

# CIENCIA E IDEOLOGÍA

PAUL RICOEUR

TRADUCCIÓN DE JOSÉ M. ROVIRA MARTÍNEZ

Permitidme honrar la memoria del doctor ANGÉLICO colocando el presente estudio bajo el patrocinio de aquel que él llamaba el Filósofo. Dice así en el prólogo de la *Ética a Nicómaco*: “Nos contentaremos con dilucidar nuestro objeto en la medida en que lo permite su naturaleza: porque no se ha de buscar el rigor por igual en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales; la nobleza y la justicia que la política considera presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen ser sólo por convención y no por naturaleza... Por consiguiente, hablando de cosas de esta índole y con tales puntos de partida, hemos de darnos por contentos con mostrar la verdad de un modo tosco y aproximado... Del mismo modo se ha de aceptar cuanto aquí digamos: porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada género de conocimientos en la medida en que la admite la naturaleza del asunto... Así pues, juzga bien de cada cosa particular el instruido en ella; pero, si se trata de una materia que excluye toda especialización, el buen juez será quien ha recibido una cultura general...” (1094 B 11-1095 A 2).

Mi intención, al citar este texto, no ha sido, por supuesto, la de proporcionarme meramente un fácil exordio, sino también para la disciplina del razonamiento. En efecto, mi propósito es mostrar que el fenómeno de la ideología es susceptible de recibir una apreciación relativamente positiva si se mantiene la tesis, propiamente aristotélica, de la pluralidad de niveles de cientificidad. ARISTÓTELES nos dice, en efecto, varias cosas: que la política se ocupa de cosas variables e inestables; que los razonamientos, en esta materia, tienen su punto de partida en unos hechos que son generalmente verdaderos, pero no siempre; que es juez en la materia el hombre cultivado y no el especialista; que es necesario, por consiguiente, contentarse con mostrar la verdad de una manera tosca y aproximada (o, según otra traducción, “sumaria y esquemáticamente”); en fin, que ello es así porque el problema es de naturaleza práctica.

Valiosa advertencia, este texto, en el inicio de nuestra investigación, ya que puede ahorrarnos caer en las trampas múltiples que nos depara el tema de la ideología (tema que, dicho sea de paso, yo no habría escogido espontáneamente, antes bien lo he recibido y aceptado a modo de desafío). Estas trampas múltiples de que acabo de hablar son de dos clases; su identificación introducirá las dos primeras partes, propiamente críticas, de mi exposición.

La primera cuestión, que es dar una definición inicial del fenómeno, con-

tiene ya varias trampas. La primera: dar por válido sin más un análisis en términos de clases sociales. Ha sido tan fuerte la impronta del marxismo sobre el problema de la ideología, que hoy nos parece natural un tal análisis; sin embargo, fue NAPOLEÓN el primero que utilizó este término como un arma de combate (cosa que, como veremos, no debe, quizá, ser definitivamente olvidada). Adoptar, de entrada, el análisis en términos de clases sociales es encerrarse, al mismo tiempo, en una polémica estéril a favor o en contra del marxismo. Ahora bien, lo que necesitamos hoy es un pensamiento libre de toda operación de intimidación ejercida por los unos sobre los otros, un pensamiento que poseería la audacia y la capacidad de *cruzar* MARX sin necesidad ni de seguirle ni de combatirlo. MERLEAU-PONTY, creo, habla en alguna parte de un pensamiento a-marxista. Esto es también lo que yo intento practicar. Pero, para evitar esta primera trampa, es necesario evitar una segunda: la de definir inicialmente la ideología por su función de justificación no sólo de una clase, sino de una clase *dominante*. Es necesario, me parece, escapar de la fascinación que ejerce el problema de la dominación, para considerar el fenómeno más vasto de la integración social, del que la dominación es una dimensión, pero no la condición única y esencial. Ahora bien, quien mantiene como válida la concepción de que la ideología es una función de la dominación, también debe admitir sin crítica que la ideología es un fenómeno esencialmente negativo, primo de error y del engaño, hermano de la ilusión; la literatura contemporánea sobre el tema adopta, sin examen, como algo ya natural, la idea de que la ideología es una representación *falsa*, cuya función es disimular la pertenencia de los individuos, profesada por un individuo o un grupo, que éstos mismos están interesados en no reconocer. Por consiguiente, si no se quiere eludir esta problemática de la distorsión interesada e inconsciente, ni tampoco considerarla como válida, es necesario, según creo, aflojar el lazo entre teoría de la ideología y estrategia de la sospecha para mostrar, mediante la descripción y el análisis, por qué el fenómeno de la ideología conlleva la réplica de la sospecha.

Pero este cuestionar las ideas adquiridas incorporadas a la definición inicial del fenómeno es solidario del que versa sobre el estatuto epistemológico de la propia teoría de las ideologías. Mi tema: ideología y verdad, concierne más precisamente a esta segunda línea de interrogación. Aquí también nos esperan una serie de trampas. En primer lugar, se admite con excesiva rapidez que el hombre de la sospecha está él mismo indemne de la tara que denuncia; he ahí la ideología: lo que piensa mi adversario es el pensamiento del *otro*. *Él* no lo sabe, pero *yo* sí lo sé. Ahora bien, la cuestión estriba en saber si existe un punto de vista sobre la acción capaz de escapar a la condición ideológica del conocimiento comprometido en la praxis. A esta pretensión se le añade otra: no sólo, se dice, existe un lugar no ideológico, sino que además este lugar es el de una *ciencia*, comparable a la de EUCLIDES para la geometría y a la de GALILEO y NEWTON para la física y la cosmología. Es muy de notar cómo esta pretensión, singularmente viva entre los más eleáticos de los marxistas, sea exactamente la misma que ARISTÓTELES condenaba a los platónicos de su tiempo en materia de ética y de política, y, a la cual, él oponía el pluralismo de los métodos y de los grados de rigor y de

verdad. Ahora bien, poseemos hoy nuevas razones para justificar este pluralismo: la amplia reflexión moderna acerca de la condición propiamente histórica de la comprensión de la historia. Esta simple observación, que anticipa todo un desarrollo, permite presentir que la naturaleza de la relación entre ciencia e ideología depende tanto del sentido que se puede dar a la noción de ciencia en materia práctica y política como del sentido que se da a la misma ideología.

Las dos líneas de discusión convergirán en una cuestión que es, en cierta manera, la cuestión de confianza —objeto de mi tercera parte—. Si no existe ninguna ciencia capaz de escapar a la condición ideológica del saber práctico, ¿es necesario renunciar pura y simplemente a la oposición entre ciencia e ideología?

Existen poderosas razones en este sentido; sin embargo, intentaré salvar la oposición, pero absteniéndome de formularla en términos de alternativa y disyunción. A ese fin, intentaré dar un sentido más modesto —a saber, menos perentorio y menos presuntuoso—, a la noción de una *crítica de las ideologías*, pues la situaré en el marco de una interpretación que se sabe ella misma históricamente situada, pero, sin que deje, por ello, de esforzarse por introducir, en la medida de lo posible, un factor de distanciamiento en la tarea, siempre reemplazada, de reinterpretar nuestras herencias culturales.

Tal es el horizonte de este ensayo: el grado de verdad al que nos es dado aspirar, según ARISTÓTELES, en los asuntos prácticos y políticos únicamente me parece compatible con la búsqueda de una relación íntimamente dialéctica entre ciencia e ideología.

### I. Búsqueda de criterios del fenómeno ideológico

No pienso intentar definir el fenómeno ideológico partiendo de un análisis en términos de clases sociales y de clase dominante. Antes bien, me propongo llegar a este análisis. Ésta será mi manera de "cruzar" el marxismo.

Lo haré en tres etapas.

El punto de partida me lo proporciona el análisis weberiano del concepto de acción social y de relación social. Según MAX WEBER, existe acción social cuando el comportamiento humano es significativo para los agentes individuales y cuando el comportamiento de uno está orientado en función del de otro. La idea de relación social añade a este doble fenómeno de significación de acción y de orientación mutua la idea de una estabilidad y de una previsibilidad de un sistema de significaciones. Pues bien, el fenómeno ideológico se manifiesta en toda su originalidad justamente a este nivel del carácter significativo, mutuamente orientado y socialmente integrado de la acción. Se halla vinculado a la necesidad que tiene un grupo social de darse una imagen de sí mismo, de representarse, en el sentido teatral de la palabra, de ponerse en escena y actuar. He ahí el primer rasgo del que deseo partir.

¿Por qué sucede esto? Jacques ELLUL, en un artículo que me ha impresionado e inspirado profundamente,<sup>1</sup> considera como primitivo, a este respecto,

1. JACQUES ELLUL, "Le rôle médiateur de l'idéologie", *Démystification et Idéologie*, éd. E. Castelli, Aubier 1973, pp. 335-354.

la relación que una comunidad histórica mantiene con el acto fundador que la ha instaurado: Declaración Americana de los Derechos, Revolución Francesa, Revolución de Octubre, etc. La ideología está en función de la distancia que separa la memoria social de un acontecimiento que, sin embargo, se trata de repetir; su papel no se restringe a difundir la convicción más allá del círculo de los padres fundadores a fin de convertirlo en el credo del grupo entero, sino que intenta perpetuar esta energía inicial más allá del período de efervescencia. Esta separación, característica de todas las situaciones en las que se da un origen fundamental y su perduración, es, justamente, la que introduce las imágenes y las interpretaciones. Un acto fundacional sólo puede recuperarse y reactualizarse a base de una interpretación que, mediante una representación de sí mismo, lo modele retroactivamente. Ésta es, quizá, la razón que explica por qué no existe ningún grupo social que carezca de esta relación con su nacimiento peculiar. Por esto empieza tan pronto el fenómeno ideológico: en efecto, la domesticación por medio del recuerdo inicia, sin duda, el consenso, pero también la convención y la racionalización. En este estadio, la ideología ya no es capaz de movilizar, sino de justificar; o, mejor, sólo moviliza en la medida en que justifica.

Ello da origen, en este primer nivel, al segundo rasgo de la ideología: su dinamismo; vendría a depender de lo que se podría denominar una teoría de la motivación social, puesto que lo que es un motivo —esto es, lo que justifica y arrastra a la vez— para un proyecto individual esto es la ideología para la praxis social. La ideología argumenta; pretende demostrar que el grupo que la profesa tiene razón de ser lo que es. Pero, es necesario no precipitarse en argumentar a partir de lo anterior en contar de la ideología: su papel mediador permanece irremplazable; prueba de ello es que la ideología es siempre más que un reflejo, en la medida en que es también justificación y proyecto. Este carácter "generador" de la ideología se manifiesta en el poder funcional de segundo grado que ejerce sobre las empresas e instituciones, cuya creencia en el carácter justo y necesario de la actividad instituida se debe a aquélla.

El tercer rasgo hace referencia al modo como la ideología resguarda su dinamismo: mediante la simplificación y la esquematización. Se trata de un código que proporciona una visión del conjunto no sólo del grupo, sino de la historia y, en último término, del mundo. El carácter "codificado" de la ideología es inherente a su función justificadora; puede continuar siendo transformadora sólo en la medida en que las ideas de que es portadora pasan a convertirse en opiniones y el pensamiento pierde rigor con el consiguiente aumento de la eficacia social; algo así como si la ideología por sí sola pudiera mediatizar no sólo la memoria de los actos fundacionales, sino incluso los sistemas mismos de pensamiento; todo puede llegar a ser, así, ideológico: ética, religión, filosofía. "Esta mutación de un sistema de pensamiento en sistema de creencia —afirma ELLUL—, es el fenómeno ideológico." La imagen idealizada que un grupo se da de sí mismo no es más que un corolario de esta esquematización. A su través, un grupo se representa su propia existencia y, esta misma imagen, al reflejarse, refuerza el código interpretativo; puede observarse en el hecho de que, tan pronto empiezan las celebraciones de los

acontecimientos fundacionales, hacen su aparición los fenómenos de la ritualización y de la estereotipia: junto con ello, el nacimiento de un vocabulario y un orden de "denominaciones correctas": reinan los *ismos*. La ideología es, por excelencia, el reino de los *ismos*: liberalismo, socialismo. Quizá no estará de más hacer notar que el pensamiento especulativo adopta, probablemente, la configuración de los *ismos*—espiritualismo, materialismo— en la medida en que se deja asimilar al nivel de discurso de la ideología.

Este tercer rasgo permite tomar conciencia de lo que llamaré el carácter dóxico de la ideología: la ideología se mueve al nivel epistemológico de la opinión, de la *doxa* de los griegos. O, si se prefiere la terminología freudiana, pertenece al momento de la racionalización. De ahí su preferencia por las máximas, los slogans y las fórmulas lapidarias. De ahí también que sea lo más cercano a la fórmula retórica —arte de lo probable y de lo persuasivo—. Esta aproximación de la ideología y de la retórica sugiere que la cohesión social no puede mantenerse a menos que se supere el óptimo dóxico correspondiente al nivel cultural medio del grupo considerado. Pero, insisto de nuevo, conviene no precipitarse recurriendo de inmediato al fraude o a la patología: el esquematismo, la idealización, la retórica, son el precio a pagar si se quiere que las ideas ejerzan una eficacia social.

Con la descripción del cuarto rasgo comienzan a precisarse los caracteres negativos atribuidos generalmente a una ideología. Sin embargo, este cuarto rasgo no es en sí mismo infamante. Consiste en el hecho de que una ideología es, más bien, aquello *en lo que* los hombres viven y piensan, y no tanto aquello que es puesto *por* los hombres.

Más técnicamente, yo diría que una ideología es operatoria y no temática. Opera a nuestras espaldas en lugar de ser algo que tenemos ante nosotros. Pensamos desde ella, en lugar de ser nosotros quienes pensamos en ella. De ahí procede la posibilidad de disimulación, de distorsión, que, desde MARX, se vincula a la idea de imagen invertida de nuestra propia posición en la sociedad. Ahora bien, probablemente sea imposible a un individuo y, todavía más a un grupo, formularlo todo, tematizarlo todo, objetivarlo todo. Esta imposibilidad —de la que trataré extensamente al criticar la idea de reflexión *total*— determina la ideología como una instancia esencialmente acrítica. Ahora bien, esta no transparencia de nuestros códigos culturales parece ser una condición de la producción de los mensajes sociales.

El quinto rasgo complica y agrava este estatuto no reflexivo y no transparente de la ideología. Me refiero a la inercia, a la demora, que parece caracterizar al fenómeno ideológico. Esto es lo que da a la ideología su aspecto *temporal* específico. Significa que lo nuevo no puede ser admitido más que a partir de lo típico, que, a su vez, ha surgido de la sedimentación de la experiencia social. Esto es lo que posibilita la introducción de la función de disimulación, que se ejerce, en particular, con relación a las realidades que vive efectivamente el grupo, pero que son inasimilables por el esquema director. Todo grupo manifiesta rasgos de ortodoxia, de intolerancia para con la marginalidad. Quizás es un imposible una sociedad radicalmente pluralista, radicalmente permisiva. Siempre existe lo intolerable, origen de la intolerancia. Lo intolerable empieza cuando la novedad amenaza gravemente la

posibilidad del grupo para re-conocerse, para re-encontrarse. Este rasgo parece estar en contradicción con la primera función de la ideología, que es la de prolongar la onda expansiva del acto fundacional.

Pero, precisamente, esta energía inicial posee una capacidad limitada; obedece a la ley del desgaste.

La ideología es, a la vez, efecto del desgaste y resistencia al desgaste. Esta paradoja es intrínseca a la función inicial de la ideología, cuyo papel es perpetuar un acto fundacional inicial mediante la "representación". Es lo que explica por qué la ideología es, a la vez, interpretación de lo real y obturación de lo posible. Toda interpretación se produce en un ámbito limitado; pero la ideología opera una disminución del ámbito en relación con las posibilidades peculiares de interpretación del impulso inicial del acontecimiento. En este sentido se puede hablar de clausura ideológica. Incluso de ceguera ideológica. Pero, incluso cuando el fenómeno deriva hacia lo patológico, sigue conservando algo de su función inicial. Sólo se puede tomar conciencia a través de un código ideológico; así, la ideología se encuentra afectada por la esquematización ineluctable que la acompaña siempre; y, mientras que se sedimenta en virtud de su autoesquematización, los hechos y las situaciones cambian. Esta paradoja tiene la virtud de introducirnos en el problema de la función, que tanto empeño se pone en destacar, de la *disimulación*.

Nuestro análisis ha ascendido aquí hasta el segundo concepto de la ideología. Me parece que la función de disimulación adquiere un franco predominio, cuando se produce la conjunción entre la función general de *integración* —única que hemos considerado hasta aquí— y la función particular de *dominación*, que se halla vinculada a los aspectos jerárquicos de la organización social.

Ha sido propósito mío analizar este segundo concepto de ideología después del primero, con la intención de llegar hasta él en lugar de tomarlo como punto de partida, pues, en efecto, es necesario haber comprendido las otras funciones de la ideología para comprender la cristalización del fenómeno frente al problema de la autoridad. La relación de las autoridades, el sistema de autoridad, es, justamente, lo que la ideología interpreta y justifica por excelencia. Para explicar este fenómeno utilizaré, de nuevo, los conocidos análisis de Max WEBER acerca de la autoridad y de la dominación. Toda autoridad, hace notar, intenta legitimarse, y los sistemas políticos se distinguen de acuerdo con su tipo de legitimación. Ahora bien, sucede esto: que si toda pretensión a la legitimidad es correlativa de una creencia por parte de los individuos en esta legitimidad, la relación entre la pretensión formulada por la autoridad y la creencia consiguiente es esencialmente asimétrica. Yo diría que siempre hay más en la pretensión que procede de la autoridad que en la creencia que va a la autoridad. Observo ahí un fenómeno irreducible de plusvalía, en el sentido de que existe un exceso de la demanda de legitimación por relación a la oferta de la creencia. Quizá sea ésta la verdadera plusvalía: toda autoridad reclamando más de lo que nuestra creencia puede portar, en el doble sentido de aportar y de soportar. Aquí es justamente donde la ideología se afirma como el sustituto de la plusvalía y, por lo mismo, como el sistema justificativo de la dominación.

Este segundo concepto de ideología se encuentra estrechamente imbricado con el precedente, en tanto en cuanto el fenómeno de autoridad es naturalmente coextensivo a la constitución de un grupo. El acto fundacional de un grupo, que se representa ideológicamente, es, en su esencia, político; como ha mostrado repetidamente Éric WEIL, una comunidad histórica no se convierte en una realidad política más que cuando adquiere la capacidad de decisión —origen del fenómeno de la dominación—. Esto explica la interferencia de la ideología-disimulación con todos los demás rasgos de la ideología-integración; en particular, con el carácter no transparente característico de la función mediadora de la ideología. Como enseña Max WEBER, no existe una legitimación que sea enteramente transparente; el fenómeno de autoridad tiene una opacidad esencial, sin que ello implique identificar toda autoridad con la forma carismática; no es aquello que queremos, sino, más bien, aquello *en lo que* queremos. En fin, ningún fenómeno ratifica de una manera más completa el carácter de inercia de la ideología que el fenómeno de la autoridad y de la dominación. Por mi parte, siempre me ha intrigado e inquietado el deslizamiento de lo político; todo poder imita y repite un poder anterior: todo príncipe quiere ser César, todo César quiere ser Alejandro, todo Alejandro quiere helenizar un déspota oriental.

Pasa, pues, a primer plano, el carácter de la distorsión y de la disimulación de la ideología, cuando al papel mediador de la ideología se superpone el fenómeno de la dominación. Pero, todo aquello que siempre escapa, necesariamente, en la integración de un grupo, al fenómeno de la autoridad y de la dominación, conserva todos los rasgos que hemos considerado característicos del papel mediador de la ideología, sin que pasen a la función de simulación a la cual se reduce indebidamente la ideología.

Y con ello entramos en el tercer concepto de ideología: el concepto propiamente marxista. Quisiera mostrar que adquiere todo su relieve si se le integra a los dos precedentes. ¿Cuál es su aportación original? En esencia, la idea de una distorsión, de una deformación por *inversión*: “Si en toda ideología —escribe MARX—, los hombres y sus relaciones se nos manifiestan cabeza abajo como en una *camera obscura*, su origen hay que buscarlo en los procesos de su vida histórica, exactamente igual a como la inversión de los procesos vitales de orden físico”. No voy a entrar, por el momento, en la consideración del carácter metafórico de la expresión, puesto que pienso ocuparme de él en la segunda parte que versará sobre las condiciones del *saber que trata* de la ideología. Lo que me interesa es la novedad del contenido descriptivo. Lo decisivo aquí es que la ideología se define a la vez por su función y por su contenido. No hay inversión si no es porque una cierta producción de los hombres es, en cuanto tal, inversión. Esta función, para MARX, que sigue en esto a FEUERBACH, es la religión, que no es un simple ejemplo de ideología, sino la ideología por excelencia. En efecto, la religión opera la inversión entre el cielo y la tierra y hace andar a los hombres sobre la cabeza. Lo que MARX intenta pensar a partir de este modelo es un proceso general mediante el cual la actividad real, el proceso de vida real, deja de ser la base quedando reemplazado por lo que los hombres dicen, se imagi-



nan, se representan. La ideología es este error que nos hace tomar la imagen por lo real, el reflejo por el original.

Como se ve, la descripción presupone una crítica genealógica de las producciones que proceden de lo real a lo imaginario; crítica que, a su vez, opera la inversión de la inversión. La descripción no es, pues, inocente: admite como válida la reducción que hizo FEUERBACH de todo el idealismo alemán y de toda la filosofía a la religión y de la religión a un reflejo invertido. Sin embargo, MARX no repite simplemente a FEUERBACH, puesto que añade a la reducción en ideas la reducción en práctica, destinada a revolucionar la base de la ideología.

A este nivel, mi problema estriba en captar el potencial descriptivo patentizado por esta genealogía —genealogía que pronto vamos a cuestionar desde el punto de vista de sus pretensiones a la científicidad—. Ante todo, la aportación de MARX me parece ser una *especificación* del concepto de ideología, que presupone los otros dos conceptos de ideología anteriormente analizados. En efecto, cómo podrían tener eficacia histórica unas ilusiones, fantasías o fantasmagorías, si la ideología no poseyera un papel mediador incorporado al más elemental vínculo social, a modo de su constitución simbólica, en el sentido de MAUSS y LÉVI-STRAUSS: lo cual impide hablar de una actividad real pre-ideológica o no ideológica. Además, tampoco sería posible comprender cómo una representación invertida de la realidad podría servir a los intereses de una clase dominante, si la relación entre dominación e ideología no fuera más primitiva que el análisis en términos de clases sociales y susceptible, eventualmente, de sobrevivirle. Lo nuevo de MARX se destaca sobre este fondo previo de una constitución simbólica del vínculo social en general y de la relación de autoridad en particular. Y lo que añade es la idea de que la función justificadora de la ideología se aplica, de una manera eminente, a la relación de dominación que surge de la división en clases sociales y de la lucha de clases. Lo que le debemos, pues, es esta temática específica del funcionamiento ideológico en relación con la posición dominante de una clase. Pero, me inclinaría a decir, que no se descubre su aportación específica más que liberando su análisis de una estrechez fundamental, la cual sólo puede corregirse poniendo en relación el concepto marxista con el concepto más amplio sobre el que se destaca: la limitación fundamental del concepto marxista no procede de su vinculación con la idea de clase dominante, sino a la definición por un contenido específico: la religión, y no por su función. Esta limitación es herencia de FEUERBACH, como lo atestigua la cuarta tesis sobre FEUERBACH. Ahora bien, la tesis marxista tiene una virtualidad que se extiende mucho más lejos que a su aplicación a la religión en la fase del primer capitalismo aplicación que —dicho sea de paso—, me parece perfectamente fundamentada, incluso sabiendo que la religión constituye su sentido auténtico en una esfera distinta de la experiencia y del discurso; la tesis marxista se aplica, de derecho, a todo sistema de pensamiento que tiene la misma función; es lo que han visto perfectamente HORKHEIMER, ADORNO, MARCUSE, HABERMAS y los hombres de la escuela de Frankfurt. También la ciencia y la tecnología, en una determinada fase histórica, pueden actuar a modo de ideologías. Ello implica, por consiguiente, que la función ideológica es sepa-

nable del contenido ideológico. El hecho mismo de prestarse la religión a esta función, en tanto que inversión de las relaciones del cielo y de la tierra, significa que ya no es religión, es decir inserción de la Palabra en el mundo, sino *imagen invertida de la vida*. Entonces ya no es más que la ideología denunciada por MARX. Pero, lo mismo le puede suceder, y, de hecho, le sucede, a la ciencia y a la tecnología, tan pronto como esconden detrás de su pretendida cientificidad su función de justificación para con el sistema militar-industrial del capitalismo avanzado.

De esta forma, la conjunción del criterio marxista con los demás criterios de la ideología puede liberar el potencial crítico de este mismo criterio y, eventualmente, volverlo contra los usos ideológicos del marxismo, a los que me referiré dentro de un instante.

Pero estas consecuencias secundarias no deben hacer olvidar la tesis fundamental que domina esta primera parte, a saber, que la ideología es un fenómeno inherente a la existencia social, en tanto que la realidad social posee siempre una constitución simbólica y conlleva una interpretación, por medio de imágenes y representaciones, del vínculo social.

Y se nos plantea, con ello, nuestro segundo problema en toda su agudeza: ¿Cuál es el estatuto epistemológico del discurso que versa sobre la ideología? ¿Acaso existe un lugar no ideológico desde el que se pueda hablar, científicamente, de la ideología?

## II. Ciencias sociales e ideología

Todas las disputas actuales sobre la ideología parten del rechazo implícito o explícito del argumento de ARISTÓTELES acerca del carácter sumario y esquemático de la argumentación por lo que respecta a las ciencias que ARISTÓTELES agrupaba todavía bajo el nombre de política y que los modernos han denominado sucesivamente: *Moral Sciences*, *Geisteswissenschaften*, ciencias humanas, ciencias sociales, ciencias sociales críticas y, en fin, crítica de las ideologías en la escuela de Frankfurt. Ahora bien, lo que me desconcierta en las discusiones contemporáneas no es ciertamente lo que se dice sobre la ideología, sino la pretensión de decirlo desde un lugar no ideológico llamado ciencia. Todo lo que se dice acerca de la ideología se dice desde una supuesta ciencia opuesta a la ideología. Yo entiendo que son los dos términos de la antítesis ciencia-ideología los que deben cuestionarse nuevamente. Únicamente se puede relegar el papel mediador de la ideología para quedarse con su papel mistificador de conciencia falsa, si, previamente, se la ha puesto en parangón con una ciencia cuyo estatuto se define como no ideológico. Ahora bien, ¿existe una tal ciencia?

Voy a distinguir dos etapas en la discusión, según que se tome el término ciencia en un sentido positivista o no.

Empecemos por el primero. Mi tesis es la siguiente: únicamente el sentido positivista permitiría oponer, de una manera neta y clara, ciencia e ideología, pero, desgraciadamente, la ciencia social, al menos al nivel de las teorías abarcadoras en que la discusión se sitúa, no cumple con el criterio positivo

de cientificidad. En efecto, ha llegado a ser positiva la física matemática de GALILEO al expurgar definitivamente el *impetus* de la física anterior y, de la misma manera, la astronomía de KEPLER, COPÉRNICO y NEWTON al poner fin a la astronomía de PTOLOMEO. La teoría social global estaría en la misma relación con la ideología si pudiera satisfacer los mismos criterios que las ciencias citadas. Ahora bien, la debilidad epistemológica de la teoría social global es proporcional a la violencia con que denuncia a la ideología. En efecto, la teoría social no alcanza, en ningún lugar, el estatuto de cientificidad que la autorizaría a utilizar de manera perentoria la noción de corte epistemológico para marcar su distanciamiento de la ideología. Como escribía recientemente un joven filósofo de Quebec, Maurice LAGUEUX, autor de un notable ensayo titulado: "El empleo abusivo de la relación ciencia-ideología",<sup>2</sup> únicamente pueden considerarse como científicos "los resultados intelectuales que, *a la vez*, permiten una explicación satisfactoria de fenómenos que han permanecido hasta hoy ininteligibles (al nivel superficial en que se intentaba, vanamente, explicarlos) y resisten, con éxito, a todas las tentativas de falsificación sistemática y rigurosamente emprendidas a su respecto (verificación en el sentido de no-falsificación de POPPER)" (p. 202). Lo destacable aquí no es absolutamente la formulación separada de estos dos criterios, sino, muy al contrario, su funcionamiento conjunto. Una misma teoría puede ser altamente explicativa y estar, sin embargo, mínimamente sustentada por tentativas rigurosas de falsificación. Ahora bien, las teorías globales en las ciencias sociales carecen por el momento, y quizá carecerán siempre, de la coincidencia de ambos criterios. Lo que hoy poseemos son, o bien teorías unificantes, pero no verificadas, o bien teorías parciales rigurosamente verificadas, como en el ámbito de la demografía o de la estadística, pero que, justamente por esta razón, renuncian a la ambición de ser integradoras. En general, los partidarios de las teorías unificantes —poco exigentes por lo que respecta a la verificación y a la falsificación— son los que denuncian con la máxima arrogancia la ideología de sus adversarios. Por todo ello me gustaría entretenerme en inutilizar los mecanismos de unas trampas en las que con demasiada facilidad queda uno aprisionado.

Uno de los argumentos habituales consiste en afirmar que la ideología es un discurso de superficie que ignora sus propias motivaciones reales. El argumento adquiere un carácter todavía más impresionante cuando se opone el carácter inconsciente de estas motivaciones reales al carácter inmediatamente consciente de las motivaciones públicas u oficiales. Ahora bien, es necesario apercibirse de que alegar lo real, aun admitiendo que sea inconsciente, no es de suyo una garantía de cientificidad. Es cierto que el cambio de plano de lo ilusorio a lo real, de lo consciente a lo inconsciente, posee de por sí una poderosa capacidad explicativa. Pero es precisamente ésta la que conlleva una verdadera trampa epistemológica; en efecto, el cambio de plano produce, de inmediato, una gran satisfacción de orden intelectual que nos induce a creer que la apertura del campo inconsciente y la transferencia del

2. MAURICE LAGUEUX, "L'usage abusif du rapport science-idéologie", *Culture et Langage*, Cahiers du Québec, Hurtubise, Montreal 1973, pp. 197-230.

discurso explicativo a este campo constituyen, de suyo y en cuanto tales, una operación de cientificidad.

La convicción de que basta transferir la explicación del plano de las racionalizaciones conscientes al plano de la realidad inconsciente para reducir el factor de subjetividad en la explicación viene a reforzar la ingenuidad epistemológica a que nos hemos referido. Y, en efecto, si se compara el marxismo de ALTHUSSER con la sociología de Max WEBER, se observa que la explicación por medio de motivaciones subjetivas de los agentes sociales queda reemplazada por la consideración de conjuntos estructurales que han eliminado la subjetividad. Pero esta eliminación de la subjetividad referente a los agentes históricos no garantiza en absoluto que el propio sociólogo que hace la ciencia haya conseguido realizar un discurso sin sujeto. Es aquí donde actúa esto que yo llamo la trampa epistemológica. Al amparo de una confusión semántica, que es un verdadero sofisma, la explicación que opera con estructuras en lugar de subjetividades aparece como un discurso que carecería de todo sujeto específico. Al propio tiempo disminuye la vigilancia en el orden de la verificación y de la falsificación. La trampa es tanto más temible cuanto que, en última instancia, la satisfacción obtenida en el orden de la racionalización actúa como obstáculo y máscara por lo que respecta a la exigencia de verificación. Ahora bien, esto es lo que precisamente la teoría denuncia como ideología, a saber, una racionalización que enmascara lo real.

Para ocultar la debilidad epistemológica de esta posición se han empleado diversas tácticas; sólo voy a citar dos.

Por una parte, se ha intentado compensar la carencia de verificación empírica por medio de un reforzamiento del instrumento formal. Pero con ello no se consigue más que reforzar el criterio explicativo a costa del criterio de la verificación. Más todavía, me inclino a pensar que, relegado al plano del formalismo, un pensamiento desmitificador como el de MARX pierde sus mejores bazas. ¿Su crítica principal al pensamiento económico contemporáneo no es, acaso, el de que se haya reducido a concebir "modelos carentes de toda verdadera densidad"?<sup>3</sup>

Por otra parte, se han intentado compensar las insuficiencias epistemológicas propias de varias disciplinas críticas por su reforzamiento mutuo; de ahí surge una especie de entrecruzamiento entre, por un lado, la teoría social de las ideologías y, por otro, el psicoanálisis. Este entrecruzamiento toma la forma de un quiasmo en el que se da por supuesto que lo que se alega en una disciplina, pero está mal verificado, se encuentra ciertamente verificado en la otra. Si, por un lado, este entrecruzamiento me parece interesante y decisivo dentro de la perspectiva no-positivista que evocaré más adelante, por otro, sus efectos me parecen negativos respecto a los criterios de explicación y de falsificación recién señalados. Lo que se gana por un lado se pierde por el otro.

En efecto, para conseguir el reforzamiento mutuo del poder explicativo de dos teorías uno se ve obligado a debilitar proporcionalmente los "carac-

3. LAGUEUX, *op. cit.*, p. 219.

teres de precisión y de decidibilidad”<sup>4</sup> en la descripción de aquellos hechos susceptibles de decidir entre hipótesis contrarias.

Como consecuencia de esta primera fase de la discusión aparece claro que la teoría social está lejos de detentar, para denunciar las posturas consideradas ideológicas, la autoridad que permitió a la astronomía sustituir totalmente a la astrología o la química a la alquimia.

Pero esto no cierra la discusión; en efecto, se puede objetar a la argumentación anterior que ha impuesto a la teoría social unos criterios extrínsecos, quedando aquélla prisionera de una concepción positivista de las ciencias sociales. Admito la objeción. Mi intención es buscar otros criterios de cientificidad para la teoría social que no sean meramente la capacidad explicativa unida a la prueba de falsificación. Pero, en este caso, hay que ser bien consciente de lo que se hace, puesto que el abandono de los criterios positivistas exige, *ipso facto*, el abandono de una concepción puramente disyuntiva de las relaciones entre ciencia e ideología. No se puede jugar y ganar a la vez en los dos campos; no se puede abandonar el modelo positivista de la ciencia con la intención de dar un sentido aceptable a la idea de teoría social y conservar, simultáneamente, la utilidad que proporciona este mismo modelo por lo que respecta a la institución de un verdadero corte epistemológico entre ciencia e ideología. Desgraciadamente esto es lo que suele ocurrir hoy en numerosos discursos acerca de la ideología.

Exploremos, pues, este segundo camino, reservando para la tercera parte el problema de saber cuál es esta nueva relación que se descubre entre ciencia e ideología después que se han superado los criterios positivistas de la teoría social.

La segunda acepción que se puede dar a la palabra ciencia, en su relación a la ideología, es una acepción *crítica*. Esta denominación está de acuerdo con el requerimiento de los hegelianos de izquierda que, modificando el término kantiano de crítica, han exigido una crítica verdaderamente crítica. El mismo MARX, incluso en la fase situada hoy después del presunto corte epistemológico de los años 47, no duda en poner como subtítulo al *Capital*: “Crítica de la economía política”.

La cuestión que se plantea entonces es la siguiente: concebida la teoría social como crítica, ¿puede alcanzar un estatuto totalmente no-ideológico de acuerdo con sus propios criterios de lo que sea la ideología?

Yo veo tres dificultades. La tercera me ocupará más tiempo, puesto que, según creo, de su resolución depende la posibilidad de dar un estatuto aceptable a la dialéctica ciencia-ideología.

La primera dificultad que veo es la siguiente: al dar a la crítica el estatuto de una ciencia *militante*, ¿cómo evitar liberarla de los fenómenos cuasi patológicos denunciados en el adversario? Al hablar de ciencia militante pienso sobre todo en la interpretación leninista del marxismo, vigorosamente reanudada por ALTHUSSER en su ensayo sobre *Lenin y la filosofía*. En esta obra ALTHUSSER mantiene unidas conjuntamente estas dos tesis: que, por un lado, el marxismo representa el tercer gran corte radical en la historia del

4. *Ibid.*, p. 217.

pensamiento, habiendo sido el primero el nacimiento de la geometría con EUCLIDES, el segundo el de la física matemática con GALILEO; análogamente, MARX inaugura el descubrimiento de un continente nuevo: la Historia. Admitamos la tesis, a pesar de que la Historia como saber y como saber de sí tenga otros antepasados. Pero no radica aquí la dificultad, sino en la pretensión simultánea de trazar lo que LENIN llamaba la línea de partición entre esta ciencia y la ciencia burguesa, y concebir, así, una ciencia partidaria en el sentido fuerte de la expresión. Aquí es donde reside el peligro de que la ciencia marxista se transforme en ideología de acuerdo con sus propios criterios. A este respecto, el destino ulterior del marxismo verifica los temores más sombríos; asimismo, el análisis en clases sociales, para no citar más que un ejemplo, y, en particular, la tesis de que no hay fundamentalmente más que dos clases, se convierte, después de haber sido una hipótesis extraordinariamente fecunda, en un dogma que impide mirar con ojos nuevos las actuales estratificaciones sociales de las sociedades industriales avanzadas o la formación de clases, en un nuevo sentido del término, dentro de las sociedades socialistas; y dejemos de lado los fenómenos nacionalistas que difícilmente pueden ser sometidos a un análisis en términos de clases sociales.

Todavía más grave que esta ceguera para con la realidad, el paso a doctrina oficial provoca otro fenómeno temible de la ideologización: después de haber sido acusada la religión como justificadora del poder de la clase dominante, el marxismo funciona como sistema justificador del poder del partido, en tanto que vanguardia de la clase obrera, y del poder del grupo dirigente en el interior del partido. Esta función justificadora del poder de un grupo dominante explica que la esclerosis del marxismo ofrezca el ejemplo más llamativo de ideología de los tiempos modernos; la paradoja viene de que el marxismo después de MARX se ha convertido en la ejemplificación más extraordinaria de su propio concepto de ideología en tanto que expresión mantenida de la relación con la realidad y ocultación de esta misma relación. Ha llegado, quizás, el momento oportuno y adecuado para recordar que fue NAPOLEÓN quien convirtió el término honorable de ideología y de ideólogo en un término de polémica y de irrisión.

Estas observaciones severas no significan que el marxismo sea falso. Por el contrario, significan que la función crítica del marxismo no puede actuar y manifestarse más que si se disocia enteramente el empleo de la obra de MARX del ejercicio de un poder, de una autoridad y de unos juicios de ortodoxia —si sus análisis se someten a la prueba de una aplicación directa a la economía moderna, tal como lo hizo MARX por lo que respecta a la economía de su época—, si, en fin el marxismo vuelve a ser de nuevo un instrumento de trabajo entre otros, más concisa y llanamente, si el *Capital* de MARX coincide con el *Zarathustra* de NIETZSCHE, cuyo autor decía que era “un libro para todos y para nadie”.

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

Como se va a ver, mis observaciones convergen con las de Jacques TAMIENIAUX, aunque no llegaré, como él, hasta situar a MARX entre los ontotólogos; habida cuenta de la polisemia inherente a términos como origen, fin,

sujeto, así como de sus significaciones contextuales tan diversas, no me atrevo a hacer tales asimilaciones. Más bien insistiré, de acuerdo con una observación anterior dejada en suspenso, acerca del papel mediador ejercido por los conceptos hegelianos y feuerbachianos en la conceptualización marxista. Es cierto que MARX añade algo nuevo a la crítica feuerbachiana, pero continúa bajo su dependencia, dado que habla de ideología. Es necesario interpretar toda la filosofía alemana como un comentario de la religión y ésta como una inversión de la relación entre el cielo y la tierra para que la crítica pueda, a su vez, presentarse como la inversión de la inversión. Ahora bien, llama la atención el hecho de que MARX no pueda pensar esta relación si no es por medio de metáforas: metáfora de la inversión de la imagen retiniana, metáfora de la cabeza y de los pies, del sol y del cielo, metáfora del reflejo y del eco, metáfora de la sublimación en el sentido químico de la palabra, o sea, de la volatización de un cuerpo sólido en un residuo etéreo, metáfora de la fijación en las nubes... Como observa Sarah KOFMAN en un ensayo<sup>5</sup> influido por DERRIDA, estas metáforas permanecen aprisionadas dentro de una red de imágenes especulares y dentro de un sistema de oposiciones: teoría-práctica, real-imaginario, luz-oscuridad, que atestiguan que el concepto de ideología, entendida como inversión de una inversión, pertenece al ámbito de la metafísica. ¿Se dirá, acaso, que después del corte epistemológico la ideología ya no podrá ser pensada ideológicamente? El texto del *Capital* acerca del fetichismo de la mercancía no permite hacerse grandes ilusiones; la forma fantasmagórica que reviste la relación de valor de los productos de trabajo al pasar a mercancía, sigue siendo un enigma que, lejos de explicar la ilusión religiosa, se apoya en ella, al menos bajo un aspecto analógico. En definitiva, la religión —fuente de toda ideología— proporciona algo más que una analogía: es, ni más ni menos, que el “secreto” de la mercancía. Como afirma Sarah KOFMAN, el fetiche de la mercancía no es “el reflejo de las relaciones reales, sino, muy al contrario, el reflejo de un mundo ya transformado, encantado. Reflejo de reflejo, fantasma de fantasma”.<sup>6</sup> Este fracaso de pensar de una manera no metafórica la producción de ilusión coincide contradictoriamente —¡hemos ahí ante las inversiones de la inversión!— con la dificultad, en la que tanto hincapié hizo ARISTÓTELES, de pensar la participación en PLATÓN. Ésta no era, según aquél, más que metáfora y discurso vacío. Aquí la participación funciona en sentido inverso, no de la idea a su sombra, sino de la cosa a su reflejo. Pero la dificultad es la misma.

La razón de este fracaso puede ser esclarecida por el análisis que iniciaba este trabajo. Si es verdad que las imágenes que se da de sí mismo un grupo social son las interpretaciones que pertenecen de una manera inmediata a la constitución del vínculo social, o, dicho de otra manera, si el vínculo social es, de suyo, simbólico, está absolutamente fuera de propósito el intentar derivar las imágenes a partir de algo previo o anterior considerado como lo real, la actividad real, el proceso de vida real, que serían el origen de efectos secundarios tales como los reflejos y los ecos. Un discurso no ideológico que

5. SARAH KOFMAN, *Camera obscura. De l'idéologie*. Éditions Galilée, 1973.

6. KOFMAN, *op. cit.*, p. 25.

tenga por objeto la ideología se encuentra con la imposibilidad de alcanzar una realidad social que sea anterior a la simbolización. Esta dificultad corrobora mi idea de que no se puede tomar como punto de partida el fenómeno de la inversión para justificar la ideología, sino que hay que concebirlo como una especificación de un fenómeno mucho más fundamental: la representación del vínculo social inmediatamente después de su constitución simbólica. La interpretación disfrazada viene después, y deriva de la simbolización. De ahí que, según creo, toda tentativa para definir una realidad social primitivamente transparente, secundariamente oscurecida, y susceptible de ser aprehendida en su transparencia original por debajo de su reflejo ideal, esté condenada al fracaso. Lo que me parece mucho más fecundo en MARX es la idea de que la transparencia no está a nuestras espaldas, en el origen, sino ante nosotros, al término de un proceso histórico quizás interminable. Pero, en este caso, es necesario tener la osadía de concluir que la separación entre ciencia e ideología es ciertamente la idea-límite, el límite de un trabajo interno de delimitación definitiva, y que, hoy por hoy, carecemos de una noción no-ideológica de la génesis de la ideología.

Sin embargo, todavía no hemos abordado la dificultad fundamental, a saber, aquella dificultad que estriba en la imposibilidad de ejercer una crítica que sea absolutamente radical. En efecto, una conciencia radicalmente crítica debería ser el efecto de una reflexión *total*.

Permitidme desarrollar con algún detenimiento este argumento —argumento que no afecta a los trabajos de ciencias sociales cuya pretensión no es global, sino a toda clase de teoría social cuya pretensión sea totalizante, incluido el marxismo—.

A fin de elaborar mi argumento voy a considerar los dos modelos de interpretación que Jean LADRIÈRE distingue en un texto metodológico importante, reproducido en *L'articulation du sens*.<sup>7</sup> Modelos que, por otra parte, se utilizan en la actualidad para interpretar al propio marxismo. Mi intención es mostrar que el presupuesto de una reflexión total es tan ineluctable en un modelo como en el otro. “Se pueden proponer dos modelos de explicación —afirma LADRIÈRE—, la explicación en términos de proyectos y la explicación en términos de sistemas” (p. 42). Consideremos el primer modelo. Pertenecen a él, evidentemente, la sociología comprensiva de MAX WEBER, pero también el marxismo según GRAMSCI, LUKACS, ERNST BLOCH, GOLDMANN. Ahora bien, este modelo convierte en extraordinariamente difícil la postura de “neutralidad axiológica” reivindicada por Max WEBER.<sup>8</sup> La explicación en términos de proyectos es necesariamente una explicación en la cual el propio teórico está implicado y, por tanto, exige una explicación de su propia situación y de su propio proyecto relativo a su propia situación. Aquí es donde interviene el presupuesto no explícito de la reflexión total.

¿Acaso el segundo modelo de explicación escapa a este posible presupuesto? Es lo que podría parecer a primera vista: al no proponerse explicar

7. JEAN LADRIÈRE, “Signes et concepts en science”, *L'articulation du sens* (Bibliothèque des Sciences Religieuses), 1970, pp. 40-50.

8. MAX WEBER, “Le sens de la neutralité axiologique dans les sciences sociologiques et économiques”, *Essais sur la théorie de la science*, tr. fr. Plon, 1965, pp. 399-478.



la acción en términos de proyectos, no existe la necesidad de explicitar completamente la naturaleza del proyecto y, por consiguiente, tampoco existe la necesidad de efectuar una reflexión total. Sin embargo, la implicación del teórico por su propio instrumento de interpretación no es menos ineluctable dentro de una explicación de este tipo, en el supuesto de que quiera ser una explicación total. El punto frágil de la teoría de los sistemas, como muestra LADRIÈRE a lo largo de su ensayo, se halla en la necesidad de elaborar una teoría relativa a la evolución de los sistemas. Ahora bien, "en este trabajo, —observa LADRIÈRE—, será necesario inspirarse o bien en las teorías relativas a los sistemas físicos o biológicos (por ejemplo, echando mano de un modelo cibernético) o bien apoyarse en teorías de carácter filosófico (y, por consiguiente, no científico), por ejemplo en una filosofía de tipo dialéctico" (p. 42). Ahora bien, tanto si opta por una u otra solución, la exigencia de completitud equivale a la exigencia de reflexión total antes mencionada. La filosofía que se halla tácitamente implicada es aquella "según la cual existe efectivamente en cada instante un punto de vista de la totalidad y, además, este punto de vista es susceptible de ser explicitado y descrito mediante un discurso apropiado". "Otra vez —concluye LADRIÈRE—, nos vemos obligados a invocar un discurso de otro tipo" (p. 43).

Ambos tipos de explicación presuponen, pues, una reflexión total. El primero sólo podía sustraer la historia de toda condición ideológica en base a suponer tácitamente que se podía efectuar una reflexión total. El segundo, supone también, aunque de otra manera, que el teórico puede alcanzar un punto de vista que se define como capaz de expresar la totalidad. Lo que equivale a la reflexión total en la otra hipótesis.

He ahí la razón fundamental que impide a la teoría social escapar totalmente a la condición ideológica. Ni puede efectuar la reflexión total, ni puede elevarse a un punto de vista capaz de expresar la totalidad sustrayéndola a la mediación ideológica a la que los demás miembros del grupo social están sometidos.

### III. *La dialéctica de la ciencia y de la ideología*

Hemos llegado a la cuestión que en mi introducción denominaba la "cuestión de confianza". Se plantea, aquí y ahora, de la siguiente manera: qué hacer de la oposición —mal pensada y quizás impensable— ciencia e ideología?

¿Debeos renunciar, pura y simplemente, a una tal oposición? Confieso que, cada vez que me he metido en este rompecabezas, he estado a punto de hacerlo. Sin embargo, creo que hay que mantenerla, cuanto menos para no perder el beneficio de una tensión que no puede reducirse ni a una antítesis carente de todo dinamismo ni a una confusión destructora de los géneros.

Pero quizá sea necesario tratar ante todo de lo que tienen en común, puesto que este tratamiento puede tener un gran valor terapéutico. Éste es al menos el provecho que yo he sacado de la relectura de un libro ya

antiguo e injustamente olvidado, al menos en este continente, de Karl MANNHEIM, escrito en alemán en 1929 y titulado *Ideologie und Utopie*. La virtud de este libro estriba en haber sacado a la luz todas las consecuencias del descubrimiento del carácter *recurrente* de la acusación de ideología, así como de haber asumido hasta el final la crítica del adversario, es decir, la impronta de la ideología sobre la postura propia de todo aquel que intenta aplicar al otro la crítica ideológica.

Karl MANNHEIM admite ser acreedor del marxismo por lo que respecta al descubrimiento de que la ideología no es un error local, explicable psicológicamente, sino una estructura de pensamiento que caracteriza a un grupo, una clase, una nación. Pero, acto seguido, reprocha al marxismo de haberse quedado a medio camino y de no haberse sometido a sí mismo al tratamiento de la desconfianza y de la sospecha. Ahora bien, según MANNHEIM, el marxismo ya no puede detener la reacción en cadena, debido al fenómeno fundamental de desintegración de la unidad cultural y espiritual que opone irreductiblemente todos los discursos entre sí. Pero, ¿qué sucede cuándo se pasa, así, de la sospecha restringida a la sospecha generalizada? Karl MANNHEIM responde: se ha pasado de una ciencia militante a una ciencia pacífica: la sociología del conocimiento, fundada por TROELTSCH, Max WEBER, Max SCHELER. Lo que era un arma del proletariado se ha convertido en un método de investigación cuyo objetivo es explicitar el condicionamiento social de cualquier pensamiento.

De esta manera Karl MANNHEIM generaliza el concepto de ideología. Toda ideología se define esencialmente, según él, por su no-congruencia, por su discordancia respecto de la realidad social. No se diferencian de las utopías más que por rasgos secundarios. Las ideologías son, por lo general, propias de las clases dirigentes y denunciadas por las clases no privilegiadas. Las utopías son propias de las clases ascendentes. Las primeras miran hacia atrás; las segundas hacia adelante. Las ideologías se acomodan a la realidad, que justifican y encubren; las utopías atacan de frente la realidad, y la hacen estallar. Estas oposiciones entre utopía e ideología son, ciertamente, considerables, pero jamás son decisivas y totales, como puede observarse en el propio MARX que clasifica los socialismos utópicos entre los fantasmas ideológicos. Además, únicamente la historia ulterior decide si una utopía era lo que pretendía, a saber, una visión nueva capaz de cambiar el curso de la historia. Pero, sobre todo, la oposición entre utopía e ideología no puede ser total; tanto una como otra se destacan sobre un fondo común de no-congruencia (ya sea por retraso, ya sea por anticipación) respecto a un concepto de realidad que sólo se manifiesta en la práctica efectiva. Sólo es posible la acción si aquella separación no impide la adaptación constante del hombre a una realidad continuamente cambiante.

Admitamos como una hipótesis de trabajo este concepto generalizado de ideología, acoplado, además, de forma sumamente compleja, con el de utopía, el cual es, a las veces, una de sus especies y, otras, un género contrario.

Mi cuestión —cuestión lancinante— es la siguiente: ¿desde qué lugar habla el investigador que sostiene una teoría de la ideología generalizada? Este lugar —es necesario confesarlo— no existe. Y aún menos que en el caso

de una teoría de la ideología restringida, puesto que en este último caso únicamente el otro está afectado por la ideología. Sin embargo, también en este último supuesto el investigador está atrapado por la ideología, sólo que, esta vez, lo sabe. Por consiguiente, el debate de Karl MANNHEIM consigo mismo es ejemplar por su extraordinaria honradez intelectual. En efecto, Karl MANNHEIM sabe que la pretensión weberiana de una sociología *wertfrei*, axiológicamente neutra, es un señuelo. Ésta no es más que un estadio —aunque un estadio necesario—: “Lo que se pide —escribe MANNHEIM—, es la disposición continua a reconocer que todo punto de vista es relativo a una cierta situación, así como a investigar en qué consiste esta relatividad. La confesión clara y explícita de los presupuestos metafísicos implícitos que hacen posible el conocimiento será de más utilidad para la clarificación y el progreso de la investigación que no la denegación verbal de estos presupuestos, junto con su reintroducción subrepticia por la puerta de servicio” (p. 80). Pero quedarse aquí es caer en pleno relativismo, en pleno historicismo, y la misma investigación queda destruida, puesto que, como observa Karl MANNHEIM, quien no posee presupuestos no plantea problemas; quien no plantea problemas no puede formular hipótesis y, por consiguiente, no busca tampoco nada. Le ocurre al investigador lo mismo que a las sociedades: las ideologías son distanciamientos, discordancias por relación al curso real de las cosas. Pero la muerte de las ideologías sería la más estéril de las lucideces, puesto que un grupo social sin ideología y sin utopía carecería de proyecto, de distancia para consigo mismo, de representación de sí. Sería una sociedad sin proyecto global, algo así como una historia fragmentada en acontecimientos idénticos y, por consiguiente, irrelevantes.

Pero entonces, ¿cómo hacer una presuposición, cuando se sabe que todo es relativo? ¿Cómo tomar una decisión que no sea arbitraria, azarosa o puramente fideísta?

Lo repito: Karl MANNHEIM se bate con esta dificultad con un coraje de pensamiento ejemplar. Intenta a toda costa distinguir un relacionismo de un relativismo. ¿Pero a qué precio? Al precio de una imposible exigencia: resituar todas las ideologías parciales dentro de una visión total que les asigne una significación relativa; y, de esta manera, hacer el paso de una concepción no evaluativa de puro espectador a una concepción evaluativa que se arriesga en afirmar que tal ideología es congruente, tal otra no. Henos ahí conducidos, una vez más, a la imposible instancia de un saber total: “Ofrecer —afirma—, al hombre modernos una visión revisada de un proceso histórico *total*” (p. 69). Un hegelianismo diluido diferencia el relacionismo del relativismo; “Nuestra tarea —dice MANNHEIM—, estriba en descubrir a través del cambio de normas, de formas, de instituciones, un sistema cuya unidad y significación debemos comprender” (p. 82). Y más adelante: “Descubrir dentro de la totalidad del complejo histórico el papel, la significación y el sentido de cada componente elemental” (p. 83). “Éste es el tipo de abordaje sociológico de la historia al que nos identificamos” (p. 83).

Sólo así, parece, puede escapar el investigador al escepticismo y al cinismo, y evaluar el presente de manera que se atreva a afirmar que tales ideas son válidas en tal situación dada y tales otras son un obstáculo para la lucidez

y el cambio. Pero la administración de este criterio de acomodación a una situación dada, exigiría que el pensador tuviera su ciencia acabada. En efecto, para estar en condiciones de mensurar las distorsiones relativas a la realidad, sería necesario conocer la realidad social total. Ahora bien, sólo al término del proceso queda plenamente determinado el sentido de la realidad: "Intentar escapar a la distorsión ideológica y utópica no es más, en última instancia, que ponerse a buscar lo real" (p. 87). Esto es un círculo vicioso, como ya ocurría en MARX, para el cual lo real, a lo que se contraponen inicialmente la ilusión ideológica, sólo será conocido al final, cuando las ideologías habrán sido disueltas prácticamente. También en Karl MANNHEIM todo es circular: "Sólo quien es plenamente consciente del alcance limitado de todo punto de vista está en el camino de la comprensión buscada del todo" (p. 93). Pero la inversa se impone con la misma fuerza: "Una visión total implica, a la vez, la asimilación y la superación de las limitaciones de los puntos de vista particulares" (p. 94).

De esta manera, Karl MANNHEIM se ve sometido a la obligación infinita de vencer al historicismo llevándolo hasta sus últimas consecuencias, es decir, haciéndolo pasar de un historicismo parcial a un historicismo total. Por esto no es irrelevante el hecho de que Karl MANNHEIM se haya interesado también en el problema social de la "intelligentsia", puesto que la síntesis de los puntos de vista supone un portador social que, dado que no puede serlo una clase media, tiene que serlo un estrato relativamente sin clase, es decir, no situado de una manera excesivamente rígida dentro del orden social. Tal es la "intelligentsia" relativamente autónoma de Alfred WEBER, la *freischwebende Intelligenz*. De donde resulta que la teoría de la ideología reposa, ni más ni menos, que sobre la utopía de un "espíritu totalmente esclarecido desde el punto de vista sociológico" (p. 175).

Preciso es confesar que proponerse como tarea una síntesis total es imposible.

¿Significa esto que nos vemos reducidos, sin ningún progreso de pensamiento, a la crítica de la reflexión total? ¿Hemos salido derrotados en esta lucha agotadora con las condiciones ideológicas de cualquier punto de vista? ¿Debemos denunciar a todo juicio de verdad acerca de la ideología? No lo creo.

Como he dicho, considero que la postura mantenida por Karl MANNHEIM constituye el punto de inflexión a partir del cual puede apercibirse la dirección de una solución que sea viable.

Las condiciones de la solución están contenidas, según creo, en un discurso de carácter *hermenéutico* acerca de las condiciones requeridas por toda comprensión de carácter *histórico*. Hago míos aquí, al empeñarme en la discusión de las condiciones de posibilidad de un saber acerca de la ideología, los análisis que llevé a cabo en el coloquio de CASTELLI sobre este mismo tema.<sup>9</sup> En aquella ocasión me situé, inmediatamente, en una reflexión de tipo heideggeriano, influida por GADAMER, para ocuparme del fenómeno central de la precomprensión, cuya estructura ontológica precede y domina todas las

9. PAUL RICOEUR, "Herméneutique et critique des idéologies", *Démystification et Idéologie*, éd. E. Castelli, Aubier, 1973, pp. 25-64.

dificultades propiamente epistemológicas que las ciencias sociales encuentran bajo el nombre de prejuicio, de ideología, de círculo hermenéutico. Todas estas dificultades epistemológicas —por otra parte diversas e irreducibles las unas a las otras— tienen el mismo origen. Surgen de la estructura peculiar de un ser que no se encuentra jamás en la posición soberana de un sujeto capaz de poner a distancia de sí mismo la totalidad de sus condicionamientos. Pero hoy no he querido proporcionarme las facilidades de un discurso que se instalaría de golpe en una ontología de la precomprensión para juzgar desde lo alto los apuros de la teoría de las ideologías. He preferido la vía larga y difícil de una reflexión de tipo epistemológico acerca de las condiciones de posibilidad de un saber sobre la ideología, y, en general, sobre las condiciones de validación del discurso explicativo en las ciencias sociales. Es por ello por lo que, habida cuenta del fracaso del proyecto de reflexión total o de saber total de las diferencias ideológicas, he intentado llegar desde el interior a la necesidad de un tipo diferente de discurso, a saber, el de una hermenéutica de la comprensión histórica.

No es mi intención rehacer aquí el análisis de este discurso. Simplemente, me limitaré, a modo de conclusión, a establecer *algunas proposiciones* susceptibles de dar un sentido aceptable a la dualidad ciencia-ideología.

Primera proposición: todo saber objetivante que tenga por objeto nuestra propia situación en la sociedad, en una clase social, en una tradición cultural, en una historia, viene precedido por una relación de *pertenencia* que nunca podremos reflexionar en su totalidad. Antes de toda distancia crítica, pertenecemos a una historia, a una clase, a una nación, a una cultura, a una o varias tradiciones. Al asumir esta pertenencia que nos precede y nos sostiene, asumimos, por lo mismo, el más originario de los papeles de la ideología, que es, tal como hemos descrito, el de funcionar como mediadora de la imagen o representación de sí; a causa de esta función mediadora de las ideologías, participamos también, y como consecuencia, en las demás funciones de la ideología, como son las funciones de disimulación y de distorsión. Sin embargo, ahora ya sabemos que la condición ontológica de precomprensión excluye aquella reflexión total que nos colocaría en la condición ventajosa del saber no-ideológico.

Segunda proposición: si el *saber objetivante* no puede menos que ser segundo por lo que respecta a la relación de pertenencia, puede, sin embargo, constituirse con una *relativa autonomía*. En efecto, el momento crítico que le caracteriza viene posibilitado, *a radice*, por el factor de *distanciación* constitutivo de la relación de historicidad. Este tema no lo explicita HEIDEGGER, quien, sin embargo, deja entreverlo cuando dice: “El círculo característico de la comprensión... oculta en sí una posibilidad auténtica en cuanto a un conocimiento radicalmente original: únicamente es posible aprehenderlo correctamente si la explicitación (*Auslegung*) adopta como tarea primera, permanente y última, el no dejarse imponer sus adquisiciones, previsiones y anticipaciones por cualesquiera ideas ingenuas (*Einfälle*) y nociones populares, sino asegurar su tema científico mediante el desarrollo de sus anticipaciones según las cosas mismas.”<sup>10</sup> He aquí establecida, en principio, la necesidad

10. HEIDEGGER, *L'Être et le Temps*. tr. fr. p. 187.

de remontarse hacia la estructura peculiar de la precomprensión que nos constituye y que somos. Por ello la misma hermenéutica de la precomprensión requiere una delimitación crítica entre precomprensión y prejuicio. Éste es el tema que, entrevisto por HEIDEGGER sin que llegara a explicitarlo debido acaso a su misma preocupación de radicalidad, GADAMER ha profundizado algo más, pero sin llegar a sacarle, quizá, todo el partido que se merece. Sin embargo, ha sido él quien ha llamado la atención sobre el problema capital —pues éste es, a mi modo de ver, el problema fundamental— de la distanciaci3n, que no hay que confundir con una simple distancia temporal, como ocurre en la interpretaci3n de los textos y de los documentos del pasado, sino que se caracteriza por una puesta a distancia positiva; a la condici3n de una *conciencia expuesta a la eficacia de la historia* le pertenece el no poder comprender m3s que a condici3n de la distancia, o mejor, de la puesta a distancia. Por mi parte, es en esta misma direcci3n en la que intento avanzar. La mediaci3n de los textos constituye para m3 una ejemplificaci3n de valor 3nico. Comprender un decir es ante todo opon3rselo como un dicho, recogerlo en su texto, separado de su autor; esta puesta a distancia pertenece 3ntimamente a toda lectura que no puede hacer pr3xima la cosa del texto m3s que en y por la distancia. Esta hermenéutica de los textos contiene, a mi modo de ver, unas indicaciones preciosas para ofrecer una justa acogida a la cr3tica de las ideolog3as, puesto que toda puesta distancia es, como nos ha ense3ado Karl MANNHEIM generalizando a MARX, puesta a distancia de s3, distanciaci3n de s3 a s3 mismo. Por consiguiente, la cr3tica de las ideolog3as puede y debe ser asumida mediante un trabajo sobre s3 mismo de la comprensi3n, el cual implica org3nicamente una cr3tica de las ilusiones del sujeto. He ah3, pues, mi segunda proposici3n: la distanciaci3n, dialécticamente opuesta a la pertenencia, es la condici3n de posibilidad de una cr3tica de las ideolog3as, pero entendiendo la primera no como aparte o contra la hermenéutica, sino dentro de ella.

Tercera proposici3n: si la cr3tica de las ideolog3as puede liberarse parcialmente de su condici3n inicial de arraigamiento en la precomprensión, si, por tanto, puede organizarse en saber, entrando, as3, en la v3a de lo que Jean LADIÈRE denomina paso a la teor3a, sin embargo, este saber no puede llegar a ser total; est3 condenado a continuar siendo un saber parcial, fragmentario, insular; su *no-completitud* viene fundamentada hermenéuticamente en la condici3n original e insuperable que caracteriza a la propia distanciaci3n como un momento de la pertenencia. La raz3n hermenéutica que impone a la teor3a de la ideolog3a una limitaci3n epistemol3gica de *no-completitud* y de *no-totalizaci3n* se halla inscrita en la propia condici3n de la comprensi3n.

Con ello vengo a coincidir con HABERMAS en la tesis de que todo saber se apoya en un *inter3s* y que la teor3a cr3tica de las ideolog3as se apoya, asimismo, en un inter3s, a saber: el inter3s por la emancipaci3n, o mejor, por la comunicaci3n sin l3mites ni obst3culos. Pero es necesario darse cuenta de que este inter3s funciona al modo de una ideolog3a o de una utop3a. E ignoramos cu3l de las dos, puesto que s3lo la historia ulterior decidir3 entre las discordancias est3riles y las discordancias creadoras. Es necesario considerar

no sólo el carácter indistintamente ideológico u utópico del interés que sostiene a la crítica de las ideologías, pero es necesario también, y todavía más, considerar que este interés se halla orgánicamente vinculado a los demás intereses que la teoría no deja asimismo de describir, como son el interés por la dominación material, por la manipulación de las cosas y de los hombres y, en otro orden de cosas, el interés por la comprensión histórica —interés que viene de la comprensión de las herencias culturales; por consiguiente, el interés por la emancipación no opera jamás un corte total en el sistema de los intereses—, corte susceptible de introducir, al nivel del saber, un franco corte epistemológico.

Así pues, mi tercera proposición reza así: la crítica de las ideologías, apoyada por un interés específico, no rompe jamás las amarras que la mantienen anclada en el fondo de la pertenencia que es su apoyo. El olvido de este vínculo inicial es al mismo tiempo la entrada en la ilusión de una teoría crítica elevada al rango de saber absoluto.

Mi cuarta y última proposición será de simple deontología. Hace referencia el *buen uso* de la crítica de las ideologías. El resultado de toda esta meditación es que la crítica de las ideologías es una tarea que siempre hay que empezar de nuevo, pero que, por principio, no se puede concluir. El saber siempre está en trance de escapar a la ideología, pero la ideología permanece siendo siempre la criba, el código de interpretación, por cuya virtud no somos unos intelectuales sin amarras ni vínculos, sino que estamos llevados por lo que HEGEL denominaba la "sustancia ética", la *Sittlichkeit*. Que llame deontológica a mi última proposición se debe a lo siguiente: nada nos es más necesario hoy que la renuncia a la arrogancia de la crítica y la realización paciente del trabajo siempre reemprendido de la puesta a distancia y de la recuperación de nuestra sustancia histórica.