestro lugar en él. El ciudadano típico es menos el entusiasta ideológico que exclama «¡Viva la libertad!» que el narcotizado y satinado telespectador, con una mente tan lisa y neutralmente receptiva como la pantalla que tiene ante sí. Entonces resulta posible, en una cínica orientación «de izquierdas», celebrar este estado catatónico como un último y astuto recurso de resistencia a la significación ideológica —complacerse en la misma inexpresividad espiritual del orden burgués tardío como un saludable alivio de la vieja y cansina nostalgia humanista de la verdad, el valor y la realidad—. La obra de Jean Baudrillard es una muestra de este nihilismo. «Ya no se trata —escribe Baudrillard— de una falsa representación de la realidad (ideología), sino de ocultar el hecho de que lo real ya no es real...»¹

La idea de que el capitalismo avanzado borra todo rastro de subjetividad «profunda», y con ello toda modalidad de ideología, no es tanto falsa como drásticamente parcial. En una actitud homogeneizadora irónicamente típica de un posmodernismo «pluralista», no se discrimina entre los diferentes ámbitos de la existencia social, algunos de los cuales son más susceptibles de este tipo de análisis que otros. Se repite el error «culturalista» de considerar la televisión, el supermercado, el «estilo de vida» y la publicidad como rasgos *definitorios* de la experiencia del capitalismo tardío, y se silencian otras actividades como el estudio de la Biblia, la dirección de un centro de crisis por violación, la inscripción en el ejército y enseñar

1. M. Poster, comp., *Jean Baudrillard: Selected Writings*, Cambridge, 1988, pág. 172.

a los propios hijos a hablar galés. Las personas que dirigen centros de crisis por violación o enseñan galés a sus hijos también ven la televisión y compran en los supermercados; no hay aquí, por tanto, una *única* forma de subjetividad (o de «no subjetividad»). Son los mismos ciudadanos, aquellos de los que se espera en un determinado nivel el mero desempeño de este o aquel acto de consumo o experiencia mediática, y en otro nivel el ejercicio de la responsabilidad ética como sujetos autónomos que se determinan a sí mismos. En este sentido, el capitalismo tardío sigue precisando un sujeto autodisciplinado que responda a la retórica ideológica, en cuanto padre, jurado, patriota, empleado o ama de casa, amenazando a la vez con recortar estas formas más «clásicas» de subjetividad con sus prácticas consumistas y de cultura de masas. Ninguna vida individual, ni siquiera la de Jean Baudrillard, puede sobrevivir totalmente despojada de significado, y una sociedad que adopte esta senda nihilista estaría fomentando simplemente una desintegración social masiva. Por consiguiente, el capitalismo avanzado oscila entre el sentido y el no sentido, tiende desde el moralismo al cinismo y por él discurre la embarazosa discrepancia entre ambos.

Esta discrepancia sugiere otra razón por la que en ocasiones se considera que la ideología es redundante en las sociedades capitalistas modernas. Pues se supone que la ideología engaña; y en el medio cínico del posmodernismo todos somos demasiado despabilados, astutos y taimados para ser engañados siquiera un instante por nuestra propia retórica oficial. Esta condición es la que Peter Sloterdijk denomina «falsa conciencia ilustrada» –la interminable autoironización o mala fe generalizada de una sociedad que ve más allá de sus propias racionalizaciones pretenciosas–. Esto se puede representar como una suerte de movimiento progresivo. En primer lugar, se instaura una disparidad entre lo que la sociedad dice y lo que hace; a continuación, la racionalización se vuelve irónicamente autoconsciente; y por último esta propia autoironización pasa a desempeñar fines ideológicos. El nuevo tipo de sujeto ideológico no es la desventurada víctima de la falsa conciencia, sino que sabe exactamente lo que está haciendo; sólo que aun así, sigue haciéndolo. Y en esta medida parecería adecuadamente vacunado de la «crítica ideológica» de tipo tradicional, que presupone que los agentes no están totalmente en posesión de sus propias motivaciones.

Esta particular tesis del «fin de las ideologías» está expuesta a varias objeciones. En primer lugar, generaliza de manera espuria a

toda la sociedad una modalidad de conciencia que en realidad es muy específica. Algunos trajeados agentes de bolsa pueden ser cínicamente conscientes de que su forma de vida no tiene defensa, pero es dudoso que los unionistas del Ulster pasen gran parte de su tiempo ironizando lúdicamente sobre su compromiso de mantener británico el Ulster. Por otra parte, esta ironía tiene más probabilidades de suponer una ventaja para los poderes dominantes que de molestarlos, como señala Slavoj Žižek: «En las sociedades actuales, democráticas o totalitarias, (...) el distanciamiento cínico, la risa, la ironía son, por así decirlo, parte del juego. La ideología dominante no pretende ser tomada en serio o literalmente».² Es como si la ideología dominante ya se hubiese acomodado al hecho de que vamos a ser escépticos hacia ella, y hubiese reorganizado sus discursos en consecuencia. El portavoz gubernamental anuncia que las acusaciones de corrupción generalizada en el gabinete son falsas; nadie le cree; él sabe que nadie le cree, y además también sabe esto. Mientras tanto, prosigue la corrupción –que es justo lo que objeta Žižek a la conclusión de que la falsa conciencia es algo del pasado–. Una forma tradicional de crítica ideológica supone que las prácticas sociales son reales, pero que las creencias utilizadas para justificarlas son falsas o ilusorias. Pero cabe, sugiere Žižek, invertir esta oposición. Pues si la ideología es una ilusión, es una ilusión que estructura nuestras prácticas sociales; y en esta medida la «falsedad» está del lado de lo que *hacemos*, y no necesariamente de lo que decimos. El capitalista que ha devorado los tres volúmenes de *El capital* sabe exactamente lo que está haciendo; pero sigue comportándose como si no lo supiese, porque su actividad es presa de la fantasía «objetiva» del fetichismo de la mercancía. La fórmula de Sloterdijk para la falsa conciencia ilustrada es: «Ellos saben muy bien lo que están haciendo, pero aun así siguen haciéndolo». En cambio, Žižek sugiere una adaptación decisiva: «Ellos saben que, en su actividad, están siguiendo una ilusión, pero con todo prosiguen en ella». En otras palabras, la ideología no es sólo cuestión de lo que yo pienso sobre una situación; está inscrito de algún modo en esa misma situación. De nada sirve que yo me recuerde a mí mismo que soy contrario al racismo cuando me siento en el banco de un parque rotulado con la expresión «Sólo blancos»; al sentarme en él, he apoyado y perpetuado la

2. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Londres, 1989, pág. 28.

ideología racista. La ideología, por así decirlo, está en el banco, no en mi cabeza.

En gran parte de la teoría deconstructiva, la idea de que la interpretación consiste en una espiral abismal de ironías, cada una de ellas ironizando a la otra hasta el infinito, suele asociarse comúnmente con un quietismo o reformismo político. Si la práctica política únicamente tiene lugar en el contexto de la interpretación, y si ese contexto es notablemente ambiguo e inestable, es probable que la propia acción sea problemática e impredecible. Este hecho se utiliza, de manera implícita o explícita, para descartar la posibilidad de programas políticos radicales de carácter ambicioso. Pues si es imposible calcular de antemano los efectos complejos de estas prácticas, en última instancia la lógica de semejante programa de acción radical es indomable, y puede escapársenos fácilmente de la mano. Ésta es una idea que ha presentado en varias ocasiones el crítico postestructuralista Jonathan Culler, entre otros. Así pues, uno haría mal intentando cualquier tipo de actividad política muy «global», como intentar eliminar el hambre en el mundo; sería más prudente volcarse en intervenciones políticas más locales, como asegurarse de que uno de cada cinco profesores que contrata es huérfano del distrito 8 de Liverpool. También en este sentido, la ironía no es una huida del juego ideológico: por el contrario, como una no recomendación implícita de la actividad política a gran escala, concede una buena dosis de ventaja al gobierno inglés o a la Casa Blanca.

En cualquier caso es importante no subestimar la medida en que las personas quizá *no* se sientan irónicas en relación con sus contradicciones activas. El mundo de los grandes negocios está lleno de la retórica de la confianza; pero la investigación muestra que casi nunca se obra de acuerdo con este principio. Lo último que en realidad hacen los hombres de negocios es confiar en sus clientes o entre sí. Sin embargo, un ejecutivo de empresa que afirme esta virtud tal vez no sea un cínico o un hipócrita; o al menos su hipocresía puede ser «objetiva» más que subjetiva. Pues los valores éticos que aplaude el capitalismo, y sus voraces prácticas reales, sencillamente se mueven en ámbitos diferentes, de forma parecida a la relación que existe entre los absolutos religiosos y la vida cotidiana. Yo sigo creyendo que el habla profana es un pecado, aun cuando mi conversación está plagada de sus expresiones. El hecho de que yo utilice un equipo de seis atareados sirvientes a tiempo completo no me impide creer de manera más o menos nebulosa

que todos los hombres y mujeres son iguales. En un mundo ideal no emplearía ningún sirviente, pero por el momento hay razones pragmáticas apremiantes por las que soy incapaz de vivir de acuerdo con mis más acendradas creencias. Yo rechazo la idea de educación privada, pero si tuviese que colocar a mi hija, llena de melindres, en una hacinada escuela, los demás niños podrían reírse de ella. Estas racionalizaciones son casi ilimitadas, y ésta es una razón para dudar de la idea de que en la sociedad capitalista moderna el cinismo frío ha sustituido por completo al autoengaño genuino.

Hemos visto que puede objetarse la importancia de la ideología por varias razones. Puede afirmarse que *no existe* una ideología dominante coherente, o que si existe es mucho menos eficaz en configurar la experiencia popular de lo que se ha creído en ocasiones. Uno puede afirmar que el capitalismo avanzado es un «juego» autosostenido que nos mantiene en nuestro lugar mucho menos por medio de las ideas que por sus técnicas materiales; y que entre estas técnicas la cohesión de lo económico es mucho más eficaz que cualquier tipo de sermones. El sistema —se sugiere— se mantiene a sí mismo menos por la imposición de un significado ideológico que por la destrucción de todo significado; y los significados que *albergan* las masas pueden estar en discrepancia con los de sus gobernantes sin que de ello se siga ninguna alteración grave. Por último, puede ser que exista una ideología dominante, pero nadie es suficientemente crédulo como para morir por ella. Todas estas afirmaciones tienen su pizca de verdad —como también la afirmación de que los factores materiales desempeñan un papel más importante para afianzar la sumisión que los ideológicos—. Sin duda es verdad que la conciencia popular está lejos de ser una «instanciación» obediente de los valores ideológicos dominantes, sino que va contra ellos en importantes aspectos. Si esta distancia parece suficientemente grande, es probable que tenga lugar una crisis de legitimación; no es realista imaginar que en tanto las personas hacen lo que se les pide, lo que éstas piensan sobre lo que están haciendo no está ni aquí ni allí.

Sin embargo, en conjunto, esta tesis del final de las ideologías es muy poco plausible. De ser cierta, sería difícil saber por qué tantas personas de estas sociedades aún se agolpan en las iglesias, discuten de política en los bares, se preocupan por lo que se enseña a sus hijos en la escuela y pierden el sueño por la constante erosión

de los servicios sociales. La visión distópica de que el ciudadano típico del capitalismo avanzado es un obtuso televidente es un mito, como incómodamente sabe la propia clase dominante. El obtuso televidente se unirá pronto a un piquete si ve en peligro su paquete salarial, o desarrollará una actividad política si el gobierno piensa trazar una autopista que pase por su jardín. El cinismo de «izquierda» de un Baudrillard es insultantemente cómplice con aquello que le *gustaría* creer al sistema —que ahora todo «va por sí solo», sin atención a la manera en que las cuestiones sociales se configuran y definen en la experiencia popular—. Si en realidad esa experiencia fuese totalmente bidimensional, las consecuencias para el sistema serían sombrías. Pues, como hemos visto, el resultado sería un acelerado estallido de síntomas «patológicos» en el conjunto de la sociedad, cuando una ciudadanía privada de significación intentase crearla de manera violenta y gratuita. Cualquier orden dominante debe otorgar a sus subordinados el suficiente significado para que siga en él; y si la lógica del consumismo, la burocracia, la cultura del «instante» y de la política «gestionada» va a agotar todos los recursos de significación social, éstas son a largo plazo muy malas noticias para el orden dominante. La sociedad capitalista avanzada aún precisa de sujetos obedientes, autodisciplinados y conformistas de manera inteligente, que algunos consideran típicos únicamente de la fase «clásica» del capitalismo; lo que sucede es que estos modos de subjetividad particulares están en cerrado conflicto con las muy diferentes formas de subjetividad apropiadas al orden «posmoderno», y ésta es una contradicción que el propio sistema es incapaz de resolver.

Raymond Geuss ha propuesto una distinción útil entre definiciones «descriptivas», «peyorativas» y «positivas» del término ideología.³ En sentido descriptivo o «antropológico» las ideologías son sistemas de creencias característicos de ciertos grupos o clases sociales, compuestos por elementos discursivos y no discursivos. Ya hemos visto lo mucho que se acerca este significado políticamente inocuo de ideología a la noción de «cosmovisión» en el sentido de un conjunto de categorías relativamente bien sistematizadas que proporcionan un «marco» a la creencia, percepción y conducta de un grupo de individuos.

3. Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, cap. 1.

En su sentido peyorativo, la ideología es un conjunto de valores, significados y creencias que han de concebirse de manera crítica o negativa por cualquiera de las siguientes razones. Sean verdaderas o falsas, estas creencias están sustentadas por la motivación (consciente o no consciente) de apuntalar una forma de poder opresiva. Si la motivación es inconsciente, esto supondrá una dosis de autoengaño por parte de quienes se adhieren a las creencias. En este sentido, ideología significa ideas contaminadas en su raíz, genéticamente defectuosas; y como veremos éste fue el significado de ideología que suscribió el último Friedrich Engels. De manera alternativa, la ideología puede concebirse de forma crítica porque las ideas y creencias en cuestión, sean o no verdaderas, estén motivadas por motivos poco creíbles o engañosos o no, tengan efectos que contribuyan a legitimar una forma de poder injusta. Por último, la ideología puede considerarse objetable porque genera ideas que o por su motivación o por su función o por ambas cosas son de hecho falsas, en el sentido de distorsionar y disimular la realidad social. Esto es objetable no sólo porque contribuye a apuntalar a un poder dominante, sino porque vivir en un estado permanente de engaño es algo contrario a la dignidad de seres racionales.

La ideología, en este sentido negativo, es objetable bien porque da lugar a una ilusión social masiva o porque despliega unos efectos indeseables de ideas verdaderas, o porque deriva de otra motivación indigna. Este hecho *genético* se considera a menudo suficiente para volver *epistémicamente* falsas las creencias en cuestión: como las creencias tienen su raíz en la experiencia vital de un grupo o clase particular, la parcialidad de esa experiencia les despojará de la verdad. Nos convencerán para que veamos el mundo como lo ven nuestros gobernantes, y no como es en sí. Aquí subyace el supuesto de que la verdad únicamente radica en una forma de totalización que fuese más allá de los límites de la perspectiva de cualquier grupo particular.

Sin embargo, lo que en ocasiones se considera primordialmente ideológico de una forma de conciencia no es el modo en que surge, o si es verdadera o no, sino el hecho de que sirve para legitimar un orden social injusto. Desde esta perspectiva, lo que vuelve ideológicas a las ideas no es su *origen*. No todas las ideas originadas en la clase dominante son necesariamente ideológicas; por el contrario, una clase dominante puede asumir ideas que han germinado en otro lugar y adaptarlas a sus fines. La clase media in-

glesa encontró la mística de la monarquía ya preparada para ella por una clase dominante anterior, y la adaptó de manera eficaz a sus propios fines. Incluso formas de conciencia que tienen su raíz en la experiencia de las clases oprimidas pueden ser retomadas por sus señores. Cuando Marx y Engels comentan en *La ideología alemana* que las ideas dominantes de cada época son las ideas de la clase dominante, probablemente consideran que ésta es una observación «genética», dando a entender que estas ideas son las realmente *producidas* por la clase dominante; pero es posible que sólo sean ideas que están casualmente en posesión de los gobernantes, al margen de su origen. Las ideas en cuestión pueden ser verdaderas o falsas; si son falsas, puede considerarse que lo son de manera contingente, o bien puede considerarse que su falsedad es un efecto de la labor funcional que desempeñan en el fomento de intereses turbios, o como una suerte de marca que contraen al esforzarse por racionalizar motivos sociales caducos.

Pero las ideologías también pueden enfocarse de modo más positivo, como cuando marxistas como Lenin hablan aprobatoriamente de la «ideología socialista». Aquí ideología significa un conjunto de creencias que mantiene unido e inspira a un grupo o clase específico en el logro de intereses políticos considerados deseables. Entonces la ideología es a menudo sinónimo del sentido positivo de «conciencia de clase» —de hecho se trata de una ecuación dudosa, pues se podría hablar de aquellos aspectos de una conciencia de clase que en este sentido son ideológicos, y de otros que no lo son—. Aquí, la ideología aún podría entenderse como un conjunto de ideas configuradas por una motivación subyacente, y funcionales para conseguir ciertos fines; simplemente lo que sucede ahora es que estos fines y motivaciones se aprueban, como no se aprobarían en el caso de una clase considerada injustamente opresiva. Se puede utilizar el término ideología para denotar una cierta elevación de lo pragmático o instrumental sobre el interés teórico por la verdad de las ideas «en sí», sin sostener necesariamente que esto sea un juicio *negativo*. De hecho, pensadores radicales tan divergentes como Georges Sorel y Louis Althusser, como veremos, han concebido ambos de manera aprobatoria la «ideología socialista» en este sentido pragmático.

La definición amplia de ideología como un conjunto de significados y valores que codifican ciertos intereses relevantes para el po-

der social está obviamente necesitada de cierta estilización. Más concretamente, a menudo se considera que las ideologías son conjuntos *unificadores, orientados a la acción, racionalizadores, legitimadores, universalizadores y naturalizadores*. Posteriormente tendremos que examinar si estos rasgos son aplicables tanto a las ideologías de oposición como a las dominantes. Examinemos ahora por turno cada una de estas suposiciones. A menudo se considera que las ideologías dan coherencia a los grupos o clases que las sustentan, fundiéndolos en una identidad unitaria, si bien internamente diferenciada, lo que quizá les permite imponer una cierta unidad a la sociedad en su conjunto. Como en la actualidad la idea de identidad coherente está algo desfasada, cabe añadir que esta unidad, en la formación de la solidaridad política y del sentimiento de camaradería, es tan indispensable para el éxito de los movimientos de oposición como parte del bagaje de los grupos dominantes.

Sin embargo, la cuestión relativa al grado de unificación real de las ideologías está muy debatida. Las ideologías, si bien se esfuerzan por homogeneizar, rara vez son homogéneas; suelen ser formaciones internamente complejas y diferenciadas, con conflictos entre sus diversos elementos que tienen que renegociarse y resolverse continuamente. Lo que llamamos ideología dominante es habitualmente la de un bloque social dominante, compuesto por clases y fracciones cuyos intereses no son siempre coincidentes; y estos compromisos y divisiones se reflejarán en la propia ideología. De hecho puede afirmarse que parte de la ideología burguesa radica en el hecho de que «habla» desde una multiplicidad de lugares, y en esta sutil difusión no presenta un blanco único a sus antagonistas. De forma similar, las ideologías de oposición suelen reflejar una alianza provisional de fuerzas radicales diversas.

Si las ideologías no son tan «puras» y unitarias como querrían concebirse a sí mismas, ello se debe en parte a que existen únicamente en relación con otras ideologías. Una ideología dominante tiene que negociar continuamente con las ideologías de sus subordinados, y este esencial carácter abierto le impedirá conseguir cualquier tipo de autoidentidad pura. En realidad, lo que hace poderosa a una ideología dominante —su capacidad de intervenir en la conciencia de aquellos a los que somete, apropiándose y remodelando su experiencia— es también lo que tiende a volverla internamente heterogénea e incongruente. Una ideología dominante de éxito, como hemos visto, debe sintonizar de manera significativa

con deseos, necesidades y anhelos genuinos; pero éste es también su talón de Aquiles, que le obliga a reconocer un «otro» respecto a sí mismo y a inscribir esta «otredad» como fuerza potencialmente dislocadora en sus propias formas. Podríamos decir en términos bakhtinianos que para que una ideología gobernante sea «monológica» –se dirija a sus súbditos con una certeza autoritaria– debe ser simultáneamente «dialógica»; pues incluso un discurso autoritario va dirigido a otro y vive únicamente en la respuesta del otro. Una ideología dominante tiene que reconocer que existen necesidades y deseos que nunca se generan simplemente o se implantan por sí mismos; y la visión distópica de un orden social capaz de contener y controlar todos los deseos porque los creó en un primer momento se desenmascara así como una ficción. Cualquier poder dominante precisa una dosis de inteligencia e iniciativa de sus súbditos, aunque sólo sea para que se interioricen sus propios valores; y esta capacidad de recursos es esencial para la reproducción fácil del sistema y para la posibilidad permanente de leer sus edictos «de otro modo». Si los oprimidos deben estar lo suficientemente atentos para seguir las instrucciones de los gobernantes, así serán lo suficientemente conscientes para poder cuestionarlas.

Para pensadores como Karl Mannheim y Lucien Goldmann, las ideologías mostrarían un alto grado de unidad interna. Pero hay otros pensadores, como Antonio Gramsci, que las considerarían más bien como formaciones complejas y desiguales, y otros teóricos como Pierre Macherey para quienes la ideología es tan ambigua y amorfa que apenas puede decirse que tenga estructura significativa alguna. Para Macherey, la ideología es el color invisible de la vida cotidiana, demasiado próxima al globo ocular para que pueda objetivarse adecuadamente, un medio descentrado y aparentemente ilimitado en el que nos movemos como pez en el agua, sin más capacidad que el pez de aprehender este elusivo entorno en su conjunto. Para Macherey no se puede hablar al estilo clásico marxista de «contradicciones ideológicas», pues la «contradicción» supone una estructura definitiva, de la cual está totalmente despojada la ideología en su estado «práctico». Sin embargo, se puede *poner* la ideología en contradicción imbuéndole una forma que subraye sus límites ocultos, presionándola contra sus propios límites y revelando sus carencias y elisiones, obligando así a *hablar* a sus necesarios silencios. Ésta es para Macherey la labor que lleva a cabo el texto literario en rela-

ción con la ideología.⁴ Si la teoría de Macherey subestima la medida de estructuración de una ideología, se puede decir que la noción de Georg Lukács de sujeto revolucionario sobrestima la coherencia de la conciencia ideológica.

Una sobrestimación similar, esta vez de la ideología dominante, puede encontrarse en la obra de la Escuela de Francfort tardía. Para Herbert Marcuse y Theodor Adorno, la sociedad capitalista languidece atenazada por una reificación omnipresente, que va desde el fetichismo de la mercancía y los hábitos del habla a la burocracia política y al pensamiento tecnológico.⁵ Este monolito inconsútil de una ideología dominante está aparentemente desprovisto de contradicciones –lo que significa, de hecho, que Marcuse y Adorno lo toman en su valor nominal, juzgándolo como *desearía* mostrarse–. Si la reificación ejerce su dominio por doquier, esto debe incluir presumiblemente los criterios por los que en primer lugar juzgamos la reificación –en cuyo caso no seríamos capaces de identificarla en absoluto, y la crítica de la Escuela de Francfort tardía deviene imposible–. La alienación final sería no saber que estábamos alienados. Caracterizar una situación de reificada o alienada es señalar implícitamente las prácticas y posibilidades que sugieren una alternativa a ella, y que pueden volverse así criterio de nuestra condición alienada. Como veremos más adelante, para Jürgen Habermas estas posibilidades están inscritas en la estructura misma de la comunicación social, mientras que para Raymond Williams derivan de la complejidad y del carácter contradictorio de toda experiencia social. «Ningún modo de producción –afirma Williams– y por ello ningún orden social dominante y por lo tanto ninguna cultura dominante incluye o agota nunca en realidad toda la experiencia humana, la energía humana y la intención humana.»⁶ Cada formación social es una amalgama compleja de lo que Williams denomina formas de conciencia «dominantes», «residuales» y «emergentes», y así ninguna hegemonía puede ser nunca absoluta. No podría encontrarse un mayor contraste que con el de la obra tardía de Michel Foucault, para quien los regímenes de poder nos constituyen de raíz, creando precisamente esas formas de subjetividad sobre las que operan de manera eficiente. Pero si esto es así,

4. Véase Pierre Macherey, *A Theory of Literary Production*, Londres, 1978.

5. Véase Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, Boston, 1964, y Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, Londres, 1973, y *Minima Moralia*, Londres, 1974.

6. Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford, 1977, pág.132.

¿qué «queda», por así decirlo, para que esta situación resulte tan espantosa? ¿Qué podría criticarse –o criticar incluso el propio Michel Foucault– de esta condición, dado que toda subjetividad no es más que el efecto del poder? Si no hay nada más allá del poder, no hay nada que esté bloqueado, categorizado y reglamentado, y por consiguiente no hay nada de qué preocuparse. Foucault habla en realidad de resistencias al poder; pero la cuestión de quién lleva a cabo la resistencia es un enigma que su obra no consigue despejar.

A menudo se considera que las ideologías son como conjuntos de creencias peculiarmente *orientadas a la acción*, en vez de como sistemas teóricos especulativos. Por abstrusamente metafísicas que puedan ser las ideas en cuestión, deben ser traducibles por el discurso ideológico a un estado «práctico», capaz de proporcionar a sus partidarios fines, motivaciones, prescripciones, imperativos, etc. Quizás sea dudoso que esto pueda servir de explicación de la Ideología en general: el tipo de ideología idealista criticada en *La ideología alemana* es censurada por Marx y Engels precisamente por su carácter *impracticable*, por su encumbrado alejamiento del mundo real. Lo que para Marx y Engels tienen de ideológico estas creencias no es que orienten pragmáticamente a hombres y mujeres a acciones políticamente censurables, sino que los desvían sin más de ciertas formas de actividad práctica.

Una ideología con éxito debe operar tanto en el nivel práctico como en el teórico, y descubrir alguna manera de vincular dichos niveles. Debe pasar de un sistema de pensamiento elaborado a las minucias de la vida cotidiana, del tratado académico al grito en la calle. Martin Seliger, en su *Ideology and Politics*, afirma que las ideologías son típicas mezclas de enunciados analíticos y descriptivos por un lado, y de prescripciones morales y técnicas por otro. Unen en un sistema coherente el contenido fáctico y el compromiso moral, y esto es lo que les otorga su poder orientador de la acción. En el nivel de lo que Seliger llama «ideología operativa» encontramos «indicaciones de implementación» (reglas para aplicar los compromisos de la ideología) que pueden entrar en conflicto con los principios fundamentales de ésta. Así, es probable que en una formación ideológica encontremos un proceso de compromiso, ajuste y negociación entre su cosmovisión general y sus elementos prescriptivos más concretos. Para Seliger las ideologías incluyen

creencias e incredulidades, normas morales, una cierta evidencia fáctica y un conjunto de prescripciones técnicas, todo lo cual asegura la acción concertada para el mantenimiento o reconstrucción de un orden social dado.

El filósofo soviético V.N. Voloshinov distingue entre ideología «comportamental» y «sistemas de ideas establecidos». La ideología comportamental atañe al «agregado de las experiencias vitales y a las expresiones externas directamente conectadas con él»; significa «esa atmósfera de habla interior y exterior asistemática y no fija que dota de sentido a toda instancia de comportamiento y acción y a nuestro mismo estado “consciente”». ⁷ Existe cierta relación entre esta concepción y la célebre noción de Raymond Williams de «estructura de sentimiento» –aquellas formas elusivas y no palpables de conciencia social que son a la vez tan evanescentes como sugiere el «sentimiento», pero sin embargo muestran una configuración significativa aprehendida en el término «estructura»–. «Estamos hablando –escribe Williams– sobre elementos característicos de impulso, contención y tono: los elementos específicamente afectivos de la conciencia y la relación: no del sentimiento enfrentado al pensamiento, sino del pensamiento en cuanto sentido y del sentimiento en cuanto pensado: la conciencia práctica de carácter presente, en una continuidad viva e interrelacionada.» ⁸

Lo que pretende desconstruir semejante noción es la oposición conocida entre, por una parte, la ideología como doctrina rígida y explícita y la naturaleza supuestamente incoativa de la experiencia viva por otra. Esta oposición es en sí ideológicamente elocuente: ¿desde qué tipo de perspectiva social aparece la experiencia viva como algo extremadamente amorfo y caótico? Virginia Woolf puede haber experimentado su vida de este modo, pero es menos probable que sus sirvientes hayan considerado sus días tan deliciosamente fluidos e indeterminados. La doctrina se da la mano con la banal idea modernista de que la finalidad del arte es «imponer el orden en el caos». Frente a esto, el concepto de ideología comportamental o estructura de sentimiento nos recuerda que la experiencia vivida ya está siempre tácitamente conformada, si bien sólo de manera ambigua y provisional. Las ideologías teóricamente

7. V.N. Voloshinov, *Marxism and the Philosophy of Language*. Nueva York y Londres, 1973, pág. 93.

8. Williams, *Marxism and Literature*, pág. 125.

elaboradas del arte, la ciencia y la ética son para Voloshinov «cristalizaciones» de este nivel de existencia más fundamental, pero la relación entre ambas es dialéctica. Los sistemas ideológicos formales deben sacar un sustento vital de la ideología comportamental, o correr el riesgo de extinguirse; pero también deben reaccionar de manera poderosa sobre ésta dándole, como observa Voloshinov, su «tono».

Incluso en el seno de la ideología comportamental pueden distinguirse estratos diferentes. El que Voloshinov denomina el estrato inferior y más fluido de esta conciencia está compuesto por experiencias vagas, pensamientos ociosos y palabras al azar que destellan en nuestra mente. Pero los niveles superiores son más vitales y sustanciales, y éstos son los vinculados a los sistemas ideológicos. Son más móviles y sensibles que la ideología «establecida», y en esta región subliminal germinan en primer lugar aquellas energías creativas mediante las cuales puede reestructurarse un orden social. «Las fuerzas sociales emergentes encuentran expresión ideológica y se configuran ante todo en estos estratos superiores de la ideología comportamental antes de que puedan conseguir dominar el ámbito de una ideología organizada y oficial.»⁹ A medida que estas corrientes ideológicas nuevas se infiltran en los sistemas de creencias establecidos, tenderán a adoptar algo de sus formas y coloraciones, incorporando en sí mismas nociones ya «corrientes». Una vez más, aquí el pensamiento de Voloshinov es paralelo a la «estructura de sentimiento» de Williams; pues lo que Williams pretende definir con esa expresión es muy a menudo la estimulación de formas de conciencia «emergente», que luchan por abrirse paso pero que no han alcanzado aún el carácter formalizado de los sistemas de creencias a que se enfrentan. Como escribe Williams, «siempre existe, aunque en diversos grados, una conciencia práctica, en relaciones específicas, actitudes específicas, percepciones específicas, de carácter incuestionablemente social y que el orden social dominante específicamente olvida, excluye, reprime o simplemente deja de reconocer».¹⁰ Dichas experiencias sociales aún «en fase de solución», activas y apremiantes pero no articuladas aún de manera plena, por supuesto siempre pueden registrar una incorporación a manos de la cultura dominante, co-

mo también reconoce Voloshinov; pero ambos pensadores admiten un conflicto potencial entre las formas de conciencia «práctica» y «oficial», y la posibilidad de relaciones variables entre ellas: compromiso, ajuste, incorporación, oposición cabal. En otras palabras, rechazan aquellas concepciones más monolíticas y pesimistas de la ideología que consideran la «conciencia práctica» como simplemente una instanciación obediente de las ideas dominantes.

Existe una clara afinidad entre esta distinción y la que posteriormente veremos en Antonio Gramsci como una discrepancia entre la conciencia oficial y la práctica —entre aquellas nociones que las clases oprimidas obtienen de sus superiores, y aquellas que se desprenden de sus «situaciones vitales»—. Hay una oposición similar en la obra de Louis Althusser entre «ideologías teóricas» (por ejemplo, la obra de los economistas políticos burgueses) y lo que éste denomina «ideología en estado práctico». El concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu, que examinaremos más adelante, es un equivalente a la «ideología práctica», y está centrado en la forma en que los imperativos dominantes se convierten de hecho en formas de comportamiento social rutinario; pero al igual que la «ideología comportamental» de Voloshinov es una cuestión creativa y abierta, y en modo alguno un simple «reflejo» de las ideas dominantes.

Así pues, estudiar una formación ideológica es, entre otras cosas, examinar el complejo conjunto de enlaces o mediaciones entre sus niveles más y menos articulados. La religión organizada puede constituir un ejemplo útil. Esta religión va desde las abstrusas doctrinas metafísicas a prescripciones morales meticulosamente detalladas que rigen la rutina de la vida cotidiana. La religión es tan sólo una manera de aplicar las cuestiones más fundamentales de la existencia humana a una vida distintivamente individual. También contiene doctrinas y rituales para racionalizar la discrepancia entre ambas —para explicar por qué deo vivo de acuerdo con estas verdades cósmicas, y (como en la confesión) adaptar mi conducta diaria a sus exigencias—. La religión consta de una jerarquía de discursos, algunos de ellos elaboradamente teóricos (escolástica) otros éticos y prescriptivos y otros exhortatorios y de consuelo (rezos, piedad popular); y la institución de la Iglesia asegura la constante fusión de cada uno de estos discursos con los demás, para crear un continuo sin fisuras entre lo teórico y lo comportamental.

En ocasiones se afirma que si las ideologías son conjuntos de

9. Voloshinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, pág. 92.

10. Williams, *Marxism and Literature*, pág. 125.

creencias orientados a la acción, esto es una razón de su carácter falso, parcial o distorsionador. En otras palabras, aquí se puede establecer una conexión entre el carácter «sociológico» de la ideología —el hecho de que atañe a ideas orientadas de manera bastante directa a la práctica social— y la cuestión epistemológica de la falsedad de estas ideas. Según este punto de vista, un reconocimiento verdadero del mundo se deforma bajo la presión de ciertos intereses pragmáticos, o se desvirtúa por los límites de la situación de clase de la que deriva. Decir que el lenguaje de la economía política burguesa es ideológico es afirmar que en ciertos aspectos clave delata una «interferencia» de la insistencia de los intereses burgueses prácticos. No tiene que ser sólo una codificación «superior» de estos intereses, como pensó el propio Marx; no es sólo una reflexión teórica espuria de la ideología comportamental burguesa. Pero en ciertos aspectos su discurso genuinamente cognitivo se bloquea, sucumbe bajo ciertos límites conceptuales que marcan las fronteras históricas reales de la propia sociedad burguesa. Y estos problemas teóricos únicamente podrían resolverse por la transformación de esa forma de vida.

Según esta perspectiva, la ideología se vuelve falsa por sus determinaciones sociales. Por supuesto, el problema de esta formulación es que no existe pensamiento alguno que *no* esté socialmente determinado. Debe ser así una cuestión del *tipo* de determinantes sociales en consideración. No es preciso sustentar que la única alternativa a la ideología es, pues, un conocimiento «no en perspectiva», socialmente desinteresado; puede afirmarse simplemente que en cualquier momento histórico dado ciertos puntos de vista socialmente determinados entrañan más verdad que otros. Algunos, como se dice, pueden estar «en situación de conocer», mientras que otros quizá no lo estén. El hecho de que todos los puntos de vista estén socialmente determinados no entraña que todos los puntos de vista tengan igual valor. Es más probable que un prisionero reconozca la naturaleza opresiva de un sistema judicial particular que un juez. Los intereses pueden interferir con nuestro conocimiento, por ejemplo en el sentido de que comprender la situación tal vez no fomente verdaderamente mis intereses. Pero alguien puede correr el riesgo de morir de hambre a menos que *consiga* comprender la situación real, en cuyo caso su conocimiento en modo alguno es desinteresado.

Es posible que una ideología no «expresé» simplemente intereses sociales, sino que los *racionalice*. Quienes creen que si permitimos un aumento de la inmigración no quedará aire para respirar en Gran Bretaña, probablemente están racionalizando una actitud racista. La racionalización es un concepto nuclear de la teoría psicoanalítica, definido por J. Laplanche y J.-B. Pontalis como «un procedimiento por el que el sujeto intenta presentar una explicación que es o bien lógicamente congruente o éticamente aceptable en relación con actitudes, ideas, sentimientos, etc., cuyos verdaderos motivos no se aprecian».¹¹ Denominar «racionalizadoras» a las ideologías ya implica suponer que tienen algún descrédito —que intentan defender lo indefensible, disfrazando un motivo desacreditado en términos éticos altisonantes.

Sin embargo, no todos los discursos ideológicos tienen que ser de este tipo, bien porque un grupo puede no considerar sus motivos especialmente vergonzosos, o porque de hecho no lo sean. La sociedad antigua no consideró reprensible la posesión de esclavos, y no vio motivo para racionalizarla como tendríamos que hacer hoy. Los ultraderechistas no tendrían que justificar el libre comercio afirmando que finalmente irá en beneficio de todos; para ellos, los más débiles pueden ser simplemente desechados. Si puede definirse como ideológico lo que hicieron los *diggers* y las sufragistas, no es porque revele motivos ocultos y dudosos. Los grupos y clases dominantes pueden tener buenos motivos y otros menos buenos: el anticomunismo occidental es a menudo una apología autointeresada de los derechos de propiedad occidentales, pero en ocasiones también una protesta contra el carácter represivo de las sociedades poscapitalistas. Para la teoría psicoanalítica, el verdadero motivo en el acto de racionalización está necesariamente oculto al sujeto, pues si lo conociese intentaría cambiarlo; pero esto puede o no ser así en el caso de la ideología. Algunos norteamericanos creen realmente que el despliegue militar de su ejército se produce en interés de la libertad mundial, mientras que otros lo perciben de manera más cínica, como una iniciativa en interés de la defensa de la propiedad norteamericana. Las clases dominantes no siempre se autoengañan, ni siempre son víctimas de su propia propaganda.

Así pues, según esta perspectiva las ideologías pueden considerarse intentos más o menos sistemáticos de ofrecer explicaciones y

11. J. Laplanche y J.-B. Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis*, Londres, 1980, pág. 375.

justificaciones plausibles de la conducta social que de otro modo estaría expuesta a la crítica. Estas disculpas ocultan, pues, la verdad a los demás, y quizá también al propio sujeto racionalizador. Si se consideran todos los intereses sociales como lo hizo el sociólogo Pareto, es decir, como manifestaciones esencialmente afectivas e irracionales, toda ideología teórica se vuelve una suerte de racionalización compleja, que sustituye la creencia supuestamente irracional por emociones y opiniones irracionales o no racionales. Así, la estructura de la racionalización es metafórica: un conjunto de concepciones se pone en lugar de otro.

Los grupos oprimidos de la sociedad pueden racionalizar su situación de forma tan cabal como sus gobernantes. Pueden percibir que sus condiciones dejan mucho que desear, pero racionalizar este hecho diciendo que merecen sufrir, o que todo el mundo sufre, o que eso es de algún modo inevitable, o que la alternativa podría ser peor. Como estas actitudes benefician por lo general a los gobernantes, puede afirmarse que en ocasiones las clases dominantes permiten que sus subordinados lleven a cabo gran parte de la racionalización en su lugar. Los grupos o clases dominantes también pueden racionalizar su situación hasta el punto del autoengaño, convenciéndose de que en modo alguno son infelices. Aquí, vale la pena señalar que si descubriésemos que realmente *son* felices, es difícil saber por qué deberíamos presionar para que cambien sus condiciones; tendríamos que afirmar que de hecho no son felices, pero que lo desconocen por razones ideológicas. Si obviamente no va en interés de un grupo oprimido autoengañarse sobre su situación, sí va en su interés en otro sentido, pues este autoengaño puede volver más tolerables sus condiciones. No se trata simplemente de que las creencias del grupo estén en divergencia con sus intereses, sino de que tengan diversos intereses en conflicto.

La racionalización puede contribuir a promover intereses, pero hay maneras de promover intereses que no suponen particularmente una racionalización. Uno puede contribuir a promover sus intereses precisamente si *no* los racionaliza, como en el caso de un hedonista confeso que se gana nuestra simpatía por su apabullante candor. Una ideología estoica o fatalista puede racionalizar las pésimas condiciones de un grupo social, pero sin favorecer necesariamente sus intereses, en otro sentido que proporcionándole un opiáceo. Una excepción a este caso es la célebre doctrina nietzscheana del *resentimiento*, en la que un pueblo postrado infecta de

liberadamente a sus gobernantes con su propio nihilismo autopunitivo para así recortar astutamente su poder.

Suele considerarse que el mecanismo de racionalización está en la raíz del autoengaño, tema sobre el cual existe una amplia y sugerente literatura.¹² El autoengaño es aquella condición en la que uno tiene deseos que niega o desmiente, o de los cuales simplemente no es consciente. Denys Turner considera toda esta concepción muy problemática por dos razones: en primer lugar, porque parece negar la realidad del estado de autoengaño. La persona que se autoengaña realmente *está* autoengañada, en vez de albergar un auténtico deseo cubierto de una capa de falsa conciencia. En segundo lugar, Turner no puede aceptar la idea de tener un deseo del que no se es consciente, o que uno interpreta erróneamente de manera sistemática a sí mismo.¹³ Aquí el problema puede girar en parte en el tipo de deseos en cuestión. Parecería razonable afirmar que un grupo social explotado puede estar profundamente insatisfecho con el régimen que se beneficia de él, sin reconocer plenamente esto de manera consciente. Puede manifestarse en cambio en la forma de una «contradicción performativa» entre lo que los miembros del grupo hacen y lo que dicen: pueden otorgar oficialmente lealtad al régimen aun demostrando su indiferencia hacia él mediante, por ejemplo, un absentismo masivo del trabajo. Donde sin duda tienen razón quienes cuestionan la noción de autoengaño es en que no tendría sentido afirmar que este grupo tiene un deseo ardiente de socializar la industria y ponerla bajo el control de los trabajadores, dismantelar las estructuras del patriarcado y retirarse de la OTAN en cuatro meses, y no ser conscientes de ello. Nadie puede albergar aspiraciones tan precisas como éstas y ser inconsciente de ellas, igual que un perro puede esperar vagamente la vuelta de su amo, pero no puede esperar que vuelva a las dos y cuarto de la tarde del miércoles.

Las ideas y creencias pueden surgir de deseos subyacentes, pero también son en parte constitutivos de aquéllas. Un miembro de una tribu «perdida» de la cuenca amazónica no puede desear ser un neurocirujano, pues carece de esta noción. La racionalización supone un conflicto entre la creencia consciente y la motivación

12. Véase, por ejemplo, Jon Elster, *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge, 1983, y Herbert Fingarette, *Self-Deception*, Atlantic Highlands, N.J., 1969.

13. Turner, *Marxism and Christianity*, págs. 119-121.

inconsciente o no confesada, pero el concebir la ideología en general como una cuestión de represión en el sentido freudiano plantea varios problemas. Sufrir una mistificación es menos haber reprimido cierto conocimiento que no haber conocido algo en un primer momento. También está la cuestión de si la ideología supone en ocasiones albergar ideas mutuamente contradictorias a la vez, frente a haber sucumbido a una contradicción entre creencia consciente y actitud inconsciente. Es difícil ver cómo alguien podría afirmar que los niños son deliciosos en todos los aspectos y a continuación denunciarlos como pequeñas bestias repulsivas, frente a observar que los niños son deliciosos en cierto sentido pero no en otros. Pero un sirviente puede oscilar con una asombrosa rapidez entre admirar a su amo y revelar un desprecio implacable hacia él, con lo que podríamos llegar a la conclusión de que tiene, de hecho, dos creencias mutuamente contradictorias al mismo tiempo. Sin duda la admiración pertenece a esta ideología «oficial», mientras que el desprecio se desprende de su «conciencia práctica». Cuando Otelo afirma que cree que Desdémona le es fiel y sin embargo no lo cree, puede no querer decir que en ocasiones piensa una cosa y en ocasiones la otra, o que parte de él confía en ella y otra parte no, o que en realidad no tiene idea de lo que cree y está totalmente confuso. Puede querer decir que en un determinado nivel encuentra totalmente inconcebible que ella le haya traicionado, mientras que en otro nivel tiene abundantes pruebas que sugieren lo contrario. Un aspecto de la ideología patriarcal de Otelo –su complaciente fe en la seguridad de su posesión sexual– está reñido con otro: su sospecha paranoide respecto a las mujeres.

El concepto de racionalización está estrechamente ligado con el de *legitimación*. La legitimación se refiere al proceso por el que un poder dominante afianza en sus súbditos al menos un consentimiento tácito a su autoridad, y al igual que la «racionalización» puede tener un regusto peyorativo, que sugiere la necesidad de volver respetables intereses por lo demás ilícitos. Pero esto no tiene que ser siempre así; la legitimación puede significar simplemente establecer los propios intereses como algo aceptable en general, en vez de darle una pátina de legalidad espuria. Los intereses sociales que consideramos justos y válidos pueden tener que luchar duro para conseguir la credibilidad del conjunto de la sociedad. Legitimar el propio poder no es necesariamente «naturalizarlo», en el

sentido de hacerlo parecer espontáneo e inevitable a los propios subordinados: un grupo o clase puede percibir que existen tipos de autoridad distintos de la de sus amos, pero aun así apoyar esta autoridad. Un tipo de dominación suele legitimarse cuando las personas sometidas a él llegan a juzgar su propia conducta por los criterios de sus gobernantes. Alguien con acento de Liverpool que crea que habla de manera incorrecta ha legitimado un poder cultural establecido.

Existe una importante distinción entre las ideas que *sirven* y las que contribuyen a *legitimar* intereses sociales. Una clase dominante puede promover sus fines predicando que la mayoría de sus subordinados tienen una inteligencia subhumana, pero esto difícilmente servirá de legitimación a ojos de los subordinados. La creencia de que el valor espiritual supremo consiste en ponerse por encima de los propios competidores probablemente no tendría que racionalizarse para otorgarse legitimación. Muchas de las creencias de un grupo oprimido –que sus sufrimientos son inevitables o que la rebelión sería castigada brutalmente– sirven a los intereses de sus amos, pero no los legitiman de manera particular. La *ausencia* de ciertas creencias puede favorecer los propios intereses, y los de otro grupo: no pensar que el resultado de recortar los salarios es el tormento eterno favorece a la burguesía, igual que le favorece si aquellos cuyos salarios se recortan rechazan las doctrinas del materialismo dialéctico. Un conjunto de creencias falsas puede favorecer los intereses de una clase, como afirma Marx en relación con los revolucionarios de clase media en *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, que se engañan productivamente sobre el esplendor de su proyecto. Igual que las ideas verdaderas pueden resultar disfuncionales para fomentar intereses sociales, las falsas pueden resultar funcionales para ello; así, para Friedrich Nietzsche la verdad no es más que cualquier ilusión que supone un realce para la vida. Por ejemplo, un grupo puede sobrestimar su propia fuerza política, pero el fruto de este cálculo erróneo puede ser un curso de acción exitoso que en caso contrario no habría seguido. Por lo que respecta a las clases dominantes, la ilusión de que actúan en favor del interés común puede reforzar su autoestima y, con ello, su poder. Nótese asimismo que una creencia puede ser *explicable* en términos de la propia posición social, pero no fomentar esta posición de manera significativa; y que afirmar que una creencia es funcional para los intereses sociales no es necesariamente negar que tenga una base

racional. Quien suscriba esta creencia puede haber llegado a ella de cualquier modo, a pesar del hecho de que va en su interés hacerlo.¹⁴

En ocasiones se piensa que algunas acciones del Estado son legítimas, mientras que otras no. El Estado tiene poderes lícitos, pero en ocasiones saca los pies del plato. Sin embargo, para un marxista el Estado burgués es ilegítimo *in se*, por mucho que consiga legitimarse a ojos de sus subordinados, pues es esencialmente un órgano del dominio de clase injustificable. Sin embargo, deberíamos recordar que esta legitimación no es nunca simplemente una cuestión *ideológica*: las clases dominantes tienen medios materiales a su disposición para conseguir el consentimiento de sus subordinados, como elevar sus salarios o proporcionarles asistencia sanitaria gratuita. Como vimos al examinar *La tesis de la ideología dominante*, es imprudente suponer que un poder legitimado siempre es interiorizado de manera exitosa por aquellos que constituyen su blanco. Tenemos que distinguir entre esta aceptación «normativa» y la probablemente más generalizada condición de aceptación «pragmática», en la que los grupos subordinados suscriben el derecho de sus gobernantes a gobernar porque no pueden concebir una alternativa realista.

Una ideología obtiene legitimidad utilizando el recurso de «universalizarse» o «eternizarse». Los valores e intereses que de hecho son específicos a una cierta época y lugar se proyectan como valores e intereses de toda la humanidad. Aquí opera la suposición de que, de no ser así, la índole autointeresada de la ideología sería embarazosamente demasiado importante, y con ello impediría su aceptación general.

El *locus classicus* de esta concepción puede encontrarse en *La ideología alemana*, donde Marx y Engels afirman que «cada nueva clase que se pone en el lugar de la dominante anterior se ve obligada, simplemente para conseguir su objetivo, a representar su interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresado en forma ideal: tiene que dar la forma de universalidad a sus ideas, y representarlas como las únicas racionales y universalmente válidas».¹⁵ No deberíamos descartar dicha uni-

14. Estoy en deuda en algunos de estos aspectos con Jon Elster, «Belief, Bias and Ideology», en M. Hollis y S. Lukes, comps., *Rationality and Relativism*, Oxford, 1982.

15. Karl Marx y Friedrich Engels, *The German Ideology*, edición a cargo de C. J. Arthur. Londres, 1974, págs. 65-66.

versalización como un mero desdén: Marx y Engels prosiguen este pasaje observando que los intereses de una clase revolucionaria emergente es probable que *estén* vinculados con los intereses comunes de todas las demás clases no dominantes. El proletariado revolucionario ha intentado tradicionalmente reunir bajo su estandarte a los demás grupos y clases desfavorecidos: los campesinos pobres, los intelectuales, los elementos de la pequeña burguesía, etc., que también están interesados en derribar el bloque dominante. Y los movimientos populares radicales de uno u otro tipo se han adherido tradicionalmente a los faldones de la burguesía revolucionaria, normalmente sólo para ser abandonados tan pronto como esta clase llega al poder. Cuando una clase social es aún emergente, ha tenido aún poco tiempo para consolidar sus propios intereses sectoriales y aplica sus energías a la consecución del más amplio apoyo posible. Una vez izada en el poder, sus intereses egoístas empezarán a resultar más patentes, y esto les hará pasar de una posición universal a otra particular a ojos de algunos de sus anteriores partidarios. Para algunos teóricos marxistas, la ideología en sentido estricto se afianza únicamente en este punto: según esta concepción, la conciencia de clase no es ideológica cuando una clase está aún en la etapa revolucionaria, pero se convierte en ideológica cuando posteriormente necesita ocultar las contradicciones entre sus propios intereses y los del conjunto de la sociedad.¹⁶ En resumen, es precisa una falsa universalización tan pronto como ha fracasado otra verdadera.

Así pues, la universalización no es siempre un mecanismo especiosamente racionalizador. La emancipación de la mujer redundaría realmente en interés de todas las personas; y la creencia de que los propios valores son definitivamente universales puede proporcionar cierto impulso importante para conseguir la legitimidad de éstos. Si un grupo o clase social necesita universalizar sus creencias y valores para conseguir apoyo a ellas, esto supondrá una diferencia para las creencias y valores en cuestión. No es sólo cuestión de que la clase persuada a las demás de que sus intereses son de hecho idénticos a los de éstas, sino de enmarcar estos intereses de manera que vuelvan esto plausible. En otras palabras, es una cuestión de cómo se describe a sí mismo el grupo o clase, y no sólo de cómo se vende a los demás. Enmarcar los propios intereses

16. Véase Jorge Larrain, *The Concept of Ideology*, Londres, 1979, pág. 62.

de este modo puede ir en contra de los propios intereses inmediatos, o incluso contra los más a largo plazo. Los valores universales de la burguesía revolucionaria –libertad, justicia, igualdad, etc.– promovieron a la vez su propia causa y pusieron –a aquella burguesía– en un grave aprieto cuando las demás clases subordinadas empezaron a tomarse en serio estos imperativos.

Si yo tengo que convencerte a ti de que va realmente en tu interés que yo sea autointeresado, sólo podré ser efectivamente autointeresado volviéndome menos autointeresado. Si mis intereses deben tener en cuenta los tuyos para prosperar, serán redefinidos en la base de tus propias necesidades, dejando así de ser idénticos a sí mismos. Pero tus intereses tampoco permanecerán idénticos, pues ahora se han reformulado al definirse alcanzables únicamente en el marco de los míos. Un ejemplo útil de este proceso es el del Estado político. Para el marxismo, el Estado es esencialmente un instrumento del poder de la clase dominante; pero es también un órgano por el que esa clase debe conseguir el consenso general en cuyo seno sus intereses pueden prosperar mejor. Este último requisito supone habitualmente que el bloque dominante negocie con las fuerzas antagónicas en el ámbito del Estado de una manera no siempre compatible con sus propios intereses a corto plazo.

Una clase que consiga universalizar sus objetivos dejará de parecer que la mueve un interés sectorial; en la cúspide de su poder, éste se desvanecerá efectivamente. Por eso la «universalización» es comúnmente para los radicales un término peyorativo. Según esta perspectiva, las ideologías siempre están impulsadas por ambiciones globales, eliminando la relatividad histórica de sus propias doctrinas. «La ideología –escribe Louis Althusser– no tiene cara exterior.»¹⁷ Este alcance global abarca tanto el tiempo como el espacio. Una ideología es reacia a creer que llegó a nacer alguna vez, pues reconocerlo sería reconocer que puede morir. Al igual que el niño edípico, preferiría concebirse carente de padres, originado partenogenéticamente de su propia semilla. Se ve igualmente embarazada por la presencia de ideologías hermanas, pues éstas señalan sus propias fronteras finitas y delimitan así su dominio. Contemplar una ideología desde el exterior es reconocer sus límites; pero desde el interior estos límites se desvanecen hasta el infi-

nito, dejando a la ideología curvada sobre sí misma como el espacio cósmico.

Sin embargo, no está claro que todo discurso ideológico necesite ocultar de este modo sus fronteras. «Sé que hablo como un liberal occidental, pero simplemente creo que el islam es un credo bárbaro»: estos tímidos pronunciamientos autorreferenciales deberían alertarnos contra la creencia hoy de moda de que la incorporación del sujeto en sus propias expresiones es inevitablemente una iniciativa progresiva. Por el contrario, como sucede con el apabullante candor del autoproclamado hedonista, esto en realidad puede condenar su propio punto de vista. Ahora todos los ideólogos insisten obtusamente en que todos, desde Adán al jefe druida, han compartido sus opiniones –lo que nos lleva a la doctrina de la *naturalización*.

A menudo se considera que las ideologías de éxito vuelven naturales y autoevidentes sus creencias –que las identifican con el «sentido común» de una sociedad de modo que nadie puede imaginar cómo han podido ser alguna vez diferentes–. Este proceso, que Pierre Bourdieu denomina *doxa*, hace que la ideología cree un encaje lo más fuerte posible entre sí misma y la realidad social, salvando con ello la distancia en que podría insertarse la instancia de la crítica. La ideología redefine la realidad social para volverse coextensa con ella misma, de un modo que oculta la verdad de que, de hecho, la realidad creó la ideología. En cambio, ambas parecen estar creadas juntas de manera espontánea, tan inseparables como una manga y su forro. El resultado, en términos políticos, es un círculo aparentemente vicioso: la ideología únicamente podría transformarse si la realidad fuese tal que permitiese objetivarla; pero la ideología procesa la realidad de una manera que impide esta posibilidad. Ambas se autoafirman mutuamente. Según esta concepción, una ideología dominante no combate tanto las ideas alternativas como las arroja fuera de los límites de lo pensable. Las ideologías existen porque hay cosas que no deben pensarse a toda costa, y menos decirse. Entonces establecer cómo podríamos llegar a *saber* que existen semejantes ideas se presenta como una obvia dificultad lógica. Quizá sintamos simplemente que hay *algo* en lo que deberíamos pensar, pero que no tenemos idea de qué se trata.

Según esta perspectiva, la ideología se presenta a sí misma como un «¡Por supuesto!», o como un «No hace falta decirlo»; y de

17. Louis Althusser, *Lenin and Philosophy*, Londres, 1971, pág. 164.

Georg Lukács a Roland Barthes éste ha sido uno de los supuestos centrales de la «crítica ideológica». La ideología congela la historia en una «segunda naturaleza», presentándola como algo espontáneo, inevitable e inalterable. Es esencialmente una *reificación* de la vida social, como parece afirmar Marx en su famoso ensayo sobre el fetichismo de la mercancía. La naturalización tiene un vínculo obvio con la universalización, pues lo que se considera universal suele considerarse natural; pero de hecho ambos mecanismos no son sinónimos, pues se podría considerar una actividad como universal sin juzgarla necesariamente de natural. Uno puede conceder que todas las sociedades humanas hasta la fecha han conocido la agresión, aun atendiendo ávidamente un orden futuro en el que esto deje de ser así. Pero esto implica claramente que lo que siempre ha sido verdad, y en todo lugar, es innato a la naturaleza humana, y que por lo tanto no puede cambiarse. Simplemente ha de aceptarse que los campesinos franceses del siglo XII en realidad eran capitalistas disfrazados, o que los sioux siempre han deseado en secreto ser agentes de cambio y bolsa.

Al igual que la universalización, la desnaturalización forma parte del impulso *deshistorizante* de la ideología, de su negación tácita de que las ideas y creencias son específicas de una época, lugar y grupo social particular. Como reconocen Marx y Engels en *La ideología alemana*, concebir las formas de conciencia como algo autónomo, mágicamente absueltas de determinantes sociales, equivale a desvincularlas de la historia y a convertirlas en un fenómeno natural. Si algunos ideólogos feudales denunciaron la inicial empresa capitalista, fue porque la consideraron innatural —lo que quiere decir, por supuesto, infiel a la definición feudal de la naturaleza humana—. Posteriormente, el capitalismo devolvería el cumplido al socialismo. Dicho sea de paso, es interesante señalar que el propio concepto de naturalización se basa en una *ideología* particular de la naturaleza, que la concibe, a la manera de William Wordsworth, como algo masivamente inmutable y duradero; resulta irónico que tenga que prevalecer esta concepción de la naturaleza en una época histórica en la que la materia cobra continuamente una forma humana, es objeto de dominio tecnológico y de transformación. Thomas Hardy abre *The Return of the Native* hablando del paisaje estéril e inmutable del brezal de Egdon, un trozo de tierra que fue cultivado de punta a cabo por la Comisión Forestal no mucho después de su muerte. Quizá sea esta naturaleza

humana la que tienen presente los ideólogos, y la que de manera similar suponen que es inmutable. Negar esto, como adecuadamente hace la izquierda política, no es decir que no hay nada de natural e inmutable en la especie humana. Es natural que los seres humanos nazcan, coman, desarrollen una actividad sexual, se asocien entre sí, transformen su entorno, mueran, etc.; y el hecho de que todas estas prácticas son, en términos culturales, muy variables no les despoja de su naturalidad. Karl Marx creía firmemente en la naturaleza humana, y sin duda con bastante razón.¹⁸ Hay muchos aspectos decisivos de las sociedades humanas que se siguen de la índole material de nuestro cuerpo, una naturaleza que se ha modificado sólo de manera insignificante en la historia de la especie. Las apelaciones a la naturaleza y a lo natural no son en modo alguno necesariamente reaccionarias: un orden social que niegue a sus miembros el afecto, la comida y el cobijo es innatural, y debe cuestionarse políticamente por esta razón. Cuando los gobernantes de los *anciens régimes* de la Europa del siglo XVIII oían la temida palabra «naturaleza», cogían sus armas.

En realidad muchas formas de ideología naturalizan sus propios valores; pero al igual que ocurre con la universalización, cabe dudar de si esto es universalmente verdadero. La idea de que la ideología convierte lo controvertido en obvio se ha vuelto también tan obvia que puede resultar cuestionable. La bendita doctrina de la Asunción de la Virgen a los cielos es sin duda ideológica, pero esto apenas es obvio siquiera para muchos de sus píos partidarios. Es difícil imaginar que haya surgido espontáneamente de nuestra experiencia fortuita del mundo. Muchas personas reverencian a la monarquía, pero no siempre les resulta evidente que *deba* haber un monarca, y pueden saber que hay sociedades con un orden razonable que carecen de esta institución. Algunos pueden estar ferozmente comprometidos con el capitalismo sabiendo perfectamente que es un sistema histórico bastante reciente, una manera de organizar la sociedad entre muchas otras.

El supuesto carácter obvio de la ideología va de la mano de su presunta falta de autorreflexión. Lo que esto supone es que a alguien le resultaría imposible sostener concepciones ideológicas y a la vez ser consciente de que lo son. Las ideologías son discursos incapaces de curvarse críticamente sobre sí mismos, y están cega-

18. Véase Norman Geras, *Marx and Human Nature*, Londres, 1983.

das a sus propias bases y fronteras. Si la ideología se conociese como tal, al instante dejaría de serlo, igual que si un cerdo supiese que era cerdo dejaría de serlo. «La ideología –observa Louis Althusser– nunca dice: “Yo soy ideológica”.»¹⁹ Aun cuando esto puede ser así muchas veces, sin duda ese «nunca» es excesivo. «Yo sé que soy un terrible sexista, pero simplemente no puedo soportar ver a una mujer con pantalones»; «Perdón por ser tan burgués, pero, ¿le importaría escupir en el inodoro en vez de en la batidora?»: estas expresiones pueden ser poco más que intentos de evitar la crítica mediante su archifranqueza, pero señalan un grado limitado de autoconciencia irónica que no tiene en cuenta una consumada teoría de la «naturalización». Yo puedo tener cierta conciencia del origen social y función de mis creencias, sin por ello dejar de tenerlas. Un novelista como E.M. Forster es perfectamente capaz de discernir algo de las condiciones de explotación en la que se basa su propio humanismo liberal, sin dejar por ello de ser un humanista liberal. En realidad, la culpable comprensión de las fuentes de su propio privilegio forma parte de su liberalismo de clase media; un verdadero liberal debe ser lo suficientemente liberal para sospechar de su propio liberalismo. En resumen, la ideología no es siempre el blanco frágil cegado a sí mismo y autoengañado en que ocasionalmente lo convierten sus teóricos –y entre ellos la autoironización cínica e infinitamente regresiva de una época posmoderna–. Por el contrario, puede elevarse de vez en cuando a un estatus «metalingüístico» y nombrarse a sí misma, al menos parcialmente, sin abandonar su posición. Y esta autorreflexión parcial puede afianzarse en vez de relajarse. El hecho de que siempre haya de concebirse a las ideologías como fenómenos naturalizadores y universalizadores naturaliza y universaliza el concepto de ideología, y ofrece a sus antagonistas un expediente político demasiado fácil.

Por último, podemos preguntarnos en qué medida los diversos mecanismos que hemos examinado se manifiestan tanto en las ideologías de oposición como en las dominantes. A menudo, las ideologías de oposición intentan unificar una secuencia diversa de fuerzas políticas, y están orientadas a la acción efectiva; también se esfuerzan por legitimar sus creencias a ojos del conjunto de la sociedad, de modo que algunos socialistas, por ejemplo, hablan de la necesidad de crear un «sentido común socialista» en la concien-

cia de los hombres y mujeres normales. Cuando la clase media era aún una fuerza política emergente, su grito unificador revolucionario de libertad era sin duda, entre otras cosas más nobles, una racionalización de la libertad de explotar; y tuvo la intención tanto de universalizar sus valores (apelando a una «humanidad» abstracta frente al sectarismo del orden tradicional) como naturalizarlos (invocando «derechos naturales» frente a la mera costumbre y privilegio). En la actualidad los radicales políticos están adecuadamente recelosos de repetir esta iniciativa, y por supuesto rechazarían la idea de que sus creencias no hacen más que racionalizar un motivo ulterior especioso; pero implícitamente están comprometidos a universalizar sus valores, por cuanto no tendría sentido afirmar que el feminismo socialista es adecuado para California pero no para Camboya. Los integrantes de la izquierda política que se inquietan por estas iniciativas tan grandilocuentemente globales, temiendo que impliquen necesariamente una noción opresivamente abstracta de «hombre», no son más que pluralistas liberales o relativistas culturales disfrazados de radicales.

19. Althusser, *Lenin and Philosophy*, pág. 175.